L'IDÉE
du Sacrifice de la Messe

d'après les théologiens

depuis l'origine jusqu'à nos jours

DU MÊME AUTEUR

Jésus, Messie et Fils de Dieu, *d'après les Évangiles synoptiques.* 4e édition. 1 vol. in-12, LXXVIII-510 p. Paris, LETOUZEY ET ANÉ.

L'Origine du Quatrième Évangile. 3e édition. 1 vol. in-12, XI-508 pages. Paris, LETOUZEY ET ANÉ.

Valeur historique du Quatrième Évangile. 2 vol. in-12, XII-650 et 426 pages. Paris, LETOUZEY ET ANÉ.

Évangiles apocryphes et Évangiles canoniques. 2e édition, 1 vol. in-12, 126 pages. Paris, BLOUD ET GAY.

Jésus-Christ. Sa Vie et son Œuvre. *Esquisse des origines chrétiennes précédée d'une Introduction sur la valeur historique des Évangiles.* 6e édition. 1 vol. in-12, 269 pages. Paris, G. BEAUCHESNE.

Christologie. *Commentaire des Propositions* XXVII-XXXVIII *du Décret, du Saint Office « Lamentabili ».* 1 vol. in-12, 120 pages. Paris, G. BEAUCHESNE.

Pourquoi l'on doit être Chrétien ? 12e mille. 1 vol. in-12, 64 p. Paris, G. BEAUCHESNE.

Les Théories de M. Loisy. *Exposé et critique.* 4e édition, 1 vol. in-12, IV-480 pages *(épuisé).*

L'Idée du sacrifice dans la religion chrétienne, *principalement d'après le P. de Condren et M. Olier. Thèse de doctorat en théologie.* 1 vol. in-8°, 440 pages *(épuisé).*

Tous droits réservés. Copyright by Gabriel Beauchesne, 1926.

L'IDÉE

DU

Sacrifice de la Messe

d'après les théologiens

depuis l'origine jusqu'à nos jours

PAR

M. LEPIN

PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE LYON

ALMA COLLEGE
23634
LIBRARY
L657
Alma, California

GABRIEL BEAUCHESNE, ÉDITEUR

A PARIS, RUE DE RENNES, 117

MCMXXVI

4525

Nihil obstat

P. POURRAT,
sup.

Imprimatur :

Lugduni, die 25ª mart. 1925

† JOANNES,
Episc. Hadr. Auxil. Lugd.

PRÉFACE

« Il est de foi que la célébration de l'Eucharistie est un vrai et propre sacrifice ; et dès lors il faut croire que tous les éléments constitutifs du sacrifice en général se trouvent dans celui-ci en particulier. Mais quelles sont les caractéristiques essentielles du sacrifice en général, et comment se trouvent-elles réalisées dans le sacrifice Eucharistique ? La réponse à ces questions ne relève pas également de la foi. »

Ainsi s'exprimait, il y a quelques années, un des théologiens qui ont eu le plus de crédit à Rome, le cardinal Franzelin. « On n'est pas arrivé, répétait-il, à établir sur ce point une doctrine qui s'impose. Le nombre et la divergence des opinions qui ont cours parmi les théologiens catholiques le montrent à l'évidence[1]*. »*

La remarque de Franzelin a été reprise, en termes semblables, par un théologien non moins estimé, le P. H. Hürter. Sous la rubrique : « Théories diverses touchant l'essence du sacrifice de la messe », Hürter se contente d'exposer, les unes à la suite des autres, et en les qualifiant brièvement, ce qu'il appelle les « opinions plus ou moins probables soutenues par de graves théologiens[2]*. »*

*Il faut donc le reconnaître : l'on n'a pu jusqu'ici préciser en quoi consiste proprement le sacrifice Eucharistique. Malgré les nombreux et remarquables travaux accomplis par les théologiens depuis le Moyen Age, et particulièrement depuis le XVI*e *siècle, il n'y a encore sur cette question que des opinions multiples et fort diverses. C'est que, comme Franzelin et Hürter l'ont bien remarqué, on ne s'entend pas d'abord à définir ce qui constitue l'essence du sacrifice en général.*

L'idée de sacrifice, en effet, n'est pas de celles que notre esprit tire

1. J. B. Franzelin, S. J., *Tractatus de SS. Eucharistiae sacramento et sacrificio*, 3ª ed., Romae, 1879, p. 379, 381.

2. H. Hurter, S. J., *Theologiae dogmaticae compendium*, 8ª ed., Œniponte, 1893, nº 414 ; t. III, p. 374, 377.

de lui-même et peut analyser directement. Elle doit se déduire, par voie de raisonnement, des objets concrets que nous savons par la révélation être des sacrifices. Et ces sacrifices, connus comme tels, sont ceux de l'Ancienne Loi, celui de Jésus-Christ en sa vie mortelle, et celui de l'Eucharistie. Mais justement il est fort malaisé de déterminer quel est leur élément commun et en quoi réside essentiellement leur caractère sacrificiel.

Que l'on prenne les sacrifices de l'Ancienne Loi, soit en eux-mêmes, soit en les comparant aux rites païens : ce qu'on y aperçoit de plus frappant, c'est le fait de victimes animales, mises à mort, ou de substances alimentaires, solides ou liquides, apparemment détruites en l'honneur de Dieu. Pour peu qu'on rapproche ce fait de la grande réalité du Christ s'offrant à son Père sur la croix, on est conduit naturellement à penser que le sacrifice a pour raison essentielle un acte d'immolation ou de destruction.

A ce compte, il y aurait nécessairement un acte semblable dans le sacrifice de la Messe. Or il est difficile, pour ne pas dire impossible, de l'y trouver. Faut-il donc croire que, malgré les apparences, l'essence intrinsèque du sacrifice consiste en autre chose que l'acte d'immolation ou de destruction supposé ?

Ce ne pourrait être, semble-t-il, que l'oblation, ou l'offrande de l'hostie à Dieu. Mais on ne saurait identifier purement et simplement sacrifice et oblation. L'oblation paraît bien être le genre, et le sacrifice l'espèce. La Messe ne contient pas seulement une oblation, mais une oblation qui est sacrifice, et il faut toujours en revenir à spécifier ce qui lui donne ce caractère sacrificiel. N'est-on pas ainsi ramené précisément à cet élément d'immolation ou de destruction, qui a paru de prime abord constituer et le sacrifice ancien et le sacrifice terrestre du Christ ?

Tel est, de façon générale, le cercle dans lequel s'est mû de tout temps le raisonnement théologique. La pensée des auteurs a comme oscillé sans cesse entre les deux idées fondamentales d'immolation et d'oblation. Toutes les positions possibles vis-à-vis de ces deux points ont été prises tour à tour. Hypothèses de l'immutation réelle de la victime, de sa destruction équivalente, de son immolation virtuelle, de son immolation mystique ou représentative, se sont partagé les suffrages; avec la théorie de la simple oblation. Formulées avec toute leur ampleur dès le lendemain du Concile de Trente, elles ont continué de se dresser les unes en face des autres au cours des trois derniers siècles, chacune se réclamant successivement de noms illustres. Bellarmin, Suarez,

Vasquez, Lessius, De Lugo, Bossuet ; de nos jours, Franzelin, le cardinal Billot, le P. Hugon, le P. de la Taille : autant de représentants de systèmes très divergents, parfois nettement opposés.

La question ne peut donc se résoudre par un choix fait entre les opinions d'après la valeur respective de leurs garants. Cela est si vrai qu'il est impossible d'invoquer le témoignage d'un théologien de marque en faveur d'une théorie quelconque, sans s'exposer à cette objection immédiate, que des théologiens non moins éminents se sont prononcés pour des théories toutes contraires.

*L'*Ami du Clergé *présentait récemment à ses lecteurs, en un compte-rendu très étudié et fait de main de maître, le* Mysterium fidei *du P. de la Taille. Il le louait comme « une œuvre extrêmement remarquable, que le temps pourrait bien consacrer comme un chef-d'œuvre. » Et néanmoins sa conclusion était, que l'ouvrage, « magnifique exemple de traité systématique », ne pouvait être considéré comme « définitif » : le travail se rangeait « simplement auprès » des œuvres similaires : il ne rendait les autres opinions « ni impossibles ni improbables ». De fait, à l'autorité du R. P. de la Taille, jésuite, professeur à Rome, à l'Université Grégorienne*[1], *l'auteur opposait celle du R. P. Hugon, dominicain, professeur également à Rome, au Collège Angélique*[2].

D'après « le P. de la Taille, disait-il, pour constituer un sacrifice véritable, il suffit de l'oblation rituelle d'une victime immolée et présente ; l'acte d'immolation virtuelle de cette victime n'est pas requis. Pour le P. Hugon, il n'y a pas de véritable sacrifice sans cette immolation virtuelle faite au cours de l'oblation rituelle. Lequel des deux faut-il croire ? Qui nous donnera la véritable définition du sacrifice, qui seule peut trancher un pareil débat, en déterminant ce qui lui est essentiel et ce qui ne l'est pas ? Cette dernière question est débattue depuis qu'il y a des théologiens pour réfléchir sur la Passion et sur la Messe, et l'accord n'est ni fait, ni près de se faire[3]. »

On ne peut cependant se résigner à ce qu'on allègue ainsi perpétuellement le désaccord des théologiens entre eux. Et puisque la valeur des diverses théories en présence est si difficile à apprécier en elles-mêmes, il semble que, pour éclairer la question, un premier travail s'impose : dresser l'inventaire complet, à la fois historique et logique, des opinions.

1. M. DE LA TAILLE, S. J., *Mysterium fidei. De augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento*, 1921.

2. Ed. HUGON, O. P., *La Sainte Eucharistie*, 1915 ; *Tractatus dogmatici*, t. IV, *De Eucharistia*, 1920.

3. *L'Ami du Clergé*, 1er février 1923 ; t. XL, p. 72.

Il y a incontestablement un grand intérêt à établir quand et comment les théories, aujourd'hui en conflit, ont commencé d'être formulées, les phases qui ont marqué leur développement, les circonstances de leur succès ou de leur déclin. Il n'est pas moins utile d'analyser le procédé suivi par chaque auteur, les raisons qu'il a fait valoir en faveur de son hypothèse, les critiques qu'il a adressées aux autres théories, et celles qui ont été faites à son propre système. De ces analyses particulières et de ces vues d'ensemble, de ces plaidoyers personnels et de ces réfutations réciproques, enfin de la mêlée et du choc des opinions, doit forcément jaillir une lumière précieuse sur leur valeur respective. En nous révélant les tendances les plus constantes et les plus profondes de la pensée théologique, le simple exposé de l'histoire, conduit avec méthode, doit indiquer en quel sens il faut s'orienter pour être dans le vrai.

C'est à cette tâche que le présent ouvrage est consacré. On y insistera donc sur la genèse, le développement et le rapport mutuel des théories. On s'efforcera surtout de reconstituer aussi exactement que possible l'état d'esprit et le travail d'idées, propres à chaque auteur.

Cette préoccupation amènera forcément des redites. Dans la période moderne surtout, on voit constamment réapparaître sur la scène théologique, un certain nombre de tendances, de procédés d'argumentation, de systèmes d'explication, toujours les mêmes, qui, malgré des réfutations réitérées, sont sans cesse repris, en termes équivalents, par de nouveaux auteurs. Il faudra cependant se garder de recourir trop vite à des généralisations faciles. L'obstination dans les mêmes façons de penser, la persistance opiniâtre des mêmes discussions, contiennent un enseignement non négligeable. On versera donc au dossier toutes les pièces utiles au procès.

Ainsi la multitude des théologiens apparaîtra comme réunie en une vaste assemblée plénière, une sorte de Concile général, où chacun fera entendre librement sa voix. La sentence définitive résultera du contrôle réciproque des opinions et de leur valeur individuelle jugée à la lumière même de l'histoire.

Pour que le lecteur puisse porter son jugement personnel, on aura soin de lui fournir, aussi largement que possible, les textes originaux. Et ce qui sera mis ainsi sous ses yeux, ce ne seront pas seulement les formules les plus caractéristiques de chaque auteur, mais une véritable anthologie des morceaux les plus importants de la littérature théologique concernant le sacrifice de la Messe.

L'enquête, portée directement sur la pensée des théologiens, du

IX^e siècle à nos jours, ne laissera pas d'atteindre le témoignage de la tradition patristique elle-même. On sait, en effet, que les écrivains ecclésiastiques du IX^e au XII^e siècle, fondateurs ou précurseurs de la théologie de l'École, ont exploité abondamment les Pères connus à leur époque et en ont cité fréquemment les textes principaux, comme point de départ et fondement de leur propre spéculation. En faisant le recueil de ces textes, en analysant méthodiquement leur contenu, on fournira une idée très exacte de la tradition patristique, telle qu'elle a été utilisée par les premiers théologiens, et telle qu'elle a continué pratiquement d'informer l'enseignement de l'École. Car, si le champ de l'ancienne littérature chrétienne s'est depuis lors notablement élargi, la critique moderne n'y a cependant pas découvert de véritable courant traditionnel, autre que celui qui s'est imposé à la première pensée théologique.

Enfin, l'enquête conduira à l'étude du texte même de l'Écriture. Pères et théologiens se sont plu à appuyer leur idée du sacrifice en général sur la description que le Lévitique donne des rites anciens, et leur idée du sacrifice du Christ sur les magnifiques développements que lui consacre en particulier l'Épître aux Hébreux. Le contact pris, au fur et à mesure, avec les interprétations recueillies chez les divers auteurs, préparera très heureusement à l'étude directe qui sera faite du témoignage scripturaire au terme de ce travail.

L'ouvrage paraît sous le même titre, ou à peu près, qu'une Thèse de Doctorat, publiée en 1897 *et aujourd'hui épuisée*[1]. *A la ressemblance du titre correspond, en effet, celle de la doctrine. La même « idée du sacrifice », qui était proposée « principalement d'après le P. de Condren et M. Olier », est maintenant présentée en conclusion d'une histoire générale de la pensée théologique sur le sacrifice de la Messe. Mais il est juste d'observer que, sur ce terrain agrandi, les recherches ont été menées en pleine indépendance vis-à-vis de la thèse précédemment soutenue, et sans parti pris. Le lecteur pourra d'ailleurs les suivre pas à pas, et il sera constamment mis à même de les contrôler. Dans ces conditions, l'on jugera sans doute que l'élargissement de l'enquête devait servir à une plus complète et plus exacte vérification de la thèse.*

Ce travail était en chantier, lorsqu'a paru le Mysterium fidei, *et c'est seulement au moment d'achever sa tâche que l'auteur a pu étudier*

1. *L'Idée du sacrifice dans la religion chrétienne, principalement d'après le P. de Condren et M. Olier. Thèse de doctorat en théologie,* Paris et Lyon, 1897.

de près ce beau livre. Il a été heureux de voir le P. de la Taille approuver si fermement l'idée du sacrifice en général, telle qu'elle avait été exposée en 1897, *et telle que la présente enquête historique continue de la faire valoir. S'il a cru, sur plusieurs autres points, devoir s'écarter des positions prises par le Révérend Père, il n'en tient pas moins à déclarer qu'il lui est grandement redevable pour plus d'une précision que le* Mysterium fidei *lui a permis d'apporter à sa synthèse finale.*

Le vœu de l'auteur serait, qu'après le chef d'œuvre de l'éminent théologien Romain, son ouvrage contribue encore à la juste compréhension, et, comme disaient les anciens, au « digne traitement » du grand Sacrifice de nos autels.

M. L.

PREMIÈRE PARTIE

Des origines de la théologie au Concile de Trente

(IXe-XVIe siècle)

CHAPITRE PREMIER

La première Spéculation théologique

(De Paschase Radbert à Pierre Lombard)

(IX^e-XII^e siècle)

La pensée théologique des huit derniers siècles au sujet du Sacrifice de la Messe se rattache étroitement aux principes posés dès l'origine par deux maîtres, très inégaux de mérite, mais comparables pour l'influence exercée : Pierre Lombard et saint Thomas d'Aquin. Le premier, compilateur méthodique et vulgarisateur exact, dont les *Sentences*, publiées vers 1150, devinrent promptement classiques et le demeurèrent jusqu'au XVI^e siècle. Le second, penseur de génie, dont la *Somme théologique*, parue un siècle plus tard, attendit le XVI^e siècle pour supplanter le Manuel précédent, mais à partir de ce moment devint de plus en plus la norme du théologien et exerça l'influence incomparable que l'on sait.

Une étude de l'idée du sacrifice de la Messe d'après les *Sentences* du Lombard et d'après la *Somme* de saint Thomas occupera forcément une place importante dans l'histoire que nous entreprenons.

Mais il est impossible de comprendre pleinement la pensée de Pierre Lombard et celle de S. Thomas d'Aquin, impossible de saisir l'exacte portée de leurs affirmations et celle de leurs silences ou de leurs réserves sur le sujet qui nous occupe, si l'on n'étudie au préalable avec attention le milieu théologique où ils ont pris naissance. Leur conception du Sacrifice eucharistique, qui servira de guide aux théologiens ultérieurs, dépend elle-même de l'enseignement transmis par l'âge précédent. Elle a ses origines dans la période plus obscure du IX^e au XII^e siècle, où la tradition dogmatique des Pères, combinée avec l'enseignement pratique de la liturgie sacrée, fournit le fond de multiples ouvrages où s'ébau-

cha la première spéculation théologique. A considérer l'histoire de son développement, la théologie de la Messe plonge véritablement ses racines dans cette période primitive qui la rattache directement à la tradition des Pères. C'est donc cette période qu'il nous faut étudier en premier lieu attentivement.

Il serait évidemment fastidieux d'interroger un à un les nombreux écrivains de ces trois siècles. Nous ne pouvons procéder que par synthèse. Le meilleur sera sans doute de présenter d'abord, dans leur ordre chronologique, les témoins qui doivent nous renseigner. Nous exposerons ensuite leur témoignage. Et là il nous faudra commencer par recueillir dans leurs œuvres les textes des Pères dont ils ont subi l'influence. Il nous restera finalement à exposer et à faire valoir leur propre enseignement.

ARTICLE Ier. — LES DOCUMENTS CONCERNANT L'IDÉE DU SACRIFICE DE LA MESSE, DU IXe AU MILIEU DU XIIe SIÈCLE

§ I. — Documents du IXe siècle

Paschase Radbert, Haymon d'Alberstadt, Raban Maur, Ratramne, etc.

C'est au IXe siècle que nous rencontrons les premiers travaux notables qui servent de transition entre l'âge patristique et la théologie scolastique. L'Eucharistie est au premier rang des questions qui occupent alors les esprits.

L'Église possède un rite solennel, qu'elle appelle la Messe, où elle croit que Jésus-Christ, rendu présent avec son Corps et son Sang, sous des apparences de pain et de vin, est offert à Dieu en sacrifice, comme jadis sur le Calvaire. Cette croyance apparaît consignée dans les écrits des Pères, dont on possède, à cette époque, le texte latin. Elle est attestée parallèlement dans les textes liturgiques qui détaillent les prières et les cérémonies du rite sacré.

Le travail qui se fait dans les écoles épiscopales ou monastiques, déjà nombreuses et florissantes, attire particulièrement l'attention sur ces vénérables documents. En même temps, en effet, qu'on y copie les Livres saints, on y transcrit les ouvrages des Pères et l'on forme des recueils de leurs sentences les plus instructives. On s'occupe d'épurer et de coordonner les textes liturgiques, afin d'uniformiser la liturgie elle-même. Ce dernier travail, inauguré sous Pépin le Bref, reçoit de l'impulsion de Charlemagne un

élan tout nouveau, qui contribue puissamment à développer le culte eucharistique.

Charlemagne ne néglige d'ailleurs rien pour stimuler à cet égard le zèle de ses évêques et de ses prêtres. Il n'est pas rare que ses Capitulaires s'occupent de régler, avec la vie des clercs, l'administration de l'Eucharistie et la célébration de la messe[1]. Ces ordonnances impériales se placent généralement à un point de vue pratique. Mais, quand il s'agit de l'Eucharistie, le culte est nécessairement en relation intime avec la foi. Elles nous renseignent donc sur la croyance de l'Église, à cette époque, touchant l'Eucharistie-sacrement et l'Eucharistie-sacrifice.

Il n'y a aucun indice que la question du sacrifice de la messe ait été alors mise en discussion ; tout nous assure, au contraire, que, sur ce point, on s'est tenu à l'enseignement très simple de la tradition, qui affirme la réalité de ce sacrifice, sans déterminer avec précision en quoi il consiste.

Il en va autrement de la question du sacrement : de maints témoignages il ressort qu'on réfléchit sur le dogme fondamental de la présence réelle ; on s'occupe d'en préciser les conditions ; on cherche à y discerner la part de la vérité et celle de la figure.

L'empereur n'hésite pas à soulever lui-même les problèmes auxquels le dogme eucharistique donne lieu, et à guider les esprits dans la controverse. C'est ainsi qu'en 812, il adresse une sorte d'encyclique aux évêques de son empire pour leur soumettre tout un questionnaire auquel ils doivent répondre. Il s'agit d'abord du baptême, de sa raison d'être, de la profession de foi qu'il exige, des cérémonies suivant lesquelles il s'administre. Mais la dernière question posée porte sur l'admission du catéchumène à la communion au Corps et au Sang du Christ[2]. Quelques années avant,

1. En particulier : B. Caroli Magni, *Capitulare ecclesiasticum*, an. 789, nos 6-7, 69-71 (Migne, *P. L.*, **97**, 154-155, 174-177) ; *Statuta salisburgensia*, an. 799, n° 5 (207) ; *Capitulare Aquisgranense*, an. 801, n° 9, 27 (219-220) ; *Capitula excerpta*, an. 802, n° 28, 36 (238) ; *Capitula de doctrina clericorum*, n° 4, 10 (249) ; *Capitula presbyterorum*, n° 7, 9, 11, 13 (295-296) ; *Capitula de presbyteris*, n° 5-9, 16 (325-326).

2. Id., *Epistola* 22 *ad Odilbertum archiepiscopum* [Mediolanensem] (*P. L.*, **98**, 933) ; *Interrogatio Caroli imperatoris*, même lettre adressée *Amalario venerabili episcopo* (*P. L.*, **99**, 892). La dernière question est ainsi conçue : « Cur (catechumenus) corpore et sanguine dominico confirmatur? » — On a plusieurs des réponses faites à ce questionnaire par les évêques consultés : l'une très courte d'un évêque inconnu (*P. L.*, **98**, 938) ; le commencement d'une autre, également anonyme (939-940) ; deux réponses développées en véritables traités : celle de Leidrade, archevêque de Lyon, *Liber de sacramento baptismi ad Carolum magnum imperatorem*, en onze chapitres (*P. L.*, **99**, 853-872) ; le chapitre IX est intitulé : *de corpore dominico ac sanguine* (866-867) ; et celle de Théodulphe, évêque d'Orléans, *De ordine baptismi ad Magnum Senensem liber* (*P. L.*, **105**, 223-240), n. 18 : « Cur corpore et sanguine dominico consummetur ? »

vers 790, paraissaient les livres appelés *Carolins*, écrits sous l'inspiration de l'empereur, sinon de sa main. On y voit l'auteur s'élever contre des gens qui, sous prétexte de relever le culte des images, osent le comparer au culte de l'Eucharistie et le justifier de la même manière, comme si l'Eucharistie contenait seulement une représentation, et non la réalité, du Corps et du Sang du Seigneur[1].

L'exemple de Charlemagne est suivi par ses successeurs[2]. Charles le Chauve, en particulier, fait figure de roi théologien, s'intéressant aux questions qui touchent l'Eucharistie, les proposant à l'étude des religieux les plus compétents de ses monastères, encourageant les écrivains qui lui dédient leurs travaux[3].

C'est dans ce milieu mystique que paraissent au cours du IXe siècle, plusieurs écrits ayant directement pour objet « *le Corps et le Sang du Seigneur* ». Or, bien que le point de vue immédiat auquel se placent ces ouvrages soit celui de l'Eucharistie envisagée comme sacrement[4], nous y trouverons néanmoins des renseignements de valeur sur la question du sacrifice.

Le premier de ces ouvrages, qui fait vraiment époque dans l'histoire de la littérature théologique, est le traité, en vingt-deux chapitres, *De corpore et sanguine Domini*, de **Paschase Radbert** († 851 ou 860), abbé de Corbie, en Picardie[5]. Ce livre, composé en 831, publié, avec quelques additions et une dédicace au roi Charles le Chauve[6], en 844, est la première monographie scientifique qui ait été appliquée à l'étude de l'Eucharistie.

1. Id., *Capitulare de imaginibus*, ou *Libri carolini*, lib. II, c. XXVII (*P. L.*, **98**, 1093). L'ouvrage est dirigé contre le culte des images, dont le IIe Concile de Nicée, VIIe œcuménique, s'est fait récemment (en 787) le défenseur. La comparaison entre l'Eucharistie et les images a été formulée au concile iconoclaste tenu à Constantinople en 753, mais en des termes qui ne correspondent pas à la prétendue citation des Livres carolins. Quant au IIe Concile de Nicée, loin d'approuver cette comparaison, il la combat expressément. Voir, dans Labbe et Cossart, *Sacrosancta concilia*, 1671, t. VII, col. 445-446, la décision du concile iconoclaste, lue par Grégoire, évêque de Néocésarée, et *ibid.*, col. 447-450, sa réfutation par le Concile orthodoxe. Cf. Héfélé, *Histoire des Conciles*, trad. dom Leclercq, 1910, t. III, 697, 1073.

2. Ludovici I et Lotharii *Capitularia*. *Capitularia Aquisgranensia*, an. 825, nº 5 sq. (*P. L.*, **97**, 465 sq.) ; *Capitula excerpta*, an. 826, nº 10 (485) ; *Constitutiones Wormatienses*, an. 829, *Petitio*, nº 13 (616), *De his quæ populo adnuntianda sunt*, nº 9 (618), nº 12 (619). — Amalaire de Metz, vers 823, dédie son ouvrage *De ecclesiasticis officiis* (*P. L.*, **105**, 985) à Louis le Débonnaire : *ad Ludovicum pium imperatorem*.

3. Charles le Chauve reçoit la dédicace de livres de Paschase Radbert et d'Hincmar de Reims. Il donne à Ratramne de Corbie le thème d'un ouvrage. Il appelle l'Irlandais Jean Scot Erigène pour le mettre à la tête de l'École du palais et lui demande d'écrire sur l'Eucharistie.

4. Cf. F. Vernet, *L'Eucharistie du IXe à la fin du XIe siècle*, dans le *Dict. de théol. cath.*, de Vacant, t. V. Paris, 1913, col. 1209-1233.

5. S. Paschasius Radbertus, *De corpore et sanguine Domini* (*P. L.*, **120**, 1267-1350).

6. Id., *ibid.*, *Epistola ad Carolum regem*, (*Ibid.*, 1259-1262).

Les questions auxquelles Paschase s'efforce de répondre sont pour la plupart celles qui seront couramment agitées durant tout le Moyen-Age : Quelle est la part de la figure, et quelle est la part de la vérité dans le mystère eucharistique (c. IV) ? En combien de sens peut se prendre l'expression « Corps du Christ » (c. VII) ? Pourquoi ce mystère est-il célébré avec du pain et du vin (c. X) ? Pourquoi le mélange de l'eau au vin dans le calice (c. XI) ? En quoi la valeur du mystère dépend-elle de la vertu du ministre (c. XII) ? Par quelles paroles s'opère le mystère (c. XV) ? Pourquoi une parcelle du Corps est-elle mêlée au Sang du Christ (c. XIX) ? etc. Toutes questions qui ont rapport au sacrement.

Deux cependant visent d'une façon directe le sacrifice : Quelle relation existe-t-il entre les sacrifices anciens, ou figuratifs, et la célébration du Corps et du Sang du Seigneur (c. V) ? Pourquoi a-t-il été nécessaire que le Christ, immolé une fois réellement, le fût encore quotidiennement sur nos autels (c. IX)[1] ?

En traitant ces diverses questions, Paschase ne fait pas précisément œuvre personnelle, mais il utilise admirablement l'héritage du passé. A Placide, son disciple, auquel l'ouvrage est d'abord adressé, il énumère les grands Docteurs dont il a reproduit ou utilisé les enseignements : « Cyprien, Ambroise, Hilaire, Augustin, Jean (Chrysostome), Jérôme, Grégoire, Isidore, Hésychius et Bède[2] ». Dans les éclaircissements qu'il donne, en particulier, sur le sacrifice, on reconnaît un passage important de Bède le vénérable qu'il reproduit sans indiquer sa source[3]. Ailleurs il résume l'enseignement des Pères, particulièrement de S. Augustin, et d'une façon si heureuse que bientôt les théologiens — nous dirons à la suite de quelles circonstances — citeront telle sentence de Paschase Radbert sur le sacrifice eucharistique comme sentence même du grand évêque d'Hippone[4].

Paschase complète d'ailleurs son information patristique dans une *Lettre* annexée à son grand ouvrage. Un jeune moine, Frudegarde, lui a demandé l'explication de quelques passages de S. Augustin que plusieurs opposent à sa thèse et qui l'impressionnent lui-même. Ce sont des textes où l'illustre Docteur semble dire que c'est seulement par figure qu'on peut parler de la présence

1. ID., *ibid.*, c. V (*Ibid.*, 1280-1281) : « Quid sit inter immolationes veterum figurasque legalium, et inter sacramentum Dominici corporis et sanguinis ? » — c. IX (*Ibid.*, 1293-1303) : « Quid necesse fuerit quod semel gestum est in re, Christum quotidie immolari. Vel quid boni tribuant hæc mysteria digne accipientibus ? »

2. ID., *ibid.*, *Prologus ad Placidium discipulum suum de opere subsequenti.* (*Ibid.*, 1268).

3. ID., *ibid.*, c. IX, n° 2 (*Ibid.*, 1294). Voir plus loin, p. 63.

4. Voir plus loin, p. 47-48.

du Corps et du Sang du Christ dans l'Eucharistie. Une longue réponse de Paschase Radbert s'efforce de mettre la vraie doctrine au point. Parmi ses explications, plusieurs se rapportent assez directement au Sacrifice eucharistique, et sur ce sujet même il cite divers textes importants, que nous reproduirons tout au long, de S. Augustin, de S. Grégoire le Grand, de S. Cyprien et de S. Cyrille[1].

Peu après Paschase Radbert, un moine de Fulda, plus tard évêque d'Alberstadt, **Haymon** († 853), publiait une Lettre dont un fragment a été conservé sous le même titre *De corpore et sanguine Domini*[2]. Haymon s'indigne contre le stupide aveuglement de ceux qui voient des signes dans ce qui est le Corps et le Sang mêmes du Christ ; mais, dans le fragment parvenu jusqu'à nous, il se borne à faire valoir hautement la réalité de la présence sacramentelle, sans toucher à la question du sacrifice[3].

Cependant, une des assertions émises par Paschase Radbert suscite une vive controverse, qui donne lieu à plusieurs autres monographies eucharistiques. Paschase a affirmé que le Corps du Christ, présent dans le sacrement, est identiquement le même que celui qui est né de la Vierge, qui a souffert et qui est ressuscité. Cette doctrine n'est certes pas nouvelle ; mais, alors que les Pères l'ont indiquée d'un mot et comme en passant, le moine de Corbie l'a si fortement soulignée, il en a fait une thèse si fondamentale, que plusieurs voient là une exagération de doctrine.

Raban Maur († 856), abbé de Fulda et archevêque de Mayence, entreprend de réfuter Paschase dans une Lettre à Égil, abbé de Prum, lettre qui nous est parvenue sous la forme d'un petit traité *De corpore et sanguine Domini adversus Ratpertum*[4]. Raban reproche à Paschase d'avoir affirmé d'une façon absolue l'identité du Corps eucharistique avec le Corps né de la Vierge[5]. Mais à ce premier

1. Id., *Epistola de corpore et sanguine Domini, ad Frudegardum* (*Ibid.*, 1351-1366). — Il faut y joindre un texte d'Eusèbe d'Emèse (en réalité Fauste de Riez), mais dont Paschase cite seulement la partie qui concerne la consécration sacramentelle. Voir plus loin, p. 45-46.

2. Haymo, Halberstatensis episcopus, *De corpore et sanguine Domini*, publié d'abord par le bénédictin D'Achery, dans son *Spicilegium veterum aliquot scriptorum*, Parisiis, 1655, xii, 27-30. — *P. L.*, **118**, 815-818.

3. Haymon utilise librement le texte d'Eusèbe d'Emèse (Fauste de Riez), sans donner de référence, et pour la partie seulement qui intéresse la consécration.

4. B. Rabanus Maurus, *Epistola III ad Egilem Prumiensem abbatem, De corpore et sanguine Domini adversus Ratpertum* (*P. L.*, **112**, 1510-1518).

5. A la doctrine que Paschase a appuyée sur l'autorité de S. Ambroise, Raban prétend opposer l'enseignement de S. Augustin. Chose étonnante, il cite, comme expression de

reproche il en joint un autre qui nous intéresse particulièrement. A l'en croire, Radbert aurait enseigné qu'autant de fois le mystère eucharistique se célèbre, autant de fois le Christ endure la Passion. Rien de semblable ne se trouve dans l'œuvre de Paschase : Raban a dû déduire la chose du fait que le Corps eucharistique du Christ a été identifié au Corps qui a souffert sur la Croix. Mais cela amène notre auteur à exprimer sa propre pensée au sujet du sacrifice eucharistique. Elle n'est pas sans intérêt, et s'accorde d'ailleurs, nous le verrons, avec celle-là même de Paschase.

La controverse suscitée autour des thèses de Paschase semble avoir pénétré jusque dans la cour royale de France. En publiant son livre, Paschase Radbert l'a dédié au roi Charles le Chauve, monté sur le trône depuis quatre ans. Le prince demande à **Ratramne** († 868), moine du même monastère de Corbie, l'éclaircissement de plusieurs points discutés. A cette demande, Ratramne écrit, vers 859, un ouvrage qui porte également pour titre : *De corpore et sanguine Domini*. Il se propose d'y répondre à ces deux questions : 1° La communion eucharistique au Corps et au Sang du Christ a-t-elle lieu *in mysterio* ou *in veritate*, c'est-à-dire renferme-t-elle un mystère perceptible seulement à la foi, ou bien une réalité sensible, exempte de tout voile[1] ? 2° Avons-nous dans l'Eucharistie « le même corps qui est né de la Vierge Marie, qui est mort, a souffert, et, étant ressuscité et monté aux cieux, est assis à la droite du Père[2] ? »

La seconde question vise directement la position prise par Paschase, et elle est résolue dans un sens opposé à sa thèse[3]. La première se rapporte à certaines opinions singulières, avec lesquelles Paschase n'a rien de commun, et qui ont exagéré le réalisme eucharistique au point de prétendre que le Corps du Christ, et non seulement son espèce sacramentelle, se trouve rompu à la fraction de l'hostie[4]. Ratramne s'attache à montrer que l'Eucharistie est

la doctrine d'Augustin, plusieurs passages considérables de l'ouvrage même de Paschase et contenant la pensée propre de Paschase. D'où un problème de critique littéraire fort singulier, qui nous occupera en son temps. Ci-après, p. 49 et Appendice.

1. RATRAMNUS, Corbeiensis monachus, *De corpore et sanguine Domini liber*, n° 1-49. — *P. L.*, **121**, 125-147.

2. ID., *ibid.*, n° 50-102. — *Ibid.*, 147-170.

3. Même sur ce point, l'opposition entre les deux auteurs est loin d'être radicale. La distinction soulignée par Ratramne entre le Corps historique, visible, palpable, mortel, et le Corps eucharistique, invisible, impalpable, spirituel, est exactement dans l'esprit de son devancier. Paschase n'a jamais soutenu l'identité au sens absolu que Ratramne réprouve : en affirmant l'identité réelle, il a eu soin de lui adjoindre un mode d'être différent.

4. Cf. MABILLON, *Analecta vetera*, Parisiis, 1685, t. III, p. 442. L'apologie est repro-

figure, d'abord en ce que le Corps et le Sang du Christ sont rendus présents sous le sacrement du pain et du vin, mais aussi en ce que l'immolation de la croix n'est que représentée par un signe sensible. Sur ce dernier aspect, qui touche à la question du sacrifice, Ratramne s'exprime exactement comme Paschase Radbert, en reproduisant le texte important de S. Augustin, déjà cité par lui, et en y joignant un autre de S. Isidore de Séville[1].

Malgré certaines formules un peu osées, qui demandent une interprétation bienveillante, Ratramne n'a pas contesté la réalité substantielle du Corps et du Sang du Christ présents sous le sacrement. Plus hardi semble avoir été, vers la même époque (entre 851 et 860) **Jean Scot Erigène,** ou Eriugène. D'origine probablement irlandaise, appelé en France par Charles le Chauve pour être à la tête de l'École du Palais, Scot Erigène s'occupe de l'Eucharistie dans un ouvrage aujourd'hui perdu, où des expressions ambiguës et dangereuses ont paru en contradiction avec le dogme de la présence réelle[2].

Contre ce qu'il appelle « les inepties de Jean Scot », **Adrevald,** moine de Fleury (vers 878), écrit un nouveau traité sur *le Corps et le Sang du Christ.* La partie qui en a été publiée se compose de sentences de Pères, parmi lesquelles figure un texte remarquable de S. Grégoire, qui a trait au sacrifice eucharistique[3].

Ces cinq traités, consacrés au Corps et au Sang du Seigneur, plus spécialement ceux de Paschase Radbert et de Ratramne, constituent notre principale source d'information sur la conception du Sacrifice eucharistique au IX^e^ siècle. D'autres ouvrages, de genre varié, nous fourniront des renseignements complémentaires.

Ce sont certains commentaires de Livres Saints où la question du Sacrifice de l'autel se trouve touchée, à propos soit de l'institution de l'Eucharistie, soit du Sacerdoce souverain du Christ. Tel, le commentaire de **Paschase Radbert** et celui de **Christian**

duite par Jacques BOILEAU, théologien de Paris, dans ses annotations à l'ouvrage de Ratramne, qu'il publie en 1712 en le vengeant de « tout soupçon de nouveauté ou d'hérésie calviniste » contre la dissertation du R. P. J. Harduin, S. J. (Paris, 1689).

1. Voir ci-après, p. 39 et 69.

2. D'après BÉRENGER de Tours, *Epistola ad Richardum*, dans d'Achéry, *Spicilegium*, Lutetiæ Parisiorum, 1657, t. II, p. 510, Jean Scot Erigène écrivit sur l'Eucharistie à la demande de Charles le Chauve. — Cf. F. VERNET, art. *Erigène*, dans le *Dict. de théologie catholique*, t. V, 1913, col. 405-406, 419.

3. ADREVALDUS, Floriacensis monachus, *De Corpore et Sanguine Christi contra ineptias Joannis Scoti*, publié par d'Achéry, dans son *Spicilegium*, t. I, p. 150 (*P. L.*, **124**, 947-954). Texte de S. Grégoire cité col. 952.

Druthmar († 851) sur l'Évangile de S. Matthieu ; celui d'**Alcuin** († 804) sur l'Épître aux Hébreux ; ceux de **Raban Maur** († 856), et pareillement de **Rémi d'Auxerre** (pseudo-Haymon) († 908), tant sur l'Épître aux Hébreux que sur la Ire Epître aux Corinthiens[1].

Ce sont aussi les écrits qui se rattachent au grand mouvement de réforme liturgique et disciplinaire inauguré par Alcuin, sous l'impulsion de Charlemagne. **Amalaire de Metz** († 837) publie vers 823 ses quatre livres *De ecclesiasticis officiis*, où il commente, en particulier, les prières du canon de la messe par rapport à la vie terrestre et à la passion du Sauveur[2]. **S. Agobard** († 840) et le diacre **Florus** († 860), de Lyon, s'élèvent vivement contre l'allégorisme excessif d'Amalaire. Florus commente à son tour notre sacrifice, d'une manière plus sobre et remarquable, dans son *De expositione missæ*. **Raban Maur** († 856) consacre au même sujet un chapitre de son *De clericorum institutione*. **Walafried Strabon**, moine de Fulda († 849) touche à la question du sacrifice de la nouvelle Loi dans son traité *De rebus ecclesiasticis*. **Hincmar de Reims** († 882) publie divers opuscules où il s'explique pareillement sur la question de l'Eucharistie et du sacrifice de l'autel, en utilisant en partie le traité de Florus[3].

Enfin, l'étude de la messe entre pour une part importante dans la composition de deux ouvrages qui nous ont été transmis à tort sous le nom d'Alcuin : le *De divinis officiis*, compilation du Xe

1. Paschasius Radbertus, *Expositio in Evangelium Matthæi*, lib. XII, in cap. XXVI (*P. L.*, **120**, 892, 894). — Christianus Druthmarus, Corbeiensis monachus, *Expositio in Matthæum evangelistam*, cap. *In passionem dominicam* (*P. L.*, **106**, 1476). — B. Flacci Albini, seu Alcuini, abbatis, *Expositio in Epistolam S. Pauli ad Hebræos*, c. VIII, X (*P. L.*, **100**, 1068, 1077). — Rabanus Maurus, *Enarrationes in Epistolas Beati Pauli*, lib. XXVII, *Expositio in Epistolam ad Hebræos*, c. VII, X (*P. L.*, **112**, 764, 780) ; *In Epist. I ad Cor.*, c. XI (*ibid.*, 103). — Pseudo-Haimo (en réalité Remigius Antissiodorensis), *In Divi Pauli Epistolas expositio, In Epist. ad Hebræos*, c. VIII, X (*P. L.*, **117**, 874, 889) ; *In Epist. I ad Cor.*, c. V, XI (*ibid.*, 537, 572-573).

2. Symphosius Amalarius, presbyter Metensis et chorepiscopus, *De ecclesiasticis officiis libri IV ad Ludovicum pium imperatorem* (*P. L.*, **105**, 985-1242), surtout lib. III, c. XIX, XXIV-XXVI (*Ibid.*, 1131, 1140-1144).

3. S. Agobardus, archiepiscopus Lugdunensis, *Contra libros quatuor Amalarii abbatis*, n° 13 (*P. L.*, **104**, 347). — Florus, diaconus Lugdunensis, *Adversus Amalarium, Opusculum II*, c. XIV, XVI (*P. L.*, **119**, 90, 91) ; *De expositione missæ*, n° 4, 63-67, 72 (*ibid.*, 20, 54-59, 63). — Rabanus Maurus, *De clericorum institutione*, lib. I, c. XXXI, *De sacramento Corporis et Sanguinis Domini* ; c. XXXII : *De officio missæ* (*P. L.*, **107**, 316, 320 ; 321, 322). — Walafridus Strabus, *De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis*, c. XVI-XXIV (*P. L.*, **114**, 936-952). — Hincmarus, Rhemensis archiepiscopus, *Explanatio in ferculum Salomonis* (*P. L.*, **125**, 827) ; *Opuscularia, II, De cavendis vitiis et virtutibus exercendis, ad Carolum Calvum regem*, c. VIII (*ibid.*, 912), c. IX (*ibid.*, 915, reproduction du passage du livre précédent : 827) ; c. IX (*ibid.*, 919, emprunt à Florus, *De expositione missæ*, **119**, 54).

et peut être du XI^e siècle, mais dans laquelle se trouve inséré tout un commentaire de la messe que l'on attribue à **Rémi d'Auxerre** († 908) et qui est lui-même un simple abrégé du *De expositione missæ* de Florus ; d'autre part, la *Confessio fidei* qui paraît contemporaine de Rémi d'Auxerre, peut être un peu plus ancienne, mais est en tout cas postérieure à Florus, qu'elle exploite, elle aussi, visiblement[1].

Plusieurs de ces écrivains font valoir les textes patristiques qu'ils connaissent le mieux sur la question du sacrifice de la messe. Deux de ces textes sont de première importance. L'un, de S. Jean Chrysostome, est cité au long par Alcuin dans son Commentaire de l'Épître aux Hébreux, et reproduit par Raban Maur et Rémi d'Auxerre. L'autre est de S. Grégoire le Grand : nous l'avons déjà rencontré chez Adrevald de Fleury ; il est présenté également par Florus dans son Explication de la Messe, repris par l'auteur de la *Confessio fidei*, puis par Rémi d'Auxerre, dans l'opuscule qui fait actuellement partie de la compilation du *De divinis officiis*.

Signalons, pour simple mémoire, la fameuse collection de Décrétales, publiée sous le nom supposé d'Isidore[2] vers 850. Le caractère apocryphe des pièces, attribuées dans ce document aux papes des premiers siècles, sera plus tard universellement reconnu ; mais l'ouvrage exerce durant le Moyen-Age une influence incontestable. Il nous intéresse en ce qu'il représente le premier modèle de ces collections canoniques qui joueront bientôt un si grand rôle dans la documentation, même patristique, des théologiens.

1. FLACCI ALBINI, *Opera supposita. Liber De divinis officiis*, c. XL, *De celebratione missæ et ejus significatione* (*P. L.*, **101**, 1246, 1261-1263). — ID., *Opera dubia. Confessio fidei*, pars IV, *De Corpore et Sanguine Domini, ac de propriis delictis* (*ibid.*, 1087-1091). Ce dernier ouvrage a été édité en 1656, d'après un manuscrit ancien, paraissant du IX^e siècle, par P.-F. CHIFFLET, S. J., *Opuscula scriptorum veterum de Fide catholica*, Divione, 1656. L'éditeur ne l'attribuait à Alcuin qu'avec une certaine hésitation. Dom Mabillon, reprenant l'étude du manuscrit et du texte, aboutit à ces conclusions que le manuscrit est incontestablement antérieur au X^e siècle et que l'écrit peut fort bien remonter au temps de Charlemagne et être l'œuvre d'Alcuin : *De Confessione fidei, id est de ejus antiquitate et auctore Disquisitio* (*P. L., ibid.*, 1003-1023). Dom CABROL, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, art. *Alcuin*, t. I, 1907, col. 1087, trouve que Mabillon « donne de très bonnes raisons qui rendent au moins vraisemblable l'attribution à Alcuin. » Cette conclusion est adoptée par P. MONCELLE, dans le *Dict. d'hist. et de géographie ecclésiastiques*, art. *Alcuin*, t. II, 1912, col. 36. Il semble bien cependant que cette opinion soit insoutenable. Que l'on compare les n^os 1-7 de la *Confessio fidei* aux n^os 58-67 du *De expositione missæ*, et plus spécialement le n° 2 aux n^os 58-59, 66, et le n° 5 au n° 62, il paraît évident que c'est l'auteur de la *Confessio fidei* qui copie Florus, et non l'inverse.

2. ISIDORUS MERCATOR, *Collectio decretalium. P. L.*, **130**, 2-1178.

§ II. — Documents du Xe siècle

Hériger de Lobbes, etc.

Le Xe siècle est beaucoup moins riche en documents. A peine y trouvons-nous trois Traités consacrés au Corps et au Sang du Seigneur.

Deux sont du milieu de ce Xe siècle et demandent une brève mention. Celui de **Gézon,** abbé de Tortone en Ligurie (vers 950) vaut surtout par le traité de Paschase Radbert qu'il reproduit presque en entier ; ailleurs il exploite le texte de S. Grégoire, que nous venons de trouver cité chez Florus, et, sous le nom de S. Basile, un passage du *De sacerdotio* de S. Jean Chrysostome[1].

L'écrit de **Rathier,** évêque de Vérone († 974), est une simple Lettre, importante pour ce qu'elle affirme au sujet de la transsubstantiation, mais n'offrant aucune donnée sur la question du sacrifice. En revanche, un autre ouvrage de Rathier, *Excerptum ex Dialogo confessionali*, contient en appendice tout l'ouvrage de Paschase Radbert, reproduit déjà par Gézon de Tortone[2].

Le troisième ouvrage appartient aux dernières années du IXe siècle et offre un intérêt spécial, à raison de sa richesse en citations patristiques. Quelques critiques l'ont attribué à Gerbert, moine bénédictin d'Aurillac, devenu pape sous le nom de Silvestre II († 1003). Le plus grand nombre, à la suite de Mabillon, en font honneur à un contemporain de Gerbert, comme lui Bénédictin, savoir **Hériger,** abbé du monastère de Lobbes († 1007). Nous le citerons sous ce nom[3].

1. GEZO, abbas Dertonensis, *Liber de corpore et sanguine Christi*, en soixante-dix chapitres. Le traité de Paschase forme les chapitres XIV-XXXV. La citation de S. Grégoire est au chapitre LIII, intitulé : « Quibus immolatio Domini corporis mortuis prosit. » (*P. L.*, **137**, 400).

2. RATHERIUS, episcopus Veronensis, *Epistola I*, ad Patricum, *De corpore et sanguine Domini* (**136**, 643-648). — ID., *Excerptum ex dialogo confessionali*, n° 42. A la fin, Rathier annonce qu'il va reproduire « quædam excerpta ex opusculis super hoc cujusdam Paschasii Radberti ». En réalité, c'est tout le traité de Paschase Radbert (*Ibid.*, 444).

3. L'écrit fut publié pour la première fois par le jésuite CELLOT, comme ouvrage d'un anonyme, dans l'appendice de l'*Historia Gotteschalci*, Parisiis, 1655. MABILLON, *Acta ordinis S. Benedicti*, t. VI, p. XXII-XXIII, le mit au nom d'Hériger de Lobbes. B. PEZ, *Thesaurus anecdotorum novissimus*, Augustæ-Vind., 1721, t. I, pars 2, col. 131, l'attribua à Gerbert. C'est sous ce nom qu'il figure dans MIGNE : *Gerberti, postmodum Silvestri II Papæ, libellus de Corpore et sanguine Domini*, *P. L.*, **139**, 178-188, précédé de la Dissertation de Pez, 177-178. H. HURTER, *Nomenclator literarius theologiæ catholicæ*, 3e édit. Œniponte, 1903, col. 942 et 961, tout en montrant les avis des savants partagés, semble tenir pour Gerbert. Plus récemment, Dom G. MORIN, *Revue bénédictine*, Maredsous, 1908, t. XXV, p. 1-18, concluait, après un nouvel examen, en faveur de l'attribution à Hériger.

Le nouveau traité *De corpore et sanguine Domini* se rattache à la controverse suscitée autour du livre de Paschase Radbert. Hériger de Lobbes s'efforce de montrer qu'entre Paschase et ses contradicteurs il n'y a qu'une divergence très secondaire. Les textes des Pères sur lesquels s'appuie Paschase, et ceux que Raban Maur et Ratramne ont prétendu lui opposer, se concilient au fond parfaitement, car c'est un fait que l'Eucharistie est tout à la fois vérité et figure.

Hériger verse au débat un grand nombre de textes, les uns déjà connus, d'autres nouveaux. La plupart intéressent directement la question de la consécration ou de la présence réelle. Plusieurs cependant ont trait au sacrifice de l'autel. A côté d'un texte de S. Cyrille, d'un fragment soi-disant de S. Basile (en réalité de S. Jean Chrysostome), d'un autre fragment du grand texte de S. Grégoire que nous connaissons déjà par Adrevald de Fleury, le diacre Florus et Gézon de Tortone, c'est le texte, également fondamental, de Fauste de Riez (sous le nom d'Eusèbe d'Émèse) dont Paschase Radbert et Haymon n'ont cité que la partie relative à la consécration.

Il ne semble pas que ces renseignements soient complétés par aucun autre écrit resté de cette époque. Les Sermons d'**Abbon de S. Germain** († 923) pour le Jeudi Saint ne touchent qu'à l'institution du sacrement de l'Eucharistie. Dans les deux livres que **Réginon** († 915) abbé de Prum (Ardennes), publie sur les divers points de la discipline ecclésiastique, on trouve un certain nombre de chapitres où il est question du sacrifice de la messe, mais à un point de vue surtout pratique[1].

L'ouvrage de Réginon de Prum mérite cependant d'être particulièrement signalé. Il apporte à l'œuvre du pseudo-Isidore un perfectionnement notable. Ce n'est plus un simple recueil de décrets disciplinaires : aux canons de conciles, aux ordonnances de papes, il joint des textes de Pères. Par là il fraie directement la voie à Burchard de Worms, que nous allons rencontrer au siècle suivant, et par lui à Yves de Chartres et à Gratien, dont les ouvrages offriront aux théologiens une collection si précieuse d' « autorités » pour l'étude dogmatique du sacrement et du sacrifice de l'Eucharistie.

1. ABBO, Sangermanensis monachus, *Sermones* I, *In Cœna Domini* ; II, *De Cœna Domini et de multis sacramentis ejusdem diei* (*P. L.*, **132**, 763-768). — REGINO, Prumiensis abbas, *De ecclesiasticis disciplinis et religione christiana*, lib. I, c. LX-LXX, CLXXXVI-CXCVII, CCCXXXIX-CCCXL (*Ibid.*, 203-206, 224-227, 257-258).

§ III. — Documents du XI^e siècle

Durand de Troarn, Lanfranc, Guitmond d'Aversa, Alger de Liège, etc.

De Paschase Radbert à Hériger de Lobbes, les études eucharistiques se sont concentrées sur le mélange de réalité et de figure que présente l'Eucharistie. Les uns ont appuyé sur l'identité du Corps eucharistique du Christ avec son Corps historique ; les autres ont insisté plutôt sur le caractère figuratif du sacrement ; mais la question plus fondamentale de la réalité de la présence du Christ sur l'autel est demeurée, si l'on fait abstraction des élucubrations de Scot Érigène combattues par Adrévald de Fleury, hors de discussion[1].

Voici que la question de l'Eucharistie prend un renouveau d'actualité, et la scène change.

Au seuil du XI^e siècle, un mouvement hérétique agite la France, paraissant venir d'Italie, peut-être originairement de Bulgarie, et se rattachant au vieux manichéisme, que l'on sait dérivé lui-même du dualisme persan. Ces néo-manichéens se donnent le nom de *Cathares* (καθαρός), « les purs ». Bientôt ils recevront celui d'*Albigeois*. Couramment, à cette époque, on les désigne comme « *les hérétiques* » tout court[2].

D'après les Cathares, l'Église est déchue de sa pureté primitive. Ses dogmes, comme sa morale, sont altérés. La justification par les œuvres, le baptême, la pénitence, l'eucharistie, le purgatoire, l'invocation des saints, le culte des images : autant de croyances ou de pratiques qu'il faut rejeter. Les Cathares se montrent, à cet égard, précurseurs des protestants. En ce qui regarde l'Eucharistie, ils nient expressément la présence réelle et concluent à la destruction soit des églises où l'on ne peut dire que Dieu ait son habitation spéciale, soit des autels, où il est avéré qu'il n'y a pas de sacrifice réellement offert.

Raoul Glaber († 1050)[3] parle d'un groupe de ces hérétiques, exécutés à Orléans en 1022. Un levain de la même hérésie fermentait encore peu après dans l'Artois. Gérard, évêque de Cambrai

1. Cf. P. BATIFFOL, *Etudes d'histoire et de théologie positive*, 2^e série, *L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, 3^e éd., Paris, 1906, p. 339-341. — F. VERNET, art. *Eucharistie du IX^e siècle à la fin du XI^e siècle*, dans le *Dict. de théologie catholique*, t. V, Paris, 1913, col. 1222.

2. Cf. F. VERNET, art. *Albigeois*, dans le *Dict. de théologie catholique*, t. I, Paris, 1903, col. 677.

3. RODULPHUS GLABER, Cluniacensis monachus († 1050), *Historiarum sui temporis libri quinque*, l. III, c. VIII (*P. L.*, **142**, 659).

et d'Arras, fait rechercher les sectaires et les interroge. Il tient, en 1025, dans la cathédrale d'Arras, un synode, où il les fait comparaître, et dont il adresse les actes à un prélat, probablement Renaud, évêque de Liège, qu'il veut prévenir contre les artifices de ces hérétiques.

Les actes du synode d'Arras exposent la doctrine de l'Église sur quatre points principaux : le baptême, le Corps et le Sang du Seigneur, l'église ou maison de Dieu, et le saint autel. L'Eucharistie y est donc envisagée comme sacrement et comme sacrifice. A ce dernier point de vue, au milieu de plusieurs développements assez riches, on trouve utilisé le texte de S. Isidore, déjà produit par Raban Maur et Ratramne, et un nouveau texte intéressant, quoique d'importance secondaire, de « l'apôtre S. André », c'est-à-dire des Actes apocryphes de son martyre[1].

Quelques années se passent. Vers 1047, apparaît une hérésie plus subtile, appliquée expressément à l'Eucharistie. C'est le moment où **Bérenger** († 1088), écolâtre de Tours et archidiacre d'Angers, commence à dogmatiser en public. Entre autres nouveautés suspectes, Bérenger enseigne qu' « à la messe le pain et le vin ne sont pas vraiment ni essentiellement, mais seulement d'une façon figurative, changés au Corps et au Sang du Seigneur[2]. » Cette erreur, qui attaque directement le dogme de la transsubstantiation, tend à ruiner du même coup la vérité du sacrifice de la messe. D'après le novateur, « le pain et le vin subsistent après la consécration comme ils existaient avant. Ils sont appelés chair et sang du Seigneur, parce que, célébrés dans l'Église en mémoire de la Chair crucifiée et du Sang répandu, ils nous rappellent le souvenir de la passion du Seigneur, et, en le rappelant, nous invitent à crucifier incessamment notre propre chair avec ses vices et ses convoitises[3]. »

Condamnée par de nombreux conciles, tenus de 1050 à 1080, soit en France, soit à Rome[4], la doctrine de Bérenger donne lieu à de nombreuses réfutations, qui, tout en visant plus spécialement la présence sacramentelle, fournissent néanmoins des témoignages plus ou moins considérables au sujet du sacrifice.

1. GERARDUS I, Cameracensis episcopus, *Acta Synodi Atrebatensis in Manichæos*, c. II, *De corpore et sanguine Domini*, c. IV, *De sacro altari* (*P. L.*, **142**, 1278-1281 ; 1287).

2. BERNOLDUS Constantiensis, *De Berengarii damnatione multiplici* (*P. L.*, **148**, 1453).

3. Cité par LANFRANC, *De corpore et sanguine Domini*, c. XXII (*P. L.*, **150**, 440).

4. Voyez F. VERNET, art. *Bérenger de Tours*, dans *Dict. de théologie catholique* de VACANT, t. II, Paris, 1905, col. 724-725.

Quelques-unes de ces réfutations sont brèves et pauvres en renseignements. Signalons le traité *De corpore et sanguine Christi* de **Hugues de Breteuil** († 1051), évêque de Langres, un des premiers à s'élever contre l'archidiacre d'Angers, autrefois son ami. — Un condisciple de Bérenger à l'école de Fulbert de Chartres, **Adelmann de Liège,** évêque de Brescia († 1062), adresse à l'hérétique une très belle lettre *De Eucharistiæ sacramento,* où il déploie toute la tendresse de son amitié et tout le zèle de sa foi pour essayer de le ramener à l'unité de l'Église. — **Wolphelme,** abbé de Brunwiller près de Cologne († 1091) écrit à Meginhard *De sacramento eucharistiæ* contre les mêmes erreurs. — C'est au roi de France Henri I^er que **Déoduin** († 1075), évêque de Liège, écrit une lettre *De corpore et sanguine Domini,* où il établit le dogme catholique contre Bérenger de Tours, et son disciple Bruno, évêque d'Angers, qui avait un moment approuvé les erreurs de son maître. — Enfin un moine de Cluny, qui ira plus tard prêcher la foi aux mahométans d'Espagne, **S. Anastase** († 1086), réfute le novateur dans une lettre à l'abbé Gérald *De veritate corporis et sanguinis Christi Domini*[1].

Beaucoup plus importantes, et aussi plus riches en renseignements sur la question qui nous occupe, sont les réfutations de Durand de Troarn, de Lanfranc, de Guitmond d'Aversa, et d'Alger de Liège.

Le livre de **Durand** († 1088), abbé Bénédictin de Troarn (diocèse de Bayeux), date des environs de 1058. Il est intitulé : *De corpore et sanguine Domini,* et divisé en neuf parties, dont huit dogmatiques et la neuvième historique. C'est un ouvrage diffus, mais érudit, contenant une riche documentation patristique. Sous les noms de S. Augustin, de S. Ambroise, de S. Grégoire, de S. Cyrille, de Jean et Basile (en réalité S. Jean Chrysostome), d'Eusèbe d'Émèse (Fauste de Riez), de Bède le Vénérable, il cite des témoignages importants, déjà connus pour la plupart, sur le sacrifice de l'Eucharistie, mémorial de l'immolation de la croix,

1. HUGO, Lingonensis Ecclesiæ episcopus, *Tractatus de corpore et sanguine Christi contra Berengarium* (*P. L.*, **142**, 1321-1331). — ADELMANNUS, Brixiensis episcopus, *De eucharistiæ sacramento ad Berengarium epistola* (*P. L.*, **143**, 1289-1301). — B. WOLPHELMUS BRUNWILLERENSIS, *Epistola de sacramento eucharistiæ, contra errores Berengarii,* dans la *Vita B. Wolphelmi* par Conrad, moine du même monastère et son disciple, n° 11 (*P. L.*, **154**, 414). — DEODUINUS Leodiensis, *Ad Henricum regem contra Brunonem et Berengarium epistola, De corpore et sanguine Domini* (*P. L.*, **146**, 1439-1442). — S. ANASTASIUS, monachus et eremita, *Epistola ad Geraldum abbatem, De veritate corporis et sanguinis Christi Domini* (*P. L.*, **149**, 433-436).

et il les accompagne de commentaires souvent dignes d'être relevés[1].

Aussi riche, et plus serré, plus pressant, est le traité *De corpore et sanguine Domini*, composé entre 1063 et 1070 par **Lanfranc** († 1089), d'abord moine Bénédictin à l'abbaye du Bec (Normandie), conseiller de Guillaume, duc de Normandie, qui le place à la tête du monastère de S^t^-Étienne de Caen, enfin, après le couronnement de Guillaume comme roi d'Angleterre, élevé par ce prince sur le siège archiépiscopal de Cantorbéry. Dans cet ouvrage, divisé en vingt-trois chapitres, Lanfranc procède méthodiquement : il commence par reproduire l'énoncé même des assertions de Bérenger ; il les discute ensuite avec vigueur et précision. Les textes de Pères, illustrant les principaux aspects du Sacrifice eucharistique, sont moins nombreux sous sa plume que sous celle de Durand de Troarn ; mais il met en meilleur valeur les principaux d'entre eux : témoignages de S. Augustin, de S. Grégoire, de S. Ambroise. Son propre commentaire est si digne d'attention que plusieurs de ses développements vont, avec celui de Paschase Radbert dont nous avons parlé, passer dans la tradition théologique sous le nom même de S. Augustin[2].

L'ouvrage de **Guitmond** d'Aversa († 1095,) *De corporis et sanguinis Jesu Christi veritate in Eucharistia*, est écrit vers 1075, donc peu après celui de Lanfranc. D'abord moine Bénédictin de La Croix Saint-Leufroi, au diocèse d'Évreux, Guitmond suit les leçons de Lanfranc à l'abbaye du Bec, où il est condisciple de S. Anselme. Guillaume I^er^ essayera bientôt de l'emmener avec lui en Angleterre et de le faire évêque : Guitmond s'y refusera, mais devra accepter d'être nommé par le pape Urbain II (après 1088), évêque d'Aversa, en Apulie (royaume de Naples). C'est probablement à La Croix-Saint-Leufroi (1073-1085), qu'il compose sous forme de dialogue, en un style clair et nerveux, l'ouvrage en trois livres où il réfute Bérenger. Aux citations faites par Lanfranc, de S. Augustin, de S. Grégoire et de S. Ambroise, il joint celles, déjà connues, du pseudo-Eusèbe d'Émèse. Sa doctrine personnelle sur le sacrifice eucharistique est moins abondante :

1. Domnus DURANDUS, abbas Troarnensis, *Liber de corpore et sanguine Christi contra Berengarium et ejus sectatores* (*P. L.*, **149**, 1375-1424). Surtout : Pars II, n° 2 ; pars III, n° 4 ; pars V, n° 11 ; pars VI, n° 19 ; pars VII, n° 24-26 (*Ibid.*, 1379, 1381, 1392, 1403-1404, 1414-1418). — Cf. R. HEURTEVENT, *Durand de Troarn et les Origines de l'hérésie bérengarienne*. Paris, 1912.

2. Beati LANFRANCI, Cantuariensis archiepiscopi, *De corpore et sanguine Domini adversus Berengarium Turonensem liber* (*P. L.*, **150**, 407-442). Surtout : c. XIII-XV, XIX-XX, XXII (*Ibid.*, 422-425, 434-437, 440).

elle n'en est pas moins remarquable, par la façon nette et expressive dont elle est formulée[1].

Bien que postérieur d'une trentaine d'années et appartenant déjà au début du siècle suivant, l'ouvrage d'**Alger** de Liège († 1130), doit être rapproché des précédents, comme se rattachant, lui aussi, à la controverse bérengérienne. Chanoine et écolâtre de l'église cathédrale de Liège, Alger compose son *De sacramentis corporis et sanguinis Dominici*, avant d'entrer, en 1120, à l'abbaye Bénédictine de Cluny. L'ouvrage déborde les questions débattues dans la controverse avec Bérenger. C'est un véritable traité, en trois livres, de toute la matière eucharistique, envisagée aux divers points de vue qui occupent en ce temps-là l'esprit théologique[2].

Plusieurs chapitres visent assez directement le sacrifice de la messe. Ainsi, au livre I, le chap. XVI : « Qu'il n'est pas question d'immolation du Christ sur l'autel en ce sens qu'il serait de nouveau mis à mort, mais en ce sens que son immolation réelle, étant représentée, opère maintenant sur l'autel ce qui s'opéra jadis sur la croix ». Au livre II, le chap. II : « Pourquoi offre-t-on un sacrifice visible à Dieu invisible ? » ; et le chap. III : « Pourquoi le sacrifice de l'Église ne consiste-t-il pas dans le seul sacrement figuratif, ni dans la seule présence réelle du corps et du sang du Christ, et pourquoi dans les deux réunis[3] ? » En nombre d'autres chapitres, la question du sacrifice se trouve par occasion également touchée.

Alger est familier avec les textes des Pères utilisés par ses devanciers. Il reproduit les témoignages importants de S. Augustin, de S. Grégoire, du pseudo-Eusèbe d'Émèse, de Bède le Vénérable. Sous le nom de S. Ambroise, il cite le commentaire de l'Épître aux Hébreux rédigé par S. Jean Chrysostome et exploité par Alcuin sous le nom de S. Basile, un extrait du *De sacerdotio* du même S. Jean Chrysostome, mentionné pour la première fois par Gézon de Tortone. Enfin, il met au compte de S. Augustin un passage de Paschase Radbert et un autre de Lanfranc, tous deux également

1. GUITMUNDUS, archiepiscopus Aversanus, *De corporis et sanguinis Christi veritate in Eucharistia libri tres* (*P. L.*, **149**, 1427-1494). Surtout : l. I (1433-1434), l. II (1455, 1459-1460, 1465), l. III (1473-1474). — Cf. ID., *Confessio de sancta Trinitate, Christi humanitate, corporisque ac sanguinis Domini nostri veritate* (*Ibid.*, 1500).

2. Divus ALGERUS, canonicus et scholasticus Leodiensis, *De sacramentis corporis et sanguinis dominici libri tres* (*P. L.*, **180**, 759-854).

3. ID., *ibid.*, lib. I, c. XVI : « Quod immolatio Christi in altari non dicitur quod iterum occidatur, sed quod vera ejus immolatio repræsentata idem in altari nunc quod tunc in cruce operetur. » (*Ibid.*, 786-790). — Lib. II, c. II : « Cur visibile sacrificium invisibili Deo fiat » (*Ibid.*, 814). — Lib. II, c. III : « Cur sacrificium Ecclesiæ non constet solo sacramento, vel corpore et sanguine Christi sine sacramento, vel cur utroque » (*Ibid.*, 815-821).

intéressants pour notre étude. Ces confusions n'ont d'importance qu'au point de vue de la critique des sources. Elles n'ôtent rien à la valeur intrinsèque ni à la portée considérable de l'information fournie par l'écolâtre de Liège sur l'idée du sacrifice eucharistique.

Des quatre grands défenseurs du dogme catholique contre Bérenger, Lanfranc l'emporte sans doute par la vigueur du style et la pureté de la forme ; mais il semble bien que le premier rang soit dû à Alger pour la richesse et la précision de la doctrine. Lorsque Pierre le Vénérable, le célèbre abbé de Cluny († 1156), établira une comparaison entre Guitmond, Lanfranc et Alger, le premier, dira-t-il, a écrit du mystère eucharistique *bene, plene, perfecte* ; le second, *melius, plenius, perfectius* ; le dernier, *optime, plenissime, perfectissime*[1].

En dehors des traités ainsi consacrés à l'étude directe du Corps et du Sang du Seigneur, peu d'autres écrits du XI^e^ siècle intéressent l'objet de notre étude. Les deux Lettres de **S. Fulbert de Chartres** († 1029) à Einard et à Adéodat, écrites en 1006 et 1007, n'ont sur le sacrifice eucharistique que des indications générales, quoique remarquables à leur point de vue. L'écrit liturgique annexé aux œuvres de **Jean**, archevêque de Rouen († 1079), est un simple résumé d'Amalaire[2].

Il faut cependant accorder une mention spéciale à plusieurs commentaires des Livres saints. **Lanfranc** s'explique brièvement sur le sacrifice de l'autel à propos du récit de l'institution eucharistique dans la première Épitre aux Corinthiens ; **Bruno de Wurzbourg** († 1045), fait de même dans son explication du psaume XIX ; et de même encore **S. Bruno,** fondateur de la Chartreuse († 1101), soit dans son Commentaire de la première Épître aux Corinthiens, soit plus longuement dans son Exposition sur le psaume XXI[3].

Enfin, il nous faut signaler le grand ouvrage canonique, composé

1. PETRUS VENERABILIS, Abbas Cluniacensis, *Epistola sive tractatus contra Petrobrusianos hæreticos* (*P. L.*, **189**, 788) : « Horum primus de veritate corporis et sanguinis Christi, quæ sacramentorum velamine obtegitur, bene, plene, perfecte ; sequens melius, plenius, perfectius ; ultimus optime, plenissime, perfectissime disseruit, adeo ut nihil etiam scrupulosissimo lectori quærendum reliquerit. »

2. S. FULBERTUS, Carnotensis episcopus, *Epistola III, Einardo*, et *Epist. V, Adeodado* (*P. L.*, **141**, 193-195, 201-204). — Dans les *Acta vetera*, appendice aux œuvres de Jean, archevêque de Rouen : *Incerti auctoris Expositio super canonem missæ secundum Amalarium* (*P. L.*, **147**, 191-200).

3. B. LANFRANCUS, *In Ep. I ad Cor.*, XI, 21 (*P. L.*, **150**, 194). — S. BRUNO, Herbipolensis episcopus, *Expositio psalmorum, Ps.* XIX, 3 (*P. L.*, **142**, 103). — S. BRUNO, Carthusianorum institutor, *Expositio in Epistolas Pauli, In Ep. I ad Cor.* (*P. L.*, **153**, 184). — *Expositio in Psalmos, Ps.* XXI (*P. L.*, **152**, 725).

par **Burchard,** évêque de Worms († 1025), avec l'aide d'**Olbert,** abbé de Gembloux († 1047). C'est un vaste recueil où se trouvent utilisées la collection primitive de Réginon de Prum († 915), et celle plus ancienne du pseudo-Isidore (vers 850). Après avoir parlé des saints Ordres et des églises, l'auteur traite des sacrements de baptême, de confirmation, et, au livre V, du sacrement de l'Eucharistie : *De sacramento corporis et sanguinis Domini*[1]. On y trouve rapportés, non seulement des canons de Conciles et des décrétales de Papes, mais encore, en assez grand nombre, des sentences de Pères. Or, plusieurs de ces sentences visent le sacrifice eucharistique. Bien que ce soit à des points de vue, en somme, assez secondaires, la chose est pour nous du plus haut intérêt. Yves de Chartres et Gratien n'auront bientôt qu'à exploiter largement le recueil de Burchard et à l'enrichir, pour constituer, à l'usage des théologiens, un dossier patristique important et des plus pratiques.

§ IV. — Documents de la première moitié du XII^e siècle

Il nous reste à examiner la courte, mais très importante période qui précède immédiatement Pierre Lombard, c'est-à-dire la première moitié du XII^e siècle.

Nous y rencontrons, comme précédemment, soit des monographies consacrées spécialement à l'Eucharistie, soit des écrits variés qui nous renseignent, à un titre ou à un autre, sur le même objet. Mais nous y trouvons également les premiers essais de Sommes théologiques, exploitant avec une méthode rationnelle les données de la tradition, et donnant à l'étude de l'Eucharistie sa place logique dans un vaste plan d'ensemble.

Ces deux séries de travaux sont parallèles. Pour la clarté de l'exposition, nous les présenterons l'une après l'autre.

1. *Monographies eucharistiques :*

S. Anselme, Hildebert de Lavardin, Honoré d'Autun, Guillaume de S. Thierry

La liste des traités eucharistiques inspirés directement par la controverse bérengérienne a été close par le grand ouvrage d'Alger.

1. BURCHARDUS, Wormiatiensis episcopus, *Decretorum libri viginti* (*P. L.*, **140**, 549-1058). Le recueil de Burchard a servi de fond à deux autres ouvrages demeurés inédits : la *Collectio canonum* d'ANSELME de Lucques († 1086), distribué en treize livres, et celle, divisée en trois parties, du cardinal DEUSDEDIT († vers 1099), zèlé défenseur de la cause de Grégoire VII.

Les monographies, consacrées au Corps et au Sang du Seigneur, que nous rencontrons dans la première partie du XII^e siècle, étudient, sans souci de controverse, les principales questions que l'on a coutume de traiter dans les écoles sur ce sujet.

Parmi ces œuvres, il faut signaler en premier lieu un opuscule attribué à **S. Anselme,** archevêque de Cantorbéry († 1109). Ses éditeurs l'ont qualifié de *Lettre* : il se présente plutôt comme un fragment de *Traité*. La raison de la double espèce du pain et du vin, et de la réception séparée du Corps et du Sang du Seigneur, celle du mélange de l'eau au vin dans le calice ; l'inviolabilité du Corps du Christ sous les accidents de l'hostie ; la valeur différente de la communion des bons et de celle des méchants : tels sont les points traités dans ce court écrit. On y trouve utilisé, comme pensée de S. Augustin, le passage important de Paschase Radbert sur le caractère mystique de l'immolation du Christ à l'autel[1].

Le petit traité *De sacramento altaris* attribué à **Hildebert** de Lavardin († 1133), moine de Cluny, puis évêque du Mans, ne s'occupe que des conditions de la présence réelle. Il faut en dire autant de l'opuscule de **Geoffroy** de Vendôme († 1132), *De corpore et sanguine Domini nostri Jesu Christi*[2].

C'est un livre plus considérable que l'*Eucharistion, seu liber de Corpore et Sanguine Domini* d'**Honoré** d'Autun († vers 1152), prêtre et écolâtre. L'ouvrage traite à peu près des mêmes questions que l'écrit de S. Anselme, mais avec plus de développement, en douze chapitres. On peut y recueillir ça et là quelques indications sur des points secondaires de la question du sacrifice[3].

Assez semblable pour les questions traitées, mais notablement plus riche de fond, est l'ouvrage, également en douze chapitres, publié par **Guillaume,** abbé Bénédictin de S. Thierry de Reims († entre 1148 et 1153), sous le titre de *De sacramento altaris liber*. En plusieurs endroits, l'auteur touche à la question du sacrifice.

1. S. ANSELMUS, Cantuariensis episcopus, *Epistola* 107, *De corpore et sanguine Domini* (*P. L.*, **159**, 255-258).

2. Ven. HILDEBERTUS, Cenomanensis episcopus deinde Turonensis archiepiscopus, *Brevis tractatus de Sacramento altaris* (*P. L.*, **171**, 1149-1154). — GEFFRIDI abbatis Vindocinensis, B. Priscæ Cardinalis, *Opuscula*. I. *Tractatus de corpore et sanguine Domini nostri Jesu Christi* (*P. L.*, **147**, 211-214).

3. HONORIUS Augustodunensis, *Eucharistion, seu liber de Corpore et sanguine Domini* (*P. L.*, **172**, 1250-1258). — On a vu dans Honoré un Allemand, qui tirerait son nom, soit d'Augst près de Bâle, *Augusta Rauracorum*, soit d'Ausgbourg, capitale de la Souabe, *Augusta Vindelicorum*. De fait l'auteur connaît bien l'Allemagne et a dû l'habiter. Il est possible qu'il en soit originaire. Mais son nom ne s'en rattache pas moins expressément à Autun, *Augustodunum*, et paraît supposer un rapport réel entre lui et cette ville. Cf. E. AMANN, *Honorius Augustodunensis, dit Honoré d'Autun*, dans le *Dict. de théol. cath.*, 1921, col. 139. ss.

En particulier, au chap. X, il utilise le texte important tiré du commentaire de S. Jean Chrysostome sur l'Épître aux Hébreux ; au chap. XII, il cite, parmi les *Diversæ sententiæ sanctorum Patrum de corpore Domini*, le grand texte de la lettre de S. Augustin à Boniface, et plusieurs autres d'intérêt secondaire[1].

2. *Écrits liturgiques :*

Bernold de Constance, Rupert de Deutz, Étienne de Beaugé, Isaac de l'Étoile, etc.

A côté de ces monographies, dont le caractère est surtout dogmatique, d'autres écrits s'occupent, non de l'Eucharistie en général, mais du sacrifice de la messe en particulier, en l'envisageant d'un point de vue strictement liturgique. Malgré leur caractère spécial, nous pourrons y glaner quelques indications sur la nature même du sacrifice de l'autel.

Ces écrits se rattachent au renouveau qui se fait sentir, au début du XII^e siècle, dans les études liturgiques, inaugurées par Alcuin et continuées par Amalaire et Florus. Deux ouvrages marquent la reprise de ce mouvement : le *Micrologus*, écrit demeuré longtemps anonyme, attribué généralement aujourd'hui à **Bernold** de Constance († 1100), et le *De divinis officiis* de **Rupert** († 1135), abbé de Deutz (près de Cologne) ; l'un et l'autre traitant d'abord de l'ordinaire de la messe, puis des offices de toute l'année ; tous deux dans la ligne tracée par Amalaire. Du traité de Rupert dérive, semble-t-il, l'ouvrage analogue qu'**Honoré** d'Autun publie, quelques années après, sous le titre de *Gemma animæ*[2].

Comme études spécialement consacrées aux prières et cérémonies de la messe, il faut citer : le petit commentaire liturgique *De sacrificio missæ* attribué à **Alger** de Liège († 1130) ; la paraphrase

1. Guillelmus, Abbas S. Theodorici, *De sacramento altaris liber* (*P. L.*, **180**, 341-366) — cap. X et XII (*Ibid.*, 358, 364).

2. *Micrologus de ecclesiasticis observationibus* (*P. L.*, **151**, 974-1022). La messe est étudiée aux chapitre I-XXIII. Voir surtout ch. XVI, XVII (*Ibid.*, 987-988). — Rupertus abbas Tuitiensis, *De divinis officiis per anni circulum* (*P. L.*, **170**, 13-332). Étude de la messe au liv. I et II (*Ibid.*, 26-51). — Honorius Augustodunensis, *Gemma animæ, sive de divinis officiis, et antiquo ritu missarum, deque horis canonicis et totius anni solemnitatibus* (*P. L.*, **172**, 343-736). Étude de la messe au liv. I, surtout ch. XXVII-LXVII ; cf. liv. III, c. LXXXIX (*Ibid.*, 553-565 ; 666).

On peut rapprocher de ces ouvrages l'écrit ascétique d'Arnaud, abbé de Bonneval, au diocèse de Chartres († 1156) : Ernaldi Bonævallis abbatis, *Liber de cardinalibus operibus Christi usque ad ascensum ejus ad Patrem ; cap.* VI, *De cœna Domini et prima institutione consummantis omnia sacramenta* (*P. L.*, **189**, 1641-1650).

en vers rimés, *Versus de mysterio missæ*, due à **Hildebert** de Lavardin († 1133) ; le *Liber de expositione missæ*, paraphrase analogue en prose, mise sous le nom du même Hildebert, sans que cette attribution soit bien établie ; le *Tractatus de sacramento altaris*, d'**Etienne** de Beaugé, évêque d'Autun († 1136), grand ouvrage en dix-neuf chapitres, mêlé de considérations et discussions théologiques ; enfin le *De officio missæ*, opuscule, en forme de Lettre, d'**Isaac** († 1169), moine de Citeaux, abbé de l'Étoile, au diocèse de Poitiers[1].

3. *Écrits de circonstance et autres :*

Guillaume de Champeaux, Hugues Métel, Gerhoch de Reichersberg, Hugues d'Amiens, Pierre le Vénérable, etc.

En dehors de ces commentaires liturgiques du sacrifice de la messe, nous pouvons trouver des indications précieuses pour notre étude dans certains écrits de circonstance, Lettres ou Traités, répondant à quelque consultation théologique, ou discutant un point de doctrine controversée.

Ainsi, la Lettre de **S. Anselme** († 1109) à l'évêque Waléramne sur la diversité des rites de la messe ; celle d'**Yves de Chartres** († 1116) à Haimery sur l'état passible ou impassible du Corps du Christ à la Cène ; celle d'**Hugues Métel** († 1150) au moine Gerland sur la présence réelle et l'explication de quelques textes de S. Augustin s'y rapportant[2].

Ainsi encore le fragment conservé du Traité de **Guillaume de Champeaux** († 1122) sur la Communion sous les deux espèces. De même, les Lettres et opuscules de **Gerhoch** († 1169), chanoine régulier de S. Augustin, prévôt de Reichersberg en Bavière, sur la question de la validité de l'Eucharistie consacrée par des prêtres schismatiques[3].

1. Divi Algeri Leodiensis, *De sacrificio missæ* (*P. L.*, **180**, 853-856). — Ven. Hildeberti Cenomanensis episcopi, *Versus de mysterio missæ* (*P. L.*, **171**, 1177-1192). — Id., *Liber de expositione missæ*. (*Ibid.*, 1153-1176). — Stephanus de Balgiaco, Augustodunensis episcopi, *Tractatus de sacramento altaris* (*P. L.*, **172**, 1273-1308). — Isaac, abbas de Stella, cisterciensis monachus, *Epistola ad Joannem episcopum Pictaviensem de officio missæ* (*P. L.*, **194**, 1889-1895).

2. S. Anselmus, Cantuariensis archiepiscopus, *De sacramentorum diversitate ad Walerannum episcopum* ; cap. II, *Anselmi ad Waleranni querelas responsio* (*P. L.*, **158**, 553-554). — Divus Yvo, Carnotensis episcopus, *Epistola* 287 *ad Haimericum* (*P. L.*, **162**, 286-287). — Hugo Metellus, *Epistola* 4 *ad Gerlandum, De sanctissimo Eucharistiæ sacramento* (*P. L.*, **188**, 1275).

3. Guilelmus de Campellis, *De sacramento altaris*, (*P. L.*, **163**, 1039-1040). — Ven. Gerhohus, præpositus Reicherspergensis, *Liber contra duas hæreses*, c. II-VI (*P. L.*,

Pareillement, l'écrit d'**Hugues d'Amiens**, d'abord abbé de Reading, puis archevêque de Rouen († 1164), dirigé contre certains hérétiques répandus en Allemagne, et qui, par leurs négations à l'égard du baptême des enfants, du dogme de la résurrection, de l'institution divine de l'Église, des sacrements de l'ordre et du mariage, paraissent apparentés aux Cathares, déjà rencontrés[1].

Enfin, et surtout, le grand Traité de **Pierre le Vénérable**, neuvième abbé de Cluny († 1156), *Adversus Petrobrusianos hæreticos*. Dans cet ouvrage, adressé aux archevêques d'Arles et d'Embrun, et aux évêques de Die et de Gap, Pierre le Vénérable réfute les partisans de Pierre de Bruys, qui, en Languedoc et dans les provinces voisines, nient, à la façon des Albigeois, non seulement l'efficacité du baptême pour les enfants et celle de la prière et des bonnes œuvres pour les morts, mais encore la vérité de la présence réelle, condamnent l'oblation du sacrifice eucharistique et commandent de détruire les temples avec les croix[2].

Mentionnons rapidement, comme sources complémentaires d'information : d'une part, les Commentaires de **Raoul** de S.-Germer en Flaix († 1157) sur le Lévitique ; de **Gerhoch** de Reichersberg († 1169) sur les psaumes ; d'**Anselme** de Laon († 1117) sur l'Évangile de S. Matthieu ; de **Brunon** de Segni († 1123) sur l'Exode, le Lévitique, et S. Matthieu ; d'**Hugues** de S. Victor († 1142) sur la première Épître aux Corinthiens ; d'**Hervé** de Bourg-Dieu ou Bourg-Déols en Berry († 1150) sur la I^re Épître aux Corinthiens et l'Épître aux Hébreux[3]. D'autre part, les Sermons pour le Jeudi Saint,

194, 1172-1184). Cf. EBERHARDI episcopi Babenbergensis ad Eberhardum archiepiscopum Salzburgensem, *Epistola contra Gerhohum* divinitatem in sacramento altaris a sumentibus vorari... asserentem (*P. L.*, **193**, 505).

1. HUGO AMBIANENSIS, Rothomagensis archiepiscopus, *Contra hæreticos sui temporis, sive de Ecclesia et ejus ministris, libri tres*, Lib. I, c. XIV ; lib. II, c. II (*P. L.*, **192**, 1271-1276).

2. PETRUS VENERABILIS, Cluniacensis abbas nonus, *Epistola sive Tractatus adversus Petrobrusianos hæreticos* (*P. L.*, **189**, 719-850, surtout 787-819). — Cf. F. VERNET, art. *Bruys* (*Pierre de*), dans le *Dict. de théol. cathol.*, t. II, Paris, 1905, col. 1151-1156.

Ajouter, si l'on veut, l'écrit de controverse, en forme de dialogue, du Juif espagnol converti, Pierre Alphonsi († 1140*). PETRUS ALPHONSUS, *Dialogi XII* (*P. L.*, **157**, 535-666).

3. RADULPHUS, O. S. B., Flaviacensis monasterii in territorio Bellovacensi abbas, *Comment. in Levit.* ll. 20 (dans la *Bibl. maxima Patrum*, **17**, 47-246). — GERHOHUS REICHERSPERGENSIS, *In Psalmos* (*P. L.*, **193**, 967). — ANSELMUS scholasticus et canonicus Laudunensis, *Enarrationes in Evangelium Matthæi*, in cap. 26 (*P. L.*, **162**, 1470). — S. BRUNO Astensis, abbas montis Casini et episcopus Signiensium, *Expositio in Exodum*, c. XII, XXIX (*P. L.*, **164**, 254, 357) ; *Expositio in Leviticum*, c. I, VIII (*Ibid.*, 380, 407) ; *Comment. in Matth.*, pars. IV, c. XXVI (*P. L.*, **165**, 291). — HUGO de S. Victore, *Quæstiones et decisiones in Epistolas D. Pauli, In I Cor.*, qu. 89, 91, 98, 102 ; *in Hebr.*, qu. 73, 84 (*P. L.*, **175**, 530-532 ; 626, 628). — Ven. HERVEUS, Burgido-

de **Brunon** de Ségni († 1123), **Hildebert** de Lavardin († 1133) et **Pierre de Celles** († 1187) ; surtout les deux Sermons d'**Yves de Chartres** († 1116) sur l'excellence des ordres sacrés, et sur l'harmonie du sacrifice ancien et du sacrifice nouveau. On peut y joindre les Prières eucharistiques composées par **S. Anselme** de Cantorbéry († 1109)[1].

4. *Recueils canoniques :* *Yves de Chartres, Gratien*

Une mine plus riche de renseignements nous est fournie par les grands recueils canoniques de cette première moitié du XII^e^ siècle. On y trouve mis à la portée des théologiens les témoignages les plus substantiels et les plus significatifs de l'époque patristique.

Jusqu'ici la doctrine des Pères a été puisée, soit dans les manuscrits de leurs ouvrages les plus répandus grâce aux copistes des monastères, soit dans les recueils où ont été rassemblées les plus précieuses de leurs sentences. Ce travail de compilation des textes patristiques a commencé de bonne heure. L'édition bénédictine des œuvres de S. Augustin contient en appendice deux recueils de ce genre, dont l'auteur est inconnu et l'époque incertaine[2].

Un disciple de S. Augustin, S. Prosper d'Aquitaine († vers 463), admirateur passionné de son maître, publia, sous le titre de *Sententiæ* une sorte de Somme théologique comprenant trois cent quatre-vingt-douze extraits des divers écrits de l'évêque d'Hippone. Vers 650, Taïon, évêque de Saragosse, recueillait, en puisant surtout dans les œuvres de S. Grégoire le Grand, avec quelques suppléments pris de S. Augustin, cinq livres de *Sentences*, se rapportant aux grandes divisions du dogme et de la morale. Un siècle après, S. Isidore de Séville († 738), composait également un vrai

lensis monachus, *Commentaria in epistolas Divi Pauli. In I Cor.*, X, 11 ; *in Hebr.*, VII, 10 (*P. L.*, **181**, 917, 933-934 ; 1591, 1627, 1630).

1. S. BRUNO episcopus Signiensis, *Sententiæ*, lib. IV, c. IX : *In cœna Domini* (*P. L.* **165**, 1002). — Ven. HILDEBERTUS Cenomanensis episcopus, *Sermones de tempore*, 38, *In cœna Domini sermo* 5 (*P. L.*, **171**, 534-538). Cf. *Sermones de diversis*, 88, *Synodicus ad pastores* (*Ibid.*, 753-754). — PETRUS Cellensis, *Sermo* 38, *in cœna Domini* 5 ; 40, *in cœna Domini* 7 (*P. L.*, **202**, 760, 766-769). — YVO Carnutensis episcopus, *De ecclesiasticis sacramentis et officiis ac præcipuis per annum festis sermones*. II, *De excellentia sacrorum ordinum* ; V, *sive opusculum de convenientia veteris ac novi sacrificii* (*P. L.*, **162**, 519 ; 543-559). — S. ANSELMUS, Cantuariensis archiepiscopus, *Orationes* 25-29 (*P. L.*, **159**, 912-922).

2. Appendix tomi VI operum S. AUGUSTINI, continens subdititia quædam opuscula. *Viginti unius sententiarum sive quæstionum liber unus* (*P. L.*, **40**, 725-732) ; *Dialogus quæstionum* 65 *sub titulo Orosii percontantis et Augustini respondentis* (*Ibid.*, 733-752).

manuel de théologie dogmatique, morale et ascétique, avec des maximes empruntées surtout à S. Grégoire le Grand et distribuées en trois livres[1].

Depuis lors, à côté des *Chaines* de textes tirés de l'Écriture, se sont multipliés les *Florilèges* de textes des Pères. Il nous en reste un échantillon dans les *Flores ex moralibus B. Gregorii papæ* d'**Adalbert** de Metz († vers 970), et les *Libri defloralionum* de **Werner** de S. Blaise, au diocèse de Constance († 1126)[2].

Cependant un travail analogue a été entrepris, dès le IX^e siècle, sur les décrets intéressant la discipline ecclésiastique, et nous avons vu, par les exemples de Réginon de Prum et de Burchard de Worms, que la tendance a été bientôt à fondre ensemble, dans une certaine mesure, décrets conciliaires ou pontificaux et sentences dogmatiques des Pères. Cette tendance aboutit, à l'époque où nous sommes arrivés, aux œuvres d'Yves de Chartres et de Gratien, vastes recueils, mi-canoniques, mi-théologiques, offrant une documentation de première importance sur l'Eucharistie en général et le sacrifice de la messe en particulier.

Deux ouvrages ont illustré le nom d'**Yves de Chartres** († 1116), élève de Lanfranc à l'abbaye du Bec, condisciple et ami de S. Anselme de Cantorbéry, appelé par l'évêque de Beauvais à la tête des chanoines réguliers de S. Quentin, établis près de cette ville. Ce sont : le *Decretum* et la *Panormia*, l'un et l'autre fondés sur les écrits antérieurs de Réginon et de Burchard, l'un et l'autre aussi mêlant d'une façon beaucoup plus considérable l'élément théologique à l'élément canonique[3].

1. S. PROSPERUS Aquitanus, *Sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum liber.* (*P. L.*, **51**, 427-496). — TAIO Cæsaraugustanus episcopus, *Sententiarum libri quinque* (*P. L.*, **80**, 727-992). Les sentences sont distribuées sous divers chefs, avec un essai, mais un essai seulement, de plan logique, embrassant l'ensemble du dogme et de la morale. Voici les principaux titres : Dieu, la création, les anges, l'homme, la chute, l'ancienne Loi, l'Incarnation, l'Église, les saints, les vertus, les péchés, les fins dernières. — S. ISIDORUS Hispalensis, *Libri tres sententiarum* (*P. L.*, **83**, 537-738). Le premier livre est conçu sur un certain plan d'ensemble : Dieu, le monde, les anges, l'homme, le Christ, l'Esprit-Saint, l'Église, le Baptême et la Communion, les martyrs, la résurrection, le jugement, la géhenne, la gloire des saints. Les deux autres livres traitent des vertus et de questions morales assez disparates.

2. ADALBERTUS, levita, Metensis scholasticus, *Flores ex Moralibus B. Gregorii papæ in Job. Prologus ad Herimannum presbyterum* (*P. L.*, **136**, 1309-1312). — WERNERUS, abbas S. Blasii in Silva nigra, O. S. B., *Libri defloralionum, sive excerptionum, ex melliflua diversorum Patrum, signanter Augustini, Hieronymi, Ambrosii, Gregorii, Hilarii, Chrysostomi, Maximi, Origenis, Remigii, Cassiodori, Bedæ, Alcuini, aliorumque doctorum orthodoxorum doctrina, super Evangelia de tempore per anni circulum* (*P. L.*, **157**, 721-1256).

3. On se demande si les deux ouvrages sont bien de la même main. — Cf. F. FOURNIER,

Le *Decretum* comprend dix-sept parties, dont les deux premières se rapportent à des objets principalement dogmatiques : questions de la Trinité, de l'Incarnation, de la Création, de la chute, des sacrements. La deuxième partie, distribuée en cent quarante-trois chapitres, a tout entière pour objet le sacrement du Corps et du Sang du Seigneur et le sacrifice de la messe. Quelques titres de chapitres évoquent directement l'idée du sacrifice et soulignent l'importance de leur contenu à ce point de vue spécial. Tel, le titre du chap. IV : « Ce n'est pas mentir, de dire que le Christ, impassible et immortel, est immolé chaque jour dans le sacrement. »

Parmi les textes patristiques rassemblés, on remarque les grands textes de S. Augustin, dans la Lettre à Boniface, de S. Grégoire dans les Dialogues, et de Fauste de Riez, sous le nom d'Eusèbe d'Émèse ; comme texte d'importance secondaire, celui du Symbole d'Éphèse, en réalité de S. Cyrille d'Alexandrie.

Aux témoignages des Pères se trouve joint celui de Lanfranc. Des extraits du grand ouvrage que l'illustre archevêque de Cantorbéry a consacré au Corps et au Sang du Seigneur, forment le chap. IX tout entier. Nous avons ainsi comme un véritable recueil de ses principales sentences. Or, plusieurs, et des plus remarquables, se rapportent proprement au sacrifice eucharistique[1].

La *Panormia* est divisée en huit livres. Le premier est également consacré aux principaux articles de la foi, à la Trinité, à l'Incarnation et aux trois premiers sacrements. Trente-neuf chapitres (CXXIII-CLXII) s'occupent du sacrement de l'Eucharistie et de la célébration de la messe. Les titres qui en indiquent le contenu sont généralement plus expressifs que ceux du *Décret*. Ils fournissent une information également plus riche au point de vue que nous étudions. Le chap. CXLIII, qui correspond au chap. IV du Décret, est introduit par cette rubrique : « Comment faut-il entendre que le Christ a été immolé une seule fois et qu'il est immolé tous les jours ? » Le titre du chap. CXLIV est ainsi formulé : « L'hostie, qui a été immolée une fois, est offerte quotidiennement en souvenir de sa mort. » Assez significatif aussi le double titre du chap. CXXXIX :

Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres, dans la *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, t. LVII, 1896, p. 645-698 ; t. LVIII, 1897, p. 26 et suiv. — ID., *Yves de Chartres et le droit canonique*, dans la *Revue des questions historiques*, t. LXIII, p. 51-98 ; 384-405.

1. Divus Yvo Carnotensis, *Decretum* (*P. L.*, **161**, 47-1022) ; pars II, *De sacramento corporis et sanguinis Domini et de perceptione et observatione ; de missa et aliorum sacramentorum sanctitate* (col. 135-200). Surtout c. IV : *Non mentiri eum qui dicit Christum impassibilem et immortalem quotidie in sacramento immolari...* ; c. IX, XI (col. 137-139, 152-160, 162-163).

« Que représente la fraction de l'hostie et la communion au sang ? Ou bien : A la fraction de l'hostie est remise en souvenir la Passion du Seigneur[1]. »

Quant à la doctrine des Pères, alléguée sur ces divers points, elle est censée empruntée tout particulièrement à S. Ambroise et à S. Augustin. Mais, sous le nom de S. Ambroise, on trouve cité (ch. CXLIV) le célèbre passage du commentaire de l'Épître aux Hébreux que nous savons être de S. Jean Chrysostome. Sous le nom de S. Augustin, et avec référence à la Lettre de l'évêque d'Hippone à Boniface, on voit reproduit (ch. CXLIII) non plus le texte de cette Lettre, mais le commentaire qu'en a donné Lanfranc. Comme extrait du livre des Sentences d'Augustin publié par Prosper se trouve allégué (ch. CXXXIX) un morceau du même Lanfranc.

Vers 1140, **Gratien** († 1158), dont on ne connaît pas avec sûreté la carrière, mais qui semble avoir été moine Camaldule et professeur de droit à Bologne, met à contribution tous ses devanciers. Il publie la grande collection qu'il intitule *Concordia discordantium canonum*, et qui sera couramment exploitée sous le nom plus simple de *Decretum*[2].

L'ouvrage est divisé en trois parties. Bien qu'il soit dans l'ensemble strictement canonique, il renferme néanmoins un élément théologique abondant, malheureusement distribué sans plan logique indiqué, ni réel. A la fin de la deuxième partie, on trouve une section consacrée à la pénitence (*causa* 33, *qu.* 3), d'autres consacrées au mariage (*causa* 27-32, 34-36). La troisième partie, intitulée *De consecratione*, traite en particulier de l'Eucharistie (*dist.* 2), du baptême (*dist.* 4) et de la confirmation (*dist.* 5). C'est donc dans la distinction 2 de cette troisième partie que nous trouvons exposée, en quatre-vint-dix-sept chapitres, la doctrine sur le sacrement et le sacrifice eucharistiques[3].

Plus nombreux encore que chez Yves de Chartres sont les titres de chapitres qui attirent l'attention sur l'idée du sacrifice de l'autel. Chap. XXXVII : « A la fraction de l'hostie, la passion du Christ revient à la mémoire » ; chap. LI : « Comment le Christ a-t-il été immolé

1. ID., *Panormia* (*Ibid.*, **161**, 1045-1244) ; l. I, c. CXXIII-CLXII : *De sacramento Eucharistiæ et celebratione missarum* (col. 1071-1084). Surtout c. CXXX, CXXXIX : *Quid significat fractio hostiæ et sanguinis potatio ? vel sic : Dum hostia frangitur, passio Christi ad memoriam reducitur* ; c. CXLIII : *De eodem (Quomodo intelligendum est : semel immolatus est Christus et quotidie immolatur)* ; c. CXLIV : *Hostia quæ semel immolata est in recordatione suæ mortis quotidie offertur* ; c. CXLVI (col. 1074-1079).

2. Cf. P. FOURNIER, *Deux controverses sur les origines du Décret de Gratien*, dans la *Revue d'hist. et de littérat. relig.*, t. III, 1898, p. 97 et suiv. ; 253 et suiv.

3. GRATIANUS, *Concordia discordantium canonum* (*P. L.*, **187**, 29-1870) — *Decreti* pars III, *De consecratione*, dist. 2, cap. 1-97 (col. 1731-1782).

une seule fois, et comment est-il immolé chaque jour ? » ; chap. LIII : « L'hostie qui a été offerte une fois est offerte quotidiennement en souvenir de sa mort » ; chap. LXXI : « Le sacrifice quotidien n'est pas une réitération de la passion du Christ, mais une commémoraison » ; chap. LXXIII : « Dans le sang de l'agneau, le sang du Christ qui est communiqué maintenant en vérité, était autrefois préfiguré[1] ».

La collection des textes patristiques cités au sujet du sacrifice de l'autel est également considérable. Elle paraît réunir les principales autorités que l'on a pris coutume d'alléguer dans les siècles qui précèdent. Aussi sera-t-elle comme le grenier d'abondance auquel viendront s'approvisionner les siècles suivants : témoignage de S. Augustin en son traité de la Trinité, de S. Grégoire dans les Dialogues, de S. Ambroise (en réalité S. Jean Chrysostome) sur l'Épître aux Hébreux, d'Eusèbe d'Émèse (en réalité Fauste de Riez), du Symbole d'Éphèse (en réalité de S. Cyprien au concile d'Alexandrie).

Au milieu de ces autorités par excellence que sont les Pères de l'Église, une place est faite à Paschase Radbert, dont est rapporté (ch. LXXI) un long et important morceau concernant le sacrifice eucharistique. Chose étonnante, un chapitre suivant (ch. LXXII) donne comme étant de S. Augustin tout un petit recueil d'extraits du même Paschase Radbert, où l'on trouve le principal du morceau précédent. Gratien allègue, comme tirés pareillement de S. Augustin au livre des Sentences de Prosper, trois passages, dont l'un est le commentaire appliqué par Lanfranc à la Lettre de S. Augustin à Boniface, et les deux autres sont empruntés purement et simplement à l'œuvre de Lanfranc[2].

5. *Premiers essais de théologie scolastique : Pierre Abélard, Hugues de S. Victor, Robert Pulleyn*

Entre les œuvres canoniques que nous venons de mentionner et les essais de théologie proprement scolastique dont il nous reste à parler, il y a un lien de dépendance incontestable.

1. ID., *Ibid.*, c. XXXVII (col. 1748) : *Dum hostia frangitur, passio Christi ad memoriam redit.* — c. LI (col. 1755) : *Quomodo Christus sit immolatus semel et quomodo quotidie immoletur.* — c. LIII (col. 1756) : *Hostia quæ semel oblata est in recordationem suæ mortis quotidie offertur.* — c. LXXI (col. 1767) : *Quotidianum sacrificium non reiteratio est passionis Christi, sed commemoratio.* — c. LXXIII (col. 1769) : *In sanguine agni, Christi sanguis, qui vere nunc sumitur, olim præfigurabatur.*

2. ID., *ibid.*, c. XXXV, XXXVII, XLVIII, LII, LIII, LX, LXXI-LXXIII, LXXX (col. 1745, 1748, 1754-1756, 1761, 1767-1770, 1773).

La théologie scolastique a pour fondement les données de l'Écriture et de la tradition, qu'elle range suivant un plan logique, en s'efforçant de les faire valoir avec une méthode rationnelle. Or, les données traditionnelles ont été fidèlement transmises par les écrivains qui se sont succédé depuis le IX^e siècle. Mais il fallait les sélectionner et les grouper, pour les mettre d'une façon pratique à la disposition des théologiens. C'est l'œuvre qu'Yves de Chartres et Gratien de Bologne ont accomplie, en constituant un véritable recueil des témoignages les plus autorisés, et en les distribuant en un certain nombre de chapitres, pourvus de titres saillants, qui guident les recherches et stimulent la réflexion.

D'autre part, l'essai de synthèse, tenté autrefois par Taïon de Saragosse et S. Isidore de Séville, repris plus récemment par Yves de Chartres[1], et imité par plusieurs écrivains contemporains, Brunon de Ségni, Hildebert de Lavardin, Honoré d'Autun, Hugues d'Amiens[2], n'est pas sans influer sur les premières ébauches que nous allons rencontrer de théologie systématique et universelle.

Mais il ne suffit pas d'avoir les matériaux sous la main et un plan d'ensemble dans l'esprit : il faut encore construire. Or, on ne peut plus se contenter de ranger à une place logique les données puisées dans l'Écriture et celles qui sont fournies par les Pères : il est devenu nécessaire de les comparer, de les accorder entre elles, de les harmoniser ; bien plus, de les discuter, d'en vérifier tout le contenu, d'en faire valoir la portée exacte. Ce travail d'élaboration de la matière traditionnelle a été ébauché par Paschase Radbert et continué par les principaux défenseurs du dogme

1. Ci-dessus, p. 27-28.

2. S. Bruno Astensis, episcopus Signiensis, *Sententiarum libri sex* (*P. L.*, **165**, 875-1078). Recueil, non de sentences de Pères, mais de sentences ou spéculations personnelles, basées uniquement sur l'Écriture, et portant sur une foule de points de dogme, de morale, d'ascétique et de liturgie, distribués par groupes un peu disparates. — Hildebertus Cenomanensis episcopus, *Tractatus theologicus* (*P. L.*, **171**, 1067-1148). Etudie la foi, la Trinité, l'Incarnation, les anges, la création, l'homme et le péché, les vertus, les sacrements, les remèdes du péché, les commandements. — Honorius Augustodunensis, *Elucidarium, sive Dialogus de summa totius Christianæ theologiæ* (*P. G.*, **172**, 1109-1176). Liv. I : Dieu, les anges, l'homme, la chute, l'Incarnation, la vie du Christ sur la terre, le corps mystique du Christ, le corps du Christ dans l'Eucharistie. Liv. II : le péché, la tentation, la mort, etc. Liv. III : le ciel, l'enfer, le jugement dernier, etc. — Hugo Rothomagensis archiepiscopus, *Dialogorum seu quæstionum theologicarum libri septem* (*P. L.*, **192**, 1142-1248). Ouvrage composé à Reading entre 1125 et 1130. Étudie Dieu, la Trinité, la Verbe Incarné, l'Esprit-Saint, la création, le libre arbitre, l'orgueil source du péché, le péché et la peine du péché, la justification, les sacrements. Les livres VI et VII traitent de sujets disparates : les clercs, les moines, la charité envers le prochain, etc. ; puis de nouveau la Trinité, l'amour divin, la chûte de l'homme, son relèvement par le Christ abaissé.

catholique contre Bérenger. Mais il vient de recevoir, au début de notre XII^e siècle, une impulsion décisive.

En mêlant la spéculation rationnelle à l'érudition patristique dans une proportion jusqu'alors inconnue, **S. Anselme** (1033-1109), disciple de Lanfranc à l'abbaye du Bec, et fait archevêque de Cantorbéry par Guillaume de Normandie, devenu roi d'Angleterre, a pourvu la théologie d'une méthode féconde qui l'élève au rang d'une véritable science[1]. Désormais, la théologie scolastique mettra les ressources de la raison humaine au service de la révélation. Suivant la devise inscrite par l'illustre archevêque de Cantorbéry en tête de son traité sur l'existence de Dieu, elle s'efforcera de rendre la foi intelligible : *Fides quærens intellectum.*

Deux noms marquent les origines de cette théologie de l'École[2] : Pierre Abélard et Hugues de S. Victor.

Abélard (1079-1142), maître de théologie à Melun, puis à Paris sur la montagne de Sainte-Geneviève, et à Saint-Denis, enfin retiré à l'abbaye de Cluny, commence par réunir, dans son *Sic et Non*, une multitude de textes de l'Écriture et des Pères, se rapportant aux divers objets de la science théologique. Conformément au titre général du livre, le titre de chaque chapitre annonce qu'on y trouve alignés des témoignages pour et contre la vérité proposée, la tâche du théologien devant être de concilier ces textes en expliquant ou résolvant leurs antinomies. L'ordre suivi dans ce recueil, qui rappelle visiblement les anciennes collections de Sentences, est déjà plus rigoureux que celui de ses prédécesseurs. Les divers sujets traités sont la foi, la Trinité, la création, les anges, l'homme, Jésus-Christ, les apôtres, le baptême, l'Eucharistie, le mariage, les vertus.

1. S. Anselmus, Cantuariensis archiepiscopus. N'a pas composé de Somme théologique, mais seulement une série de courtes monographies sur les points fondamentaux du dogme : — *De divinitatis essentia monologium* (*P. L.*, **158**, 141-224). — *Proslogion, seu alloquium de Dei existentia* (*Ibid.*, 223-242). — *Liber de fide Trinitatis et de incarnatione Verbi* (*Ibid.*, 259-284. — *De processione Spiritus Sancti contra Græcos liber* (*Ibid.*, 285-326). — *Dialogus de casu diaboli* (*Ibid.*, 325-360). — *Libri duo cur Deus homo* (*Ibid.*, 359-452). — *Liber de conceptu virginali et originali peccato* (*Ibid.*, 431-464). — *Dialogus de veritate* (*Ibid.*, 467-486). — *Liber de voluntate* (*Ibid.*, 487-490). — *Dialogus de libero arbitrio* (*Ibid.*, 489-506). — *Tractatus de concordia præscientiæ et prædestinationis necnon gratiæ Dei cum libero arbitrio* (*Ibid.*, 507-542). — *De tribus Waleranni quæstionibus, ac præsertim de azymo et fermentato* (*Ibid.*, 541-554). — Cf. ci-dessus, p. 22, 24.

2. Cf. G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII^e siècle*, Paris, 1909 ; J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, Paris, 1914 ; Id., *L'Eucharistie au XII^e siècle en Occident*, dans le *Dict. de théol. cathol.*, t. V, col. 1233-1302.

Le chapitre, très développé, qui concerne l'Eucharistie, est intitulé : « Du sacrement de l'autel, qu'il est essentiellement la vérité même de la chair du Christ et de son sang ; et au contraire. » Le titre vise donc uniquement la vérité de la présence réelle. On trouve néanmoins mentionnés dans ce chapitre un certain nombre des textes allégués par les écrivains antérieurs sur le sacrifice de l'autel : témoignages de S. Augustin dans la Lettre à Boniface, de S. Ambroise dans le *De officiis*, du pseudo-Eusèbe d'Émèse, et, sous le nom de S. Augustin, un passage de Paschase Radbert et un autre de Lanfranc[1].

Abélard ne se borne pas à cette classification de textes : il est des premiers à appliquer la méthode scientifique inaugurée par S. Anselme, et il la perfectionne, en introduisant dans la discussion des données traditionnelles un usage plus rigoureux des procédés de la dialectique.

Ainsi armé, il entreprend de coordonner en un seul ouvrage tout l'enseignement de la foi, et compose à l'usage des écoles son *Introductio ad theologiam*. Ce livre peut être regardé comme la première Somme proprement dite de théologie. Toute la matière théologique s'y trouve embrassée dans un vaste plan, qui comprend trois parties : la foi et la Trinité ; les sacrements ; la charité. L'ouvrage ne nous est malheureusement pas parvenu en entier ; de ses trois parties, nous ne possédons que la première[2]. Mais on peut se faire une idée de l'ensemble d'après les écrits laissés par ses disciples.

Le principal de ces écrits, appartenant à l'école abélardienne, et publié parmi les œuvres mêmes d'Abélard, porte le titre d'*Epitome theologiæ christianæ*. C'est un manuel de théologie, méthodique, clair, précis, reproduisant fidèlement l'enseignement de celui qu'on appelait « magister Petrus ». On y trouve résumée toute l'*Introductio ad theologiam*, telle qu'elle a dû exister, avec les trois parties annoncées dans le prologue, et supplée ainsi aux parties perdues du grand ouvrage. Or, si nous examinons quelle place y est donnée à l'Eucharistie, nous voyons l'étude du « Sacrement de l'autel » (ch. XXIX) rattachée, après celle du Baptême (ch. XXVIII), au traité du Verbe Incarné (ch. XXIII-XXVII). Mais les questions que l'on y passe en revue, comme posées ordinairement dans les écoles, ont

1. PETRUS ABÆLARDUS, *Sic et Non* (*P. L.*, **178**, 1339-1610). Cap. CXVII : *De sacramento altaris, quod sit essentialiter ipsa veritas carnis Christi et sanguinis, et contra* (col. 1518-1537).

2. ID., *Introductio ad theologiam in libros tres divisa* (*Ibid.*, 979-1114). — *Theologia christiana* (*Ibid.*, 1123-1330). — Cf. E. PORTALIÉ, art. *Abélard*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. I, Paris, 1903, col. 36-55.

toutes trait au sacrement ; aucune n'a rapport au sacrifice[1]. Et cela même mérite d'être relevé.

Pendant qu'Abélard s'occupe ainsi de coordonner les éléments de la théologie en un vaste plan d'ensemble, une œuvre semblable est entreprise par **Hugues** (1097-1141), chanoine régulier de S. Victor à Paris.

La méthode d'Hugues de S. Victor est moins rigoureuse que celle d'Abélard ; son procédé, plus large, plus littéraire. Il ne cite pas le texte des Pères ; mais il s'est si bien assimilé leurs écrits que la doctrine traditionnelle semble couler de source sous sa plume. Par ailleurs, il use de la spéculation rationnelle avec moins de témérité ; et la sagesse de ses procédés, la prudence et la sûreté de son orthodoxie, en rassurant les esprits sur la nouvelle méthode, ne contribuent pas peu à l'acclimater dans les écoles catholiques[2].

Le grand ouvrage d'Hugues, *De sacramentis christianæ fidei*, est, en dépit de son titre, un vaste traité de théologie universelle. Il est divisé en deux livres. Le premier embrasse le plan divin depuis l'origine du monde jusqu'à l'Incarnation du Verbe, c'est-à-dire, la création, l'unité et les attributs de Dieu, la Trinité, la chûte de l'homme et les moyens de relèvement propres à l'ancienne Loi. Le second part de l'Incarnation et étudie l'Église, les ordres ecclésiastiques, les sacrements, la fin de l'homme et du monde, la condition du siècle futur.

Or, le sacrement du Corps et du Sang du Christ y est traité beaucoup plus longuement que dans les œuvres restantes d'Abélard : quatorze chapitres lui sont consacrés dans la partie VIII de ce livre II. Mais, comme dans l'*Epitome*, le point de vue considéré est presque uniquement celui du sacrement. Seul, le dernier chapitre (ch. XIV), très court, a trait à la « célébration de la messe » ;

1. *Epitome theologiæ christianæ*, (*Ibid.*, parmi les œuvres d'Abélard, 1695-1758). Cap. XXIX : *De sacramento altaris* (col. 1740-1744). Questions étudiées : Pourquoi du pain et du vin ? Pourquoi le mélange de l'eau au vin ? La fraction de l'hostie atteint-elle le corps du Christ ? Le Christ a-t-il donné à ses disciples son corps passible ou impassible ? A quelle substance appartient l'espèce du pain et du vin ? Qu'arrive-t-il du corps du Christ si l'hostie vient à être rongée par des souris ?

On connaît trois autres écrits, laissés par des disciples d'Abélard, et où l'on peut reconnaître l'enseignement du Maître : — *Sentences* de ROLAND BANDINELLI, éditées par GIETL, *Die Sentenzen Rolands*, 1891, p. 214-237 ; longue série de trente questions s'alignant à la file. — *Sentences* d'OGNIBENE (ms. de Munich, *lat.* 1934). — *Sentences* de l'anonyme de S. Florian (ms. X, 264 de S. Florian, en Haute-Autriche). — Les points principaux des deux derniers manuscrits sont fournis en note dans l'édition de Roland par Gietl.

2. Cf. Abbé MIGNON, *Les origines de la Scolastique et Hugues de S. Victor*, Paris, 1895 ; Abbé FÉRET, *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, Paris, 1894 ; F. VERNET, art. *Hugues de S. Victor*, dans le *Dict. de théol. cathol.*, t. VII, col. 240-308

et l'on se borne à définir brièvement ce qu'elle est, à indiquer son origine, et à expliquer l'appellation qu'elle a reçue[1].

Un autre ouvrage, transmis sous le nom d'Hugues de S. Victor, et qui semble être plutôt d'un de ses disciples[2], présente une sorte de fusion entre l'esprit d'Hugues et la méthode d'Abélard, la doctrine théologique du premier étant comme vivifiée par la méthode plus scientifique du second.

Le titre donné à ce nouvel ouvrage mérite d'être remarqué. Depuis longtemps circulaient des recueils de textes de Pères, sous la rubrique de *Sententiæ*. Le même nom avait été donné à nombre d'écrits récents, où se trouvent consignés les enseignements de maîtres réputés : telles les *Sententiæ* de Brunon de Segni († 1123), celles de Guillaume de Champeaux († 1122), celles d'Anselme de Laon, et bien d'autres encore[3]. Le nouvel ouvrage, embrassant tout l'ensemble du domaine théologique, porte le titre significatif de *Summa sententiarum*.

C'est en effet une véritable *Somme* de théologie, distribuée en sept traités, où sont considérés successivement la foi, la Trinité et l'Incarnation, la création et les anges, l'origine de l'homme et la chûte, les sacrements en général et les commandements de Dieu, le baptême, la confirmation, l'Eucharistie, la pénitence, l'extrême-onction et le mariage. L'étude de l'Eucharistie vient dans le sixième traité et comprend les chapitres II-IX.

Toutes les questions qui y sont discutées ont rapport au sacrement ; quelques indications se rencontrent seulement ça et là, qui peuvent servir à l'étude du sacrifice. Des textes de Pères s'y trouvent cités, à la différence du *De sacramentis* ; mais à peine dans le nombre y a-t-il lieu de relever un des témoignages de Lanfranc, mis au compte de S. Augustin[4].

1. HUGO DE S. VICTORE, *De sacramentis christianæ fidei* (*P. L.*, **176**, 183-618). Pars VIII. Principales questions traitées : Excellence de ce sacrement. Son institution à la dernière Cène. En quoi il est figure et en quoi réalité ? Pourquoi sous l'espèce du pain et du vin ? Comment qualifier le changement du pain et du vin au Corps et au Sang du Christ ? Qu'advient-il du Corps du Christ à la fraction ? dans les indignes traitements que subit l'hostie ? après la communion ? Enfin, ch. XIV (col. 472) : De la célébration qu'on appelle la messe : *quod celebratio consecrationis corporis Christi missa vocatur, et quando missa, et a quo primum instituta est, et unde missa dicitur.*

2. Le R. P. Marcel Chossat, S. J., dans le *Spicilegium sacrum Lovaniense*, t. VI, 1923, l'attribuait récemment à Hugues de Mortagne, qui l'aurait rédigé vers 1155.

3. BRUNO ASTENSIS, episcopus Signiensis, *Sententiarum libri sex* (*P. L.*, **165**, 875-1078). — GUILLELMUS DE CAMPELLIS, *Sententiæ*, inédites ; fragments dans *P. L.*, **163**, 1043-4 : *De origine animæ*. — ANSELMUS LAUDUNENSIS, *Sententiæ excerptæ*, éditées par G. Lefèvre, Evreux, 1895. — Cf. *Sententiæ magistri A.*, inédites, attribuées à Alger de Liège, douteusement.

4. *Summa sententiarum* (*P. L.*, **176**, parmi les œuvres de HUGUES DE S. VICTOR, 42-174). Tract. VI, c. II-IX (col. 139-146). — Principales questions traitées : Rapport de

La théologie scolastique, munie de sa méthode, a donc désormais sa voie tracée. Pierre Lombard peut paraître.

Il a un véritable précurseur en la personne de **Robert Pulleyn,** Anglais d'origine, établi comme maître de théologie à Paris, et élevé plus tard à la dignité de cardinal († 1146). L'ouvrage de Robert Pulleyn, en huit livres, continue de porter le titre de *Sentences* : *Sententiarum libri octo*, comme fera encore celui même de Pierre Lombard : *Libri quatuor sententiarum*. En réalité, le titre de *Summa* conviendrait mieux à l'un et à l'autre.

Robert Pulleyn s'attache à un plan d'ensemble analogue à celui de ses devanciers, mais en le suivant d'une manière beaucoup plus libre, et en allongeant sa marche d'une foule de questions accessoires et de véritables digressions. Il s'abstient de toute citation patristique. L'Eucharistie fait l'objet des chapitres I-VII du livre VIII. Elle n'y est traitée directement qu'au point de vue du sacrement, avec quelques indications relatives au sacrifice[1].

*
* *

Le peu de place donné à l'étude du sacrifice de la messe dans ces premiers essais de théologie scolastique montre clairement que l'attention des écoles n'est pas portée sur ce point. Tout l'effort théologique demeure concentré sur les questions relatives au sacrement, telles qu'elles se posaient déjà au temps de Paschase Radbert et qu'elles se sont précisées depuis la controverse bérengérienne. Le dogme du sacrifice, n'ayant pas subi d'attaque directe, n'est l'objet d'aucune investigation particulièrement approfondie.

On se borne à reproduire, à son sujet, la doctrine simple et substantielle reçue de la tradition. Cette doctrine elle-même s'est comme cristallisée en un certain nombre de textes des Pères les plus connus auxquels on a coutume de se référer.

l'eucharistie au baptême ; l'eucharistie figurée dans l'ancienne Loi ; le sacrement et la réalité contenue dans le sacrement ; le changement du pain et du vin au corps et au sang du Christ ; pourquoi le Christ est-il reçu sous deux espèces, alors qu'il est tout entier sous chacune ? Différence entre la communion des bons et celle des méchants ; la fraction comporte-t-elle une réalité, et laquelle ? L'apposition de l'eau est-elle essentielle à la validité du sacrifice ? Les excommuniés et les hérétiques consacrent-ils le corps du Christ ? — Le texte de Lanfranc est cité au chapitre VIII (col. 145).

1. ROBERTUS PULLUS, *Sententiarum libri octo* (*P. L.*, **186**, 639-1010). Lib. VIII, c. I-VII (col. 959-969). Principales questions traitées : Rapport de l'eucharistie au baptême ; l'eucharistie figurée dans l'ancienne Loi ; pourquoi le pain de froment et le vin ? Ce qu'ils signifient. Pourquoi le mélange de l'eau au vin ? Comment le Christ a-t-il donné son Corps à ses disciples, passible ou immortel ? La conversion du pain et du vin au Corps et au Sang du Christ. Que penser de la fraction ? du rôle des espèces par rapport à la substance ? L'Eucharistie est-elle validement consacrée par des prêtres indignes ?

Avant d'examiner l'élaboration que les écrivains du IXe au XIIe siècle ont fait subir aux données de la tradition, il y a un véritable intérêt à dégager d'abord cette tradition, c'est-à-dire les témoignages patristiques qui la représentent pratiquement. En recueillant dans les écrits de cette période les textes communément allégués, nous aurons la petite Somme des autorités qui ont guidé la pensée théologique à ses débuts, et qui longtemps ont continué de l'inspirer. Ce travail est indispensable pour comprendre exactement la plus ancienne et la plus fondamentale attitude des théologiens à l'égard du sacrifice de la messe.

ARTICLE II. — LES TEXTES DES PÈRES CITÉS DANS LES DOCUMENTS

§ I. — Textes fondamentaux, affirmant expressément le caractère figuratif de la Messe par rapport à la Croix

S. Augustin, S. Grégoire le Grand, S. Jean Chrysostome, Fauste de Riez

Parmi les autorités patristiques que font valoir les écrivains du IXe au XIIe siècle en faveur du sacrifice de l'Eucharistie, nous pouvons distinguer une première catégorie, formée de quatre textes fondamentaux : témoignages de **S. Augustin** dans la *Lettre à Boniface*, de **S. Grégoire le Grand,** dans les *Dialogues*, de **S. Jean Chrysostome** (sous le nom de S. Ambroise) dans le *Commentaire de l'Epitre aux Hébreux*, et de **Fauste de Riez** (sous le nom d'Eusèbe d'Emèse) dans une *Homélie sur le Corps et le Sang du Seigneur*.

Ces quatre textes tendent directement à exprimer la nature du sacrifice de la messe par rapport au sacrifice de la croix. Ils en soulignent expressément, à ce point de vue, le caractère de figure ou de commémoraison.

1. — S. Augustin († 430), *Lettre à Boniface, évêque*[1]

Boniface a demandé comment, au baptême des enfants, les parrains peuvent répondre, au nom des baptisés, qu'ils croient, alors

1. S. AUGUSTINUS, *Epistola* 98 (alias 23), *Bonifacio coepiscopo* (*P. L.*, 33, 363). Lettre écrite à la fin de 408, semble-t-il.

que ces enfants sont incapables de croire présentement, et que personne ne peut dire s'ils croiront plus tard. Dans sa réponse, S. Augustin allègue l'usage du langage figuré, et il en montre un exemple dans ce qui est dit couramment de l'immolation du Christ sous le sacrement eucharistique.

Nempe sæpe ita loquimur, ut Pascha propinquante dicamus crastinam vel perendinam Domini passionem, cum ille ante tam multos annos passus sit, nec omnino nisi semel illa passio facta sit. Nempe ipso die dominico dicimus : Hodie Dominus resurrexit ; cum ex quo resurrexit tot anni transierint. Cur nemo tam ineptus est, ut nos ita loquentes arguat esse mentitos, nisi quia istos dies secundum illorum, quibus hæc gesta sunt, similitudinem nuncupamus, ut dicatur ipse dies, qui non est ipse, sed revolutione temporis similis ejus, et dicatur illo die fieri, propter sacramenti celebrationem, quod non illo die sed jam olim factum est ? Nonne semel immolatus est Christus in seipso ? et tamen in sacramento, non solum per omnes Paschæ solemnitates, sed omni die populis immolatur, nec utique mentitur qui interrogatus eum respondeiit immolari. Si enim sacramenta quamdam similitudinem earum rerum quarum sacramenta sunt non haberent, omnino sacramenta non essent. Ex hac autem similitudine plerumque etiam ipsarum rerum nomina accipiunt. Sicut ergo secundum quemdam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est, sacramentum sanguinis Christi sanguis Christi est, ita sacramentum fidei fides est[1].

Nous disons souvent, aux approches de Pâques : c'est demain ou après demain la passion du Seigneur ; quoiqu'il y ait déjà bien des années qu'il a souffert, et que sa passion n'ait eu lieu qu'une fois. Le jour même du Seigneur, nous disons : c'est aujourd'hui que le Seigneur est ressuscité ; quoique depuis sa résurrection tant d'années se soient écoulées. Pourquoi n'y a-t-il personne d'assez insensé pour nous accuser de mensonge quand nous parlons ainsi ? Évidemment, parce que les jours que nous désignons de la sorte offrent un rapport avec ceux qui ont vu les événements s'accomplir : nous donnons le nom du jour à son anniversaire ; et à cause du mystère célébré, nous disons que s'accomplit ce jour-là ce qui en réalité est depuis longtemps accompli. Le Christ n'a-t-il pas été immolé en lui-même une seule fois ? Et il n'en est pas moins immolé, en sacrement, non seulement à chaque solennité de Pâques, mais encore tous les jours en présence du peuple ; et ce n'est pas mentir, si l'on vous interroge, de répondre que le Christ est en effet immolé. Car si les sacrements n'avaient pas une certaine ressemblance avec les choses dont ils sont les sacrements, ils ne seraient nullement des sacrements. Or, à raison

1. Suit la réponse directe à la question de Boniface : *Nihil est autem aliud credere quam fidem habere. Ac per hoc, cum respondetur parvulus credere, qui fidei nondum habet affectum, respondetur fidem habere propter fidei sacramentum, et convertere se ad Deum propter conversionis sacramentum, quia et ipsa responsio ad celebrationem pertinet sacramenti...*

de cette ressemblance, ils reçoivent la plupart du temps les noms des choses elles-mêmes. De même donc que d'une certaine manière le sacrement du corps du Christ est le corps du Christ, le sacrement du sang du Christ est le sang du Christ, ainsi le sacrement de la foi est la foi.

Le morceau est reproduit librement, presque en entier, par Paschase Radbert, dans sa lettre à Frudegarde ; et tout entier par Ratramne. — Il figure, sous une forme un peu libre, en trois fragments, parmi les objections de Bérenger, que Lanfranc relate dans son ouvrage. — Yves de Chartres, dans le Décret, en tire le titre de son chapitre IV : « On ne ment pas, en disant que le Christ, impassible et immortel, est immolé chaque jour dans le sacrement » ; et il le cite en tête de ce chapitre. Par là il lui donne un relief, qui le signale particulièrement à l'attention des théologiens. — Alger reproduit le morceau en entier. De même Abélard, dans son *Sic et Non*, sauf de légères variantes et l'omission de quelques membres de phrase secondaires. Et pareillement Guillaume de S. Thierry[1].

Tous s'accordent à rapporter le texte exactement à S. Augustin, et à la *Lettre à Boniface*[2].

2. — S. Grégoire le Grand († 604), *Dialogues*, liv. IV, ch. LVIII[3]

Espérer que la prière d'autrui nous aidera après la mort, c'est bien, dit S. Grégoire ; mais il est encore plus sûr de se purifier soi-même de son vivant. Et c'est à quoi il montre que doit nous servir particulièrement le sacrifice de l'autel.

1. S. PASCHASIUS RADBERTUS, *Epistola de corpore et sanguine Domini ad Frudegardum* (*P. L.*, **120**, 1353). — RATRAMNUS, *De corpore et sanguine Domini*, 35 (*P. L.*, **121**, 141-142). — BERENGARIUS, dans LANFRANCUS, *Liber de corpore et sanguine Domini*, 13, 14, 15 (*P. L.*, **150**, 422, 424, 425). — GUITMUNDUS, *De corporis et sanguinis Christi veritate in Eucharistia*, l. II (*P. L.*, **149**, 1464-1465). — YVO CARNOTENSIS, *Decretum*, pars II, c. IV : *Non mentiri eum qui dicit Christum impassibilem et immortalem quotidie in sacramento immolari* (*P. L.*, **161**, 136-137). — ALGERUS, *De sacramentis corporis et sanguinis dominici*, l. I, c. XVIII (*P. L.*, **180**, 793). — ABÆLARDUS, *Sic et Non*, c. CXVII (*P. L.*, **178**, 1534). — GUILELMUS DE S. THEODORICO, *De sacramento altaris*, 12 (*P. L.*, **180**, 364).

2. C'est par erreur qu'Abélard cite *Epist. ad Bonifacium « presbyterum »*, au lieu de *episcopum*.

3. S. GREGORIUS MAGNUS, *Dialogorum libri quatuor de vita et miraculis patrum italicorum et de æternitate animarum*, l. IV, c. LVIII : *De virtute ac mysterio victimæ salutaris*

Debemus itaque præsens sæculum, vel quia jam conspicimus defluxisse, tota mente contemnere, quotidiana Deo lacrymarum sacrificia, quotidianas carnis ejus et sanguinis hostias immolare. Hæc namque singulariter victima ab æterno interitu animam salvat, quæ illam nobis mortem Unigeniti per mysterium reparat, qui, licet resurgens a mortuis jam non moritur et mors ei ultra non dominabitur (*Rom.*, VI, 9), tamen in semetipso immortaliter atque incorruptibiliter vivens, pro nobis iterum in hoc mysterio sacræ oblationis immolatur. Ejus quippe ibi corpus sumitur, ejus caro in populi salutem partitur, ejus sanguis, non jam in manus infidelium, sed in ora fidelium funditur. Hinc ergo pensemus quale sit pro nobis hoc sacrificium, quod pro absolutione nostra passionem Unigeniti Filii semper imitatur. Quis enim fidelium habere dubium possit, in ipsa immolationis hora ad sacerdotis vocem cœlos aperiri, in illo Jesu Christi mysterio angelorum choros adesse, summis ima sociari, terrena cœlestibus jungi, unumque ex visibilibus atque invisibilibus fieri[1] ?

Il nous faut donc mépriser à fond le siècle présent, que déjà nous voyons fini, et offrir à Dieu chaque jour un sacrifice de larmes, chaque jour l'hostie de sa chair et de son sang. Car voilà la victime unique qui sauve l'âme de la mort éternelle : l'hostie qui renouvelle mystérieusement pour nous la mort de ce Fils unique, qui, bien que ne pouvant plus subir la mort depuis sa résurrection, et quoique vivant en réalité d'une vie immortelle et incorruptible, est cependant immolé de nouveau pour nous dans ce mystère de l'oblation sacrée. C'est bien, en effet, son corps qu'on y reçoit, sa chair qui est partagée pour le salut du peuple, son sang qui est répandu, non plus sur les mains des infidèles, mais dans la bouche des croyants. Songeons donc à ce qu'est pour nous ce sacrifice, qui pour notre pardon reproduit sans cesse la passion du Fils unique. Car, qui donc parmi les fidèles pourrait en douter ? A l'heure de l'immolation, les cieux s'ouvrent à la voix du prêtre, les chœurs des anges sont présents à ce mystère de Jésus-Christ, le ciel et la terre sont associés, c'est l'union entre ici-bas et là-haut, l'unité entre le monde visible et l'invisible.

Le texte est cité intégralement, avec quelques altérations, par Adrevald de Fleury ; à peu près intégralement et à plusieurs reprises, par Florus. — On le retrouve en entier dans la *Confessio fidei* du pseudo-Alcuin et chez Gézon de Tortone. — Rémi d'Auxerre,

(*P. L.*, **77**, 425). Cet ouvrage, composé en 593, a fait les délices du Moyen Age par sa piété exquise, mêlée à des récits souvent légendaires.

Notre chapitre commence ainsi : *Inter hæc autem pensandum est quod tutior est via ut bonum quod quisque post mortem suam sperat agi per alios, agat ipse dum vivit per se. Beatius quippe est liberum exire, quam post vincula libertatem quærere.* Debemus itaque etc.

1. Le début du chap. LIX, qui vient immédiatement à la suite, se retrouvera plus loin, dans le texte **24**.

dans le *De divinis officiis* du pseudo-Alcuin, et Hériger (ou Gerbert) en citent des fragments. La lettre d'Anastase en contient une réminiscence. — Durand de Troarn en reproduit la plus grande partie, avec quelques variantes insignifiantes. — Guitmond le cite en entier, très exactement. — Lanfranc en donne la partie centrale, avec une petite introduction et un commentaire à la suite. Alger reproduit le tout purement et simplement. — Enfin le texte figure, pour sa partie principale, dans le Décret de Gratien, avec des variantes notables. — Pierre Lombard reproduira la fin de la citation de Gratien, avec ses variantes fautives[1].

D'une façon générale, ces auteurs rapportent notre texte à S. Grégoire et au livre des *Dialogues*. L'auteur de la *Confessio fidei* se contente toutefois de citer : *B. Gregorius in quodam loco*. Pierre Lombard, trompé par une indication de Gratien, se réfèrera indûment à *Gregor. in Homilia paschali*[2].

1. Adrevaldus Floriacensis, *De corpore et sanguine Christi contra ineptias Joannis Scoti* (*P. L.*, **124**, 952). — Florus Diaconus, *De expositione missæ*, 63 : « Hæc namque singulariter... semper imitatur » ; 66 : « Quis enim fidelium... atque invisibilibus fieri » (*P. L.*, **119**, 55, 58). *Opuscula adversus Amalarium*, II, c. xiv : « Hæc namque... in ora fidelium sumitur (pour *funditur*) » (*Ibid.*, col. 90). — Pseudo-Alcuinus, *Confessio fidei*, pars IV, n° 1 : « Quis enim fidelium... invisibilibus fieri ; » n° 4 : « Hæc namque singulariter... imitatur » (*P. L.*, **101**, 1087, 1088). — Gezo Dertonensis, *Liber de corpore et sanguine Christi*, c. liii ; cf. citation libre, c. lxx (*P. L.*, **137**, 400, 406). — Remigius Antissiodorensis, dans le *De divinis officiis* du Pseudo-Alcuin, 40 (*P. L.*, **101**, 1262). Seulement la fin, à partir de : « quis fidelium... ». — Herigerus (ou Gerbertus) *Libellus de corpore et sanguine Domini*, 2 : « *Christus*, resurgens a mortuis... immolatur » ; 8 : la phrase finale, sous forme de réminiscence ou de paraphrase (*P. L.*, **139**, 181, 187). — Durandus Troarnensis, *De corpore et sanguine Domini*, pars VI, n° 19 (*P. L.*, **149**, 1404) : « Debemus præsens sæculum... in ora fidelium funditur. » — Guitmundus, *De corporis et sanguinis Christi veritate in Eucharistia*, l. III (*P. L.*, **149**, 1473). Deux ou trois variantes très légères. Cf. l. I (*Ibid.*, col. 1433). — S. Anastasius, *De veritate corporis et sanguinis Christi Domini* (*P. L.*, **149**, 434) : « Qui jam non moritur... in mysterio tantæ immolationis (*pour* oblationis) immolatur ». — Lanfrancus, *Liber de corpore et sanguine Domini*, 14 (*P. L.*, **150**, 424) : « Ejus quippe caro ibi sumitur... semper imitatur ». Avec cette introduction : « Utrumque B. Gregorius et solerter attendit, et enucleate in 4° Dialogi libro exponit dicens », et ce commentaire : « Imitatur, dixit, non operatur, quia... etc. » — Algerus, *De sacramentis corporis et sanguinis dominici*, l. I, c. xvi (*P. L.*, **180**, 788). A noter la faute grossière : « immolationis » pour *oblationis*, comme dans Anastase. La fin du texte, l. I, c. xii (col. 778). — Gratien, *Decretum*, pars III, *De consecr.*, dist. II, c. lxxxiii : *quid sit sanguis* (*P. L.*, **187**, 1770) : « Hæc salutaris (*au lieu de* : singulariter) victima... in hoc mysterio moritur (*au lieu de* : in hoc mysterio sacræ oblationis immolatur)... patitur (*au lieu de* : partitur) ...unumque ex invisibilibus atque visibilibus fieri ». — P. Lombard, *Sententiarum*, l. IV, dist. XI, n° 4, (*P. L.*, **192**, 863) : « quis fidelium... atque invisibilibus fieri ».

2. Cette référence fautive vient de l'en-tête du chapitre de Gratien, où était annoncé un passage de l'*Homilia paschalis*, cité avant le passage des *Dialogues*.

3. — S. Jean Chrysostome († 407),

Homélie 17 sur l'Epitre aux Hébreux

(citée depuis Yves de Chartres sous le nom de S. Ambroise)[1]

L'illustre commentateur met en opposition les sacrifices juifs et le sacrifice chrétien. Chez les Juifs, les victimes étaient multiples, et il en fallait toujours de nouvelles. Avec le Christ, nous avons une seule hostie, et elle n'a été offerte qu'une fois. Mais, va se demander l'orateur, si le Christ n'a été offert qu'une fois, comment pouvons-nous l'offrir néanmoins tous les jours ?

In Christo autem e contrario semel oblata est (hostia potens ad salutem sempiternam[2])... Quid ergo nos ? Nonne per singulos dies offerimus ? Offerimus quidem, sed ad recordationem facientes mortis ejus ; et una est hæc hostia, non multæ. Quomodo una est, et non multæ ? Et quia semel oblata est illa, oblata est in sancta sanctorum ; hoc autem sacrificium exemplar est illius. Idipsum semper offerimus ; nec nunc quidem alium agnum, crastina alium, sed semper idipsum. Proinde unum est hoc sacrificium : alioquin hac ratione, quoniam in multis locis offertur, multi Christi sunt ? Nequaquam, sed unus ubique est Christus, et hic plenus exsistens, et illic plenus, unum corpus. Sicut enim qui

Dans le Christ, au contraire, elle a été offerte une seule fois (l'hostie assez puissante pour nous sauver à jamais)... Que faisons-nous cependant ? Est-ce que nous n'offrons pas tous les jours ? Nous offrons, il est vrai, mais en faisant mémoire de sa mort ; et il n'y a qu'une seule hostie, non plusieurs. Comment, une seule, et non plusieurs ? Parce qu'elle n'a été offerte qu'une fois, elle a été portée dans le Saint des Saints ; or c'est ce sacrifice qui est l'exemplaire du nôtre. Nous offrons toujours la même victime : non pas aujourd'hui un agneau, demain un autre, mais toujours le même. C'est pourquoi le sacrifice est un. Faudrait-il donc dire que, parce qu'il est offert en plusieurs lieux, il y a

1. S. Patris nostri Joannis Chrysostomi, archiepiscopi Constantinopolitani, *Enarratio in epistolam ad Hebræos*, ex notis post ejus obitum a Constantino presbytero Antiocheno edita. *Homilia* 17, n° 3 (In cap. IX, 24-26). — Traduction latine, exécutée au VIe siècle, à l'instigation de Cassiodore, par un certain Mutianus Scholasticus (*P. G.*, **63**, 249-250).

2. La phrase de notre édition Bénédictine, se terminant sur *oblata est*, au féminin, n'a pas de sujet exprimé (Le grec porte : ἐπὶ δὲ τοῦ Χριστοῦ τοὐναντίον· ἅπαξ προσηνέχθη, καὶ εἰς τὸ ἀεὶ ἤρκεσε. *In Christo autem contra* : *semel est* oblatus, *et in perpetuum satis fuit*. *P. G.*, **63**, 130). Elle est complétée, dans Alcuin et Raban Maur, par les mots que nous reproduisons entre parenthèses : *hostia potens ad salutem sempiternam*, et qui se retrouvent, avec cette inversion : *ad salutem sempiternam potens*, chez Yves de Chartres, Alger et Gratien. Les points de suspension remplacent une douzaine de lignes, qui sont omises dans toutes les citations de notre texte, la phrase : « *Quid ergo nos* », étant jointe immédiatement à la première : « *In Christo* etc. »

ubique offertur unum corpus est, et non multa corpora : ita etiam et unum sacrificium. Pontifex autem noster ille est qui hostiam mundantem nos obtulit. Ipsam offerimus et nunc, quæ tunc oblata quidem, consumi non potest. Hoc autem quod nos facimus, in commemorationem quidem fit ejus quod factum est. *Hoc enim facite*, inquit, *in meam commemorationem*. Non aliud sacrificium, sicut pontifex, sed idipsum semper facimus ; magis autem recordationem sacrificii operamur.

plusieurs Christs ? Non certes, mais il n'y a partout qu'un seul Christ, parfait ici et là. C'est la même chair qui est partout offerte, non plusieurs : ainsi est-ce le même sacrifice. Notre pontife, c'est celui qui a offert l'hostie qui nous purifie. Et nous offrons cette même hostie maintenant encore, car, malgré qu'elle ait été offerte autrefois, elle ne peut être détruite. Seulement, ce que nous faisons, est en mémoire de ce qui a été fait jadis : *Faites cela*, dit-il, *en mémoire de moi*. Nous n'offrons pas un sacrifice différent, comme le pontife ancien, mais nous offrons toujours le même ; et c'est plutôt une commémoraison de sacrifice que nous faisons.

Le texte est cité en entier avec une remarquable exactitude par Alcuin, et, à sa suite, par Raban Maur. — Il est paraphrasé chez Rémi d'Auxerre (pseudo-Haymon), et on en trouvera une réminiscence dans Hervé de Bourg-Dieu. — Yves de Chartres le reproduit en entier dans le *Décret*, et, en omettant la dernière phrase, dans la *Panormia*. Le chapitre de la Panormia, où le texte est cité, a un titre tiré de ce texte même, ce qui le signale fortement à l'attention : « L'hostie, qui a été immolée une fois, est offerte chaque jour en mémoire de sa mort. » Mais Yves attribue à S. Ambroise le commentaire de l'Épitre aux Hébreux dont notre texte est tiré. — Guillaume de S. Thierry, sans fournir aucune référence, cite la première partie du texte librement, et très exactement tout le reste. — Alger suit docilement la *Panormia*, tant pour l'attribution à S. Ambroise que pour l'omission de la dernière phrase. Gratien fait de même, en un chapitre auquel il donne le même titre significatif qu'Yves de Chartres. Pierre Lombard, s'attachant au Décret de Gratien, citera d'après lui le passage comme de S. Ambroise, mais en lui faisant subir d'assez nombreuses modifications en vue de le condenser[1].

1. Albinus, seu Alcuinus, *Expositio in Epist. D. Pauli ad Hebræos* (*P. L.*, **100**, 1077). — Rabanus Maurus, *Expositio in Epist. ad Hebræos*, x (*P. L.*, **112**, 780). — Pseudo-Haymo (Remigius Antissiodorensis), *In Epist. ad Hebræos*, x (*P. L.*, **117**, 889). — Herveus Burgidolensis, *In Epist. ad Hebr.*, x (*P. L.*, **181**, 1627). — Yvo Carnotensis, *Decretum*, pars II, c. vi (*P. L.*, **161**, 143) ; *Panormia*, lib. I, c. cxliv : *Hostia quæ semel immolata est, in recordatione suæ mortis quotidie offertur*. Quelques variantes (*Ibid.*, 1077). — Guilelmus de S. Theodorico, *De sacramento altaris liber*,

A partir d'Yves de Chartres, le morceau a donc été mis au compte de S. Ambroise. Comment expliquer cette substitution ? On sait qu'un recueil de Commentaires sur les Épitres de S. Paul, dont le fond le plus ancien semble remonter au IVe siècle, a circulé de bonne heure sous le nom du grand évêque de Milan. Erasme s'inscrivit en faux contre cette attribution, et, depuis le XVIe siècle, on a coutume de désigner l'auteur sous le nom d' « Ambrosiaster » ou de « pseudo-Ambroise », sans que l'on soit parvenu à une identification un peu certaine. Le Commentaire de l'Épitre aux Hébreux inséré dans cette collection, n'est qu'une compilation de textes patristiques, rédigée par un auteur beaucoup plus récent, et assez semblable à celle de Raban Maur. C'est là qu'Yves de Chartres a dû puiser notre texte de S. Jean Chrysostome. Sur la foi de l'éditeur du recueil, il l'aura reproduit comme de S. Ambroise[1].

4. — **Fauste de Riez** († vers 490),

Homélie sur le Corps et le Sang du Seigneur

(Citée couramment sous le nom d'Eusèbe d'Emèse)

Eusèbe, évêque d'Emèse († 359), avait, au témoignage de S. Jérôme[2], composé d'innombrables ouvrages. On lui en a attribué plus encore qu'il n'en a composé. En particulier, on a publié sous son nom deux gros recueils d'homélies latines, dont l'un, formé au XIe siècle, contient cinquante-six pièces qui ont pour auteurs des évêques de Gaule : Hilaire d'Arles, Eucher de Lyon, Césaire d'Arles, Fauste de Riez, etc.[3].

10 (*P. L.*, **180**, 358). — ALGERUS, *De sacramentis corporis et sanguinis dominici*, lib. I, c. XV (*P. L.*, **180**, 784). — GRATIANUS, *Decreti* pars III, *De consecr.*, dist. II, c. LIII : même titre que dans la *Panormia* (*P. L.*, **187**, 1756). — P. LOMBARDUS, *Sententiarum libri IV*, lib. IV, dist. XII, n° 6 (*P. L.*, **192**, 866).

1. S. AMBROSII, *Opera omnia*, t. II, Appendix ; pars I : *Commentaria in XIII epitolas Beati Apostoli* ; *In subsequentia commentaria admonitio* (*P. L.*, **17**, 45) : « Admonendum modo superest Commentarium in Ep. ad Hebr. a nobis esse prætermissum. Illud antiquiores mss. non agnoverunt, neque Amerbachius neque Erasmus. Cum vero ab iis qui postea curam Ambrosian. edit. suscepere, admissum esset, adeo non fefellit viros judicii eruditioris, ut nequidem ejusdem auctoris, cui tribuuntur superiora, esse crederetur, multo igitur minus Doctoris nostri. Et re vera nihil aliud est quam parum digesta Patrum aliquot compilatio, quæ, cum amplior inter opera Rhabani Mauri vulgata fuerit, ibique singulorum fragmentorum auctores e regione legere liceat, nihil esse causæ nobis visum est cur ea in editionem nostram reciperetur. »

2. S. EUSEBIUS HIERONYMUS, *De viris illustribus*, c. XCI (*P. L.*, **23**, 695) : « Eusebius, Emesenus episcopus, elegantis et rhetorici ingenii, innumerabiles, et qui ad plausum populi pertinent, confecit libros... e quibus... et in Evangelia homiliæ breves, sed plurimæ. »

3. *Homiliæ ad populum et monachos*, dans la *Maxima Biblioth. vet. Patrum*, Lugduni, 1677, t. VI, p. 618-675.

L'une des homélies ainsi attribuées à Eusèbe d'Emèse, a été également mise au compte de S. Jérôme (*Eusebius* Hieronymus) et figure dans le recueil des Lettres attribuées faussement à ce Père. Elle a été finalement reconnue pour l'œuvre d'un des évêques les plus considérés et les plus influents du midi de la Gaule au Ve siècle : Fauste, moine de Lérins, puis évêque de Riez en Provence[1].

Fauste de Riez fait admirer la magnificence du plan providentiel, suivant lequel le Christ immortel revêt notre mortalité pour nous rendre participants de son immortalité. Il continue :

1. Et quia corpus assumptum ablaturus erat ab oculis nostris et sideribus illaturus, necessarium erat ut nobis in hac die sacramentum corporis et sanguinis sui consecraret, ut coleretur vel jugiter, jure per mysterium quod semel offerebatur in pretium ; ut quia quotidiana et indefessa currebat pro hominum salute redemptio, perpetua esset etiam redemptionis oblatio, et perennis illa victima viveret in memoria, et præsens semper esset in gratia. Vere unica et perfecta hostia, fide existimanda, non specie ; nec exterioris censenda visu hominis, sed interioris affectu. Unde merito cœlestis confirmat auctoritas, quia *Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus* (JOAN., VI, 56).

1. Sur le point de soustraire à nos regards et d'emporter aux cieux le corps dont il s'était revêtu, il lui fallait en ce jour consacrer le sacrement de son corps et de son sang, afin que fût célébré à jamais, sous le voile du mystère, ce qui était offert une fois pour notre rançon : ainsi, puisque chaque jour et indéfiniment la rédemption était nécessaire au salut des hommes, il y aurait une offrande également perpétuelle du rachat ; la victime rédemptrice serait à la fois sans cesse rappelée au souvenir, et toujours présente avec la même vertu. Hostie unique et parfaite en vérité, qu'il faut estimer par la foi, non d'après l'apparence ; dont il faut apprécier non le dehors d'un œil humain, mais le dedans par le sens intime de l'âme. C'est pourquoi l'autorité divine elle-même nous en assure : *Ma chair est vraiment une nourriture, et mon sang vraiment un breuvage* (JEAN, VI, 56).

2. Recedat ergo omne infidelitatis ambiguum, quandoquidem qui auctor est muneris, ipse est etiam testis veritatis. Nam invisibilis sacerdos, visibiles creaturas in substantiam corporis et sanguinis sui,

2. Loin donc de nous toute tentation d'incrédulité : c'est l'auteur même du don, qui se fait le garant de la vérité. Prêtre invisible, par le secret pouvoir de sa parole, il convertit les créatures visibles en

1. S. EUSEBII HIERONYMI, Stridonensis presbyteri, operum mantissa, continens scripta supposititia. Pars I, Epistolæ. *Epistola* 38, seu *Homilia de corpore et sanguine Domini* (*P. L.*, **30**, 272). — Cf. S. FAUSTI RHEGIENSIS, *Sermones* (*P. L.*, **58**, 889) : simple mention et renvoi à l'endroit indiqué des œuvres de S. Jérôme.

verbo suo secreta potestate convertit, ita dicens : *Accipite et comedite, hoc est corpus meum* (MATTH., XXVI, 26). Et sanctificatione repetita : *Accipite*, inquit, *et bibite, hic est sanguis meus...*

la substance de son corps et de son sang : *Prenez et mangez*, dit-il, *c'est mon corps* (MATTH., XXVI, 26). Et, en répétant la consécration : *Prenez et buvez, c'est mon sang...*

De ce texte, la première partie se rapporte expressément au sacrifice eucharistique ; la seconde vise plus directement la consécration en tant qu'opérant la transsubstantiation.

Un certain nombre d'auteurs citent uniquement la seconde partie, qui était en effet de première importance à l'époque des discussions sur la conversion des espèces au Corps et au Sang du Christ. Ainsi, Paschase Radbert, qui le reproduit d'une façon très exacte ; Haymon, qui en donne, d'une façon libre, et avec une variante notable, l'essentiel ; Durand de Troarn, qui le cite tout entier fidèlement ; de même Guitmond, qui commence par la dernière phrase du morceau précédent ; pareillement Abélard et l'auteur de la *Summa sententiarum*, celui-ci avec la même variante qui se trouve déjà dans Haymon[1].

Par contre, Hériger cite toute la première partie, en la faisant suivre du début de la seconde. S. Fulbert a des réminiscences et des citations fragmentaires de l'une et de l'autre partie. Yves de Chartres, dans le même chapitre du *Décret* où il a inséré le texte de S. Augustin à Boniface, en le soulignant par le titre que nous avons vu, reproduit les deux parties en entier, avec quelques variantes. Alger également, sauf une petite omission. — Gratien les donne intégralement, avec des variantes empruntées à Yves. — Pierre Lombard, au livre des *Sentences*, reproduit la première partie d'après le texte de Gratien, y compris ses variantes, en se contentant de l'abréger. La seconde partie figure dans son *Commentaire* de la Ire Épître aux Corinthiens, avec des variantes dont les unes paraissent lui être propres et d'autres apparentent son texte à celui de la *Summa sententiarum* et de Haymon[2].

1. PASCHASIUS RADBERTUS, *Epistola de corpore et sanguine Domini ad Frudegardum* (*P. L.*, **120**, 1354). — HAYMO, *De corpore et sanguine Domini* (*P. L.*, **118**, 816) : « Commutat ergo invisibilis sacerdos... » — DURANDUS TROARNENSIS, *De corpore et sanguine Domini*, pars VI, n° 19 (*P. L.*, **149**, 1403). — GUITMUNDUS, *De corporis et sanguinis Christi veritate in Eucharistia*, lib. III (*P. L.*, **149**, 1483). — ABÆLARDUS, *Sic et Non*, c. CXVII (*P. L.*, **178**, 1525). Altération de texte : « *visibilis* sacerdos », au lieu de « *invisibilis* ». — (HUGO DE S. VICTORE) *Summa Sententiarum*, tr. VI, c. V (*P. L.*, **176**, 142) : « Invisibilis sacerdos... secreta potestate commutat. »

2. (GERBERTUS) HERIGERUS, *Libellus de corpore et sanguine Domini*, n° 3 (*P. L.*, **139**, 182). Quelques variantes seulement. — S. FULBERTUS CARNOTENSIS, *Epistola* (an. ante 1007) *Adeodato* (*P. L.*, **141**, 201-202). — ALGERUS, *De sacramentis corporis et*

Tous ces écrivains rapportent expressément le passage à « Eusebius Emisenus » ou « Emissenus ». Seuls Haymon et Fulbert de Chartres n'indiquent aucune référence. Hériger se contente de nommer « Eusebius ».

§ II. — Textes fondamentaux additionnels

Paschase Radbert et Lanfranc.

A la première série, d'importance capitale, formée des témoignages de S. Augustin, de S. Grégoire le Grand, de S. Jean Chrysostome et de Fauste de Riez, il faut en joindre une seconde, de textes émanant d'écrivains relativement récents, mais non moins importants au point de vue du caractère figuratif et commémoratif qui convient essentiellement à la messe. Ce sont des extraits de Paschase Radbert et de Lanfranc.

Ces extraits ont été mis de bonne heure au nom de S. Augustin. Ils sont ainsi passés dans la tradition théologique comme témoignages patristiques de première valeur. D'autant plus que, tout comme les précédents, ils ont été signalés à l'attention, par des titres de chapitres expressifs, dans les recueils d'Yves de Chartres et de Gratien.

5. — Paschase Radbert († 851) (sous le nom de S. Augustin)

Liber de corpore et sanguine Domini, c. IV, et IX

Paschase, pour établir que l'Eucharistie contient le vrai corps et le vrai sang du Christ, vient d'apporter le témoignage du Sauveur, se donnant (en *S. Jean*, VI, 51-56) comme nourriture et comme breuvage. Il continue :

C. IV. Sed quia Christum vorari fas dentibus non est, voluit in mysterio hunc panem et vinum vere carnem suam et sanguinem consecratione Spiritus sancti potentialiter creari, creando vero quotidie pro mundi vita mystice immo-

C. IV. Mais, parce qu'il n'est pas permis de dévorer le Christ avec les dents, il a voulu qu'en mystère ce pain et ce vin soient faits véritablement, par la puissance de l'Esprit-Saint qui les consacre, sa chair et son sang, et que par ce même acte

sanguinis dominici, l. I, c. XVI (*P. L.*, **180**, 788-789) ; l. III, c. IX (col. 841). — GRATIANUS, *Decretum*, pars III, *De consecr.*, dist. II, c. XXXV (*P. L.*, **187**, 1745). — P. LOMBARDUS, *Sententiarum* lib. IV, dist. VIII, n° 2 (*P. L.*, **192**, 856) ; *Collectanea in omnes D. Pauli apostoli epistolas. In Epist.* I *ad Cor.*, XI, 23-24 (*P. L.*, **191**, 1643) : « Invisibilis sacerdos ...verbi sui secreta potestate commutat.

lari : ut sicut de Virgine per Spiritum vera caro sine coitu creatur, ita per eumdem ex substantia panis ac vini mystice idem Christi corpus et sanguis consecretur[1]...

C. IX. Iteratur autem quotidie hæc oblatio, licet Christus, semel passus in cruce, per unam eamdemque mortis passionem semel salvaverit mundum, ex qua morte idem resurgens ad vitam, mors ei ultra non dominabitur : quia profecto sapientia Dei Patris necessarium pro multis causis hoc providit. Primo siquidem, quia quotidie peccamus, saltem peccatis sine quibus mortalis infirmitas vivere non potest, quia licet omnia peccata donata sint in baptismo, infirmitas tamen peccati adhuc in carne manet... Et ideo, quia quotidie labimur, quotidie pro nobis Christus mystice immolatur, et passio Christi in mysterio traditur, ut, qui semel moriendo mortem vicerat, quotidie recidiva delictorum per hæc sacramenta sui corporis et sanguinis peccata relaxet[2].

de création il soit immolé mystiquement chaque jour pour la vie du monde. De la sorte, de même que par l'Esprit la vraie chair du Christ est créée de la Vierge sans commerce charnel, ainsi par le même Esprit le même corps et le même sang du Christ sont consacrés mystiquement de la substance du pain et du vin.

C. IX. Cette oblation est réitérée chaque jour, bien que le Christ, après avoir souffert une fois sur la croix, ait sauvé du même coup le monde par cette seule et unique passion, et qu'en ressuscitant pour la vie, il ne doive plus jamais être sujet à la mort. C'est ce que la sagesse de Dieu a jugé nécessaire pour plusieurs raisons. Tout d'abord, parce que nous péchons tous les jours, du moins de ces péchés sans lesquels ne peut vivre l'infirmité humaine ; car, si tous les péchés ont été pardonnés au baptême, l'infirmité du péché ne laisse pas de subsister en la chair... Ainsi, parce que nous tombons chaque jour, chaque jour le Christ est immolé mystiquement pour nous, et sa passion nous est présentée en mystère, afin que celui qui a vaincu la mort en mourant une fois, remette chaque jour nos péchés de récidive par ces sacrements de son corps et de son sang.

La fortune de ces textes de Paschase a été singulière. Leur attribution à S. Augustin constitue, en particulier, un problème de critique littéraire des plus compliqués, et même déconcertant.

L'ouvrage de Paschase a été composé sous sa forme première en 831, il a été publié en sa forme définitive en 844. Or, dès les environs de 850, Raban Maur († 856), qui a le livre entre les mains,

1. S. PASCHASIUS RADBERTUS, *De corpore et sanguine Domini*, c. IV, sous ce titre *Utrum sub figura an in veritate hoc mysticum calicis fiat sacramentum.* (*P. L.*, **120**, 1277).

2. ID., *ibid.*, c. IX (*Ibid.*, 1293-1294).

et sait qu'il est de Paschase Radbert, puisqu'il fait grief à celui-ci de diverses théories soutenues dans l'ouvrage, lui oppose néanmoins des témoignages de S. Augustin qu'il tire de ce même ouvrage, comme si c'étaient des citations d'Augustin faites par Paschase, alors qu'en réalité ce sont des propositions de Paschase lui-même. Parmi ces témoignages allégués de S. Augustin, Raban cite notre premier passage du chapitre IV[1].

Comment a-t-il été conduit à opposer à Paschase les propres propositions de Paschase, mises au compte d'Augustin ? L'explication la plus probable est que cette confusion avait déjà été faite avant lui[2]. Lorsque le livre de Paschase parut, en 831, il s'en fit immédiatement des extraits, dont le recueil, circulant sans nom d'auteur, ne tarda pas à passer pour un recueil de Sentences de S. Augustin sur le sacrement de l'autel.

L'existence de ce recueil est rendue comme certaine par l'examen des citations variées et indépendantes, faites par Alger de Liège, S. Anselme de Cantorbéry, Abélard et Gratien.

Alger cite le début du chapitre IV de Paschase, y compris notre passage : « *Sed quoniam Christum vorari...* » ; et, immédiatement à la suite en l'abrégeant, le passage du chapitre IX. Il attribue le tout à « *Augustinus in libro de sacramentis altaris*[3] ».

S. Anselme attribue formellement à « *Augustinus* » le principal de notre passage du chapitre IX, mais en le faisant suivre sans interruption du début du chapitre XII de Paschase, comme si les deux morceaux se trouvaient déjà rapprochés l'un de l'autre sous ses yeux. — Abélard cite « *ex sermone quodam Augustini* », d'abord le titre même du chapitre IV de Paschase Radbert, puis des extraits du début de ce chapitre, y compris notre premier passage, et un abrégé de ce qui suit. Vient ensuite immédiatement le début de notre chapitre IX, abrégé à la façon d'Alger. Puis, comme chez S. Anselme, le début du chapitre XII et d'autres extraits[4].

Gratien, dans son chapitre LXXI, reproduit, en le rapportant expressément à « *Paschasius in lib. de corpore et sanguine Christi* », notre début du chapitre IX, avec la fin de ce même chapitre. Chose

1. B. RABANUS MAURUS, *Epistola III, ad Egilem Prumiensem abbatem, De corpore et sanguine Domini adversus Ratpertum* (*P. L.*, **112**, 1513). — D'autres fragments, appartenant aux chapitres IV et VII de Paschase, sont également cités sous le nom de S. Augustin. Voir ci-après, Appendice.

2. Voir une discussion détaillée de ce problème ci-après, Appendice.

3. ALGERUS, *De sacramentis corporis et sanguinis dominici*, l. I, c. XVI (*P. L.*, **180**, 788).

4. S. ANSELMUS, *Epistola* 107, *De corpore et sanguine Domini* (*P. L.*, **159**, 257). Le texte qui figure dans l'édition bénédictine est malheureusement très fautif, outrageusement altéré. — ABÆLARDUS, *Sic et Non*, c. CXVII (*P. L.*, **178**, 1530).

étonnante, dans son chapitre suivant, chapitre LXXII, il nous donne, comme Abélard, et en se référant cette fois à « *Augustinus* » tout un ensemble d'extraits du même ouvrage de Paschase, en particulier nos deux morceaux du chapitre IV et du chapitre IX. Si l'on compare ces citations à celles de ses prédécesseurs, il résulte des ressemblances et des divergences que Gratien exploite un recueil d'extraits de Paschase, déjà utilisé partiellement par S. Anselme, Alger et Abélard[1].

Le titre mis par Gratien en tête de son chapitre LXXI, et qui couvre également le chapitre LXXII, souligne l'importance du morceau pour l'idée théologique du sacrifice de la messe : « Le sacrifice quotidien n'est pas une réitération de la passion du Christ, mais une commémoraison[2]. »

C'est de Gratien que dépend Pierre Lombard, lorsqu'il cite, d'une façon libre et en l'abrégeant selon sa méthode coutumière, le début de notre chapitre IV, sans fournir de référence, et qu'un peu plus loin il reproduit le principal du second passage, chapitre IX, en le rapportant, on ne sait trop pourquoi, à « *Augustinus ad Januarium*[3] ».

Ajoutons, pour être complet, que Werner de S. Blaise cite assez librement un fragment du premier passage, chapitre IV, comme de S. Augustin. Eberhard de Bamberg reproduit ce même passage, d'une façon plus littérale et plus complète, toujours sous le nom de « *B. Augustinus*[4] ».

6. — Lanfranc († 1089), *De corpore et sanguine Domini*, c. XV[5] (arrangé peu après Lanfranc et mis au nom de S. Augustin)

C'est une sorte de doublet de notre texte n° **1**, tiré de la Lettre de S. Augustin à Boniface.

Le chapitre XV du grand ouvrage de Lanfranc commence par ces mots : « BERENG. Beatus Augustinus in epistola ad Bonifacium : *Semel immolatus est Christus in semetipso : et tamen in sacramento*

1. GRATIANUS, *Decretum*, pars III, *De consecr.*, dist. II, c. LXXI (*P. L.*, **187**, 1767). — c. LXXII (*Ibid.*, 1768).

2. *Quotidianum sacrificium non reiteratio est passionis Christi sed commemoratio.*

3. P. LOMBARDUS, *Sententiæ*, lib. IV, dist. XI, n° 5, et dist. XII, n° 8 (*P. L.*, **192**, 863 et 867).

4. WERNERUS, *Libri defloralionum sive excerptionum... super evangelia de tempore per anni circulum*, lib. I. (*P. L.*, **157**, 911). — (Dans les œuvres de GERHOHUS REICHERSPERGENSIS), *Epist.* VIII *Eberhardi episcopi Babenbergensis ad Eberhardum archiep. Salzb.* contra Gerhohum, divinitatem in sacramento altaris a sumentibus vorari... asserentem (*P. L.*, **193**, 505).

5. LANFRANCUS, *Liber de corpore et sanguine Domini*, c. XV (*P. L.*, **150**, 425).

non solum per omnes Paschae solemnitates, sed et omni die populis immolatur ». Il s'agit donc d'un passage de la Lettre de S. Augustin à Boniface, objecté par Bérenger. La réponse de Lanfranc suit aussitôt : « LANFR. *In seipso semel immolatus est Christus, quia in manifestatione sui corporis, etc...* »

Or, quelque temps après Lanfranc, on voit la citation de S. Augustin, faite par Bérenger, modifiée légèrement sous cette forme : *Semel immolatus est Christus in semetipso et tamen quotidie immolatur in sacramento*, et soudée, moyennant cette petite transition : *quod ita intelligendum est*, à la réponse même de Lanfranc ; les premiers mots *In seipso semel immolatus est Christus* étant supprimés comme inutiles, de façon à avoir tout de suite l'explication annoncée : *quia in manifestatione sui corporis*, etc... »

Nous avons dès lors un nouveau texte, fusion du fragment d'Augustin et de l'explication de Lanfranc :

Introduction originale de Lanfranc. — In seipso semel immolatus est Christus, quia	Le Christ n'a été immolé en lui-même qu'une fois, parce que
Nouvelle introduction. — Semel immolatus est Christus in semetipso, et tamen quotidie immolatur in sacramento : quod ita intelligendum est, quia	Le Christ n'a été immolé qu'une fois en lui-même, et cependant il est immolé chaque jour dans le sacrement : ce qui doit être entendu en ce sens que,
Suite du texte de Lanfranc. — in manifestatione sui corporis, in distinctione membrorum omnium, verus Deus et verus homo, semel tantum in cruce pependit, offerens seipsum Patri hostiam vivam, passibilem, mortalem, vivorum ac mortuorum redemptionis efficacem, eorum videlicet quos divini consilii altitudo redimendos judicavit, præscivit, prædestinavit, vocavit, modis atque temporibus quibus id fieri congruebat[1].	dans la vérité manifeste de son corps, dans la réalité distincte de tous ses membres, vrai Dieu et vrai homme, il n'a été suspendu qu'une fois à la croix, lorsqu'il s'offrit au Père en hostie vivante, passible, mortelle, efficace pour la rédemption des vivants et des morts, c'est-à-dire de ceux que la profondeur des conseils divins a prédestinés et appelés au rachat, de la manière et au temps qu'il convenait.

Le texte ainsi arrangé figure dans le *Décret* d'Yves de Chartres, au milieu de tout un recueil de sentences extraites du livre de

1. Pour avoir la pensée complète de Lanfranc, il faut tenir compte de la suite du commentaire, qui répond à la seconde partie du texte cité par Bérenger : « *In sacramento tamen, quod in hujus rei memoriam frequentat Ecclesia, caro Domini quotidie immolatur, dividitur, comeditur, et sanguis ejus de calice fidelium ore potatur...* »

Lanfranc et réunies en un long chapitre, dont le titre se réfère expressément à « Lanfrancus[1] ».

Chose étonnante, dans la *Panormia*, qui est pareillement attribuée à Yves de Chartres[2], le même texte, pourvu de la nouvelle introduction, se trouve présenté comme étant de S. Augustin, et tiré de sa *Lettre à Boniface*. L'importance du texte est soulignée fortement par le titre du chapitre où il figure : « Comment il faut entendre cette parole : le Christ a été immolé une seule fois, et il est immolé tous les jours[3]. »

Presque dans le même temps où l'auteur de la *Panormia* citait comme extrait de la *Lettre à Boniface* le texte arrangé de Lanfranc, Alger, qui pourtant a connu et cité le passage authentique de cette *Lettre*[4], reproduit le doublet, en se référant à *Augustinus in libro sententiarum Prosperi*[5].

C'est avec cette dernière référence qu'il est enregistré dans le *Décret* de Gratien, où un titre significatif, analogue à celui d'Alger, achève de le faire valoir : « Comment le Christ a été immolé une fois, et comment il est immolé tous les jours[6]. »

Par le canal de Gratien, le texte a passé avec la même attribution dans Pierre Lombard, qui se contente de l'abréger et d'y introduire quelques variantes[7].

7 et 8. — **Lanfranc**, *De corpore et sanguine Domini* (sous le nom de S. Augustin)

Nous réunissons deux autres textes du même ouvrage de Lanfranc, également attribués de très bonne heure à S. Augustin.

7. — *Op. cit.*, c. XIII. — Lanfranc, au début de son chapitre XIII,

1. YVO CARNOTENSIS, *Decretum*, pars II, c. IX : *Sicut in sermone Domini ea quæ non erant esse cœperunt. sic operatione ejus, ea quæ sunt in aliud commutari : præterea sacrificium Ecclesiæ duobus confici, duobus constare, id est visibili elementorum specie et invisibili Domini nostri Jesu Christi carne et sanguine. Lanfrancus* (*P. L.*, **161**, 155). Les extraits sont empruntés à l'ouvrage entier de Lanfranc, du chapitre IX au chapitre XXIII. C'est une sorte de résumé de son livre, fait en alignant bout à bout les passages les plus significatifs, selon la méthode familière aux sentenciers enregistreurs.

2. L'unité d'auteur est douteuse. Cf. ci-dessus p. 27.

3. ID., *Panormia*, lib. I, c. CXLIII, même titre que c. CXLII : *Quomodo intelligendum est : Semel immolatus est Christus et quotidie immolatur* » (*Ibid.*, 1077).

4. Ci-dessus, p. 39, note 1.

5. ALGERUS, *De sacramentis corporis et sanguinis dominici*, l. I, c. XVI (*P. L.*, **180**, 787). Variante : Semel oblatus (*au lieu de* : immolatus) est Christus... ».

6. GRATIANUS, *Decretum*, pars III, *de Consecr.*, dist. II, c. LII, même titre que c. LI : *Quomodo Christus sit immolatus semel, et quomodo quotidie immoletur.* (*P. L.*, **187**, 1755-1756).

7. P. LOMBARDUS, *Sententiæ*, lib. IV, dist. XII, n° 7 (*P. L.*, **192**, 866).

a cité l'objection de Bérenger, tirée de la Lettre de S. Augustin à Boniface : « Si les sacrements ne portaient pas la ressemblance des réalités dont ils sont sacrements (ou signes sacrés), ils ne seraient en aucune façon des sacrements[1]. » Cela est très vrai, dit-il, et il est impossible de le nier, pour peu qu'on soit versé dans l'étude des Lettres sacrées. Les sacrements portent toujours la ressemblance des choses dont ils sont sacrements ; et il en est justement ainsi dans le sacrement en question[2]. Lanfranc continue :

Dum frangitur hostia, dum sanguis de calice in ora fidelium funditur, quid aliud quam Dominici corporis in cruce immolatio ejusque sanguinis de latere effusio designatur ?

Lorsqu'est brisée l'hostie, lorsque le sang est versé du calice dans la bouche des fidèles, quelle autre chose est-il signifié que l'immolation du corps du Seigneur en croix et l'effusion du sang de son côté ?

8. — *Op. cit.*, c. XIV. — Au chapitre suivant, Lanfranc examine cet autre fragment de la Lettre à Boniface, allégué par Bérenger : « De même que le sacrement du Corps du Christ est d'une certaine manière le Corps du Christ, et que le sacrement de son Sang est d'une certaine manière son Sang, ainsi le sacrement de la foi est la foi[3]. » Il répond à l'objection en expliquant les paroles de S. Augustin, et il termine ainsi :

Sicut ergo cœlestis panis, quæ (*peut-être* qui) vera Christi caro est, suo modo vocatur corpus Christi (cum revera sit sacramentum corporis Christi[4]), illius videlicet quod

De même donc que le pain céleste, qui est la vraie chair du Christ, est appelé à sa manière le corps du Christ, alors qu'en réalité c'est le sacrement de son corps, sa-

1. LANFRANCUS, *Liber de corpore et sanguine Domini*, c. XIII (*P. L.*, **150**, 422-423) : « Berengarius : Augustinus in epistola ad Bonifacium episcopum : Si sacramenta rerum quarum sacramenta sunt similitudinem non haberent, omnino sacramenta non essent. » Cf. le texte exact de la Lettre à Boniface, ci-dessus, p. 38.

2. ID., *loc. cit* : « Hoc ignorare quisquis nequit, quicumque vel tenuem sacris litteris operam impendit. Sacramenta enim illarum rerum quarum sacramenta sunt semper similitudinem gerunt, sicut in sacramento de quo hæc quæstio ventilatur. »

3. ID., *op. cit.*, c. XIV (*Ibid.*, 424-425) : « Berengarius : Unde B. Augustinus in epistola ad Bonifacium : Sicut, inquit, sacramentum corporis Christi secundum quemdam modum corpus Christi est, sacramentum sanguinis Christi secundum quemdam modum sanguis Christi est, ita sacramentum fidei fides est. » Cf. le texte authentique de la Lettre à Boniface, ci-dessus, p. 38.

4. La proposition, mise entre parenthèses, manque dans le texte de l'édition Bénédictine de Lanfranc. Mais elle figure dans toutes les citations que nous allons rencontrer, d'Yves de Chartres, dans le *Décret* et dans la *Panormia*, d'Alger de Liège, d'Abélard, de Gratien. Elle est indispensable au sens, *illius* se rapportant évidemment à *corporis*, non à *Christi*. Elle est donc certainement authentique.

visibile, palpabile, mortale, in cruce est suspensum; vocaturque ipsa carnis ipsius immolatio, quæ sacerdotis manibus fit, Christi passio, mors, crucifixio, non rei veritate, sed significante mysterio, sic sacramentum fidei, quod baptisma intelligit, fides est.

voir de ce corps qui a été suspendu, visible, palpable, mortel, sur la croix; et de même que l'immolation de sa chair, qui est accomplie par les mains du prêtre, est appelée passion, mort, crucifiement du Christ, non pour la réalité de la chose, mais pour la signification du mystère; ainsi le sacrement de la foi, par quoi il faut entendre le baptême, est la foi.

Les deux textes figurent parmi les extraits qui, au chapitre IX du *Décret* d'Yves de Chartres, résument l'ouvrage de Lanfranc, avec la référence expresse à Lanfranc[1].

Or, dans la *Panormia*, les deux mêmes passages sont présentés isolément comme de *Augustinus in libro Sententiarum Prosperi*[2]. Le chapitre CXXXVII, où le second texte figure, porte pour titre : « Le sacrement et la réalité signifiée constituent le sacrifice. » Le chapitre CXXXIX introduit le premier texte par deux titres laissés au choix : « Que signifie la fraction de l'hostie et la communion au sang ? *ou bien* : A la fraction de l'hostie, la passion du Christ est rappelée à la mémoire[3]. » Ces divers titres contribuent, quoique d'une façon inégale, à souligner la portée des témoignages au point de vue de l'idée du sacrifice.

Les deux passages se retrouvent, avec la même référence au livre des *Sentences* d'Augustin recueillies par Prosper, chez Alger de Liège d'abord[4], puis chez Gratien, qui ajoute à leur fortune en pourvoyant ces chapitres de titres analogues à ceux qu'a inscrits déjà Yves de Chartres[5].

Finalement, le premier texte, rapporté pareillement à « Augus-

1. YVO CARNOTENSIS, *Decretum*, pars II, c. IX (*P. L.*, **161**, 153-154). Cf. ci-dessus, p. 52, note 1.

2. ID., *Panormia*, lib. I, c. CXXXIX (*Ibid.*, 1076) : le premier texte. — *Ibid.*, c. CXXXVII (*Ibid.*, 1076) : le second texte. Il vient à la suite de deux autres extraits des chapitres X et XIV de Lanfranc, tous les trois étant donnés comme de « Augustinus in libro sententiarum Prosperi. »

3. ID., *Panormia*, lib. I, c. CXXXVII (*Ibid.*, 1075) : *Sacramentum et res sacramenti sacrificium perficiunt.* — c. CXXXIX (*Ibid.*, 1076) : *Quid significat fractio hostiæ et sanguinis potatio ? vel sic : Dum hostia frangitur, passio Christi ad memoriam reducitur.*

4. ALGERUS, *De sacramentis corporis et sanguinis dominici*, lib. I, c. XIX (*P. L.*, **180**, 795) : citation du premier texte. — *Ibid.*, c. XVIII (*Ibid.*, 792). On trouve là deux des trois extraits de Lanfranc, sous le nom d'Augustin, qui composent le chapitre CXXXVII de la *Panormia* ; dont notre second texte.

5. GRATIANUS, *Decretum*, pars III, *De consecr.*, dist. II, c. XXXVII (*P. L.*, **187**, 1748). *Ibid.*, c. XLVIII (*Ibid.*, 1754).

tinus in libro sententiarum Prosperi », a passé dans la *Summa sententiarum*. Le second, toujours avec la même attribution, chez Abélard, puis chez Pierre Lombard[1].

Comment nos trois passages de Lanfranc ont-ils pu être mis au compte de S. Augustin ? C'est un problème à résoudre, semblable à celui que nous a présenté le cas de Paschase Radbert. On le trouvera discuté en appendice. Il suffira d'en indiquer ici sommairement la solution.

D'une comparaison attentive des documents et de leur critique minutieuse, il résulte que l'œuvre de Lanfranc n'a pas seulement donné lieu au résumé qu'Yves de Chartres a conservé dans le *Décret*. D'autres extraits en ont été tirés — et peut-être ont-ils été tirés d'un résumé, tel que celui du *Décret*, plutôt que du livre lui-même : — extraits assez courts, relatifs à des points de doctrine importants, et généralement pourvus de titres, comme les fameuses *Sentences* que S. Prosper d'Aquitaine avait recueillies des œuvres de S. Augustin[2]. Les nouvelles Sentences figurant isolées et anonymes, leur analogie avec les anciennes n'a pas tardé à leur faire attribuer la même origine. On peut même supposer que, très peu après Lanfranc, avant Yves et Alger, elles ont été transcrites purement et simplement dans un recueil, à la suite des premières. Ainsi, des sentences tirées de l'œuvre de Lanfranc ont passé assez naturellement pour faire partie du *Livre des Sentences d'Augustin, recueillies par Prosper*.

Sous ce titre, les Sentences en question ont été utilisées, d'une manière indépendante, par l'auteur de la *Panormia*, puis par Alger de Liège, Abélard et Gratien.

Si l'auteur de la *Panormia* cite le texte **n° 6** comme de l'*Epitre à Boniface*, c'est par exception : tous les autres témoins se réfèrent au *Livre des Sentences*. Il y a tout lieu de croire que lui aussi a connu le passage avec la même attribution ; mais, guidé par les premiers mots du texte, il aura cru bien faire de préciser l'œuvre d'Augustin d'où Prosper était censé l'avoir tiré. L'indication exceptionnelle serait due à son initiative propre.

§ III. — Textes secondaires, éclairant de quelque manière l'idée de l'immolation eucharistique

Une troisième série comprend neuf textes moins considérables, qui, à l'exemple des précédents, mais d'une façon moins vive,

1. (Hugo de S. Victore), *Summa sententiarum*, tr. VI, c. VIII (*P. L.*, **176**, 145). — Abælardus, *Sic et Non*, c. CXVII (*P. L.*, **178**, 1524). — P. Lombardus, *Sententiæ*, lib. IV, dist. X, n° 2 et 3 (*P. L.*, **192**, 860-861).

2. Ci-dessus, p. 26.

éclairent le caractère général de l'immolation propre au sacrifice eucharistique, ou bien font ressortir à ce point de vue le rôle spécial de la communion et de la consécration.

Ce sont des témoignages de S. Jean Chrysostome, de S. Cyrille, du Martyre de S. André, de S. Ambroise, de Bède le Vénérable, de S. Augustin et de S. Isidore.

9. — S. Jean Chrysostome († 407), *De sacerdotio*, lib. III et VI (cité sous le nom de S. Basile)

Texte illustrant l'idée générale de sacrifice, ou d'immolation, accomplie sur l'autel eucharistique.

Le *De sacerdotio*, composé autour de 373, revêt la forme d'un Dialogue entre Jean (Chrysostome) et son ami Basile, qu'il ne faut point confondre avec S. Basile le Grand, évêque de Césarée († 379), ami de S. Grégoire de Nazianze. Il s'agit d'un simple homonyme, probablement évêque de Raphanée. Basile n'a consenti à l'épiscopat que dans l'espérance que son ami accepterait le siège qui lui a été offert à lui-même. Jean s'est dérobé. Pour excuser sa conduite, celui-ci écrit en six livres l'admirable Traité où il célèbre les grandeurs de ce sacerdoce qui l'a effrayé.

« Le sacerdoce, dit-il, s'exerce sur la terre ; mais en réalité il appartient à un ordre de choses tout céleste. »

Lib. III, n° 4. — Nam, cum immolatum Dominum nostrum et incenso astantem videris sacerdotem, atque imprecantem, omnesque pariter pretioso illo imbui sanguine, adhuc te esse cum hominibus arbitraris, et non continuo animo translatus in cœlos, omnemque de mente sensum carnis excludens, nuda anima sensuque mundissimo, ea quæ sunt in cœlestibus intueris ? O miraculum ! o Dei in nos benevolentia ! Qui sursum sedet ad dexteram Patris, sacrificii tamen tempore hominum manibus continetur, traditurque lambere cupientibus eum, et cum benedictione complecti, fitque hoc totum sub oculis humanis.

Quand tu vois Notre-Seigneur immolé, et auprès de l'encens allumé le prêtre suppliant, et tous les fidèles ensemble baignés de ce sang précieux, te crois-tu encore avec les hommes ? et non transporté soudain en esprit dans les cieux ? Ne te semble-t-il pas, en éloignant de ton cœur tout sens charnel, contempler par l'âme nue et des sens très purs ce qui se passe dans le sanctuaire céleste ? O prodige ! ô bonté de Dieu à notre égard ! Celui qui siège là-haut à la droite du Père, se trouve néanmoins, à l'heure du sacrifice, tenu en les mains des hommes et livré à ceux qui désirent le humer et l'embrasser avec bénédiction. Et tout cela se fait sous des regards humains.

Lib. VI, n° 4. — Cum vero sacerdos etiam Spiritum sanctum advocaverit, et reverendam illam immolaverit hostiam, communemque omnium Dominum subinde contigerit, ubi illum, dic mihi, nostra æstimatione ponemus ? Quantam ab eo integritatem exigemus ? Quantam religionem ? Expende enim quales oporteat esse manus tantarum rerum ministras, qualem linguam verba illa fundentem, aut quo genere non mundiorem et sanctiorem animam, talis spiritus receptricem ? Tunc enim etiam angeli circumstant sacerdoti, et tribunal atque altaris locus cœlestibus virtutibus adimpletur, in honorem ipsius qui immolatur : quod quidem ex ipsis etiam quæ aguntur ostenditur[1].

Quand le prêtre a invoqué l'Esprit saint et immolé cette hostie adorable, quand il a pris contact avec le Maître commun de tous les hommes, jusqu'où, dis-moi, le placerons-nous dans notre estime ? Que n'exigerons-nous pas de lui, en fait d'intégrité ? en fait de religion ? Réfléchis donc à ce que doivent être des mains qui servent à de si grandes choses, une langue qui répand de telles paroles ? Dis-moi ce qui devrait être plus pur, plus saint qu'une âme, dans laquelle entre un tel Esprit ! A ce moment, les anges mêmes entourent le prêtre ; les vertus célestes remplissent le sanctuaire et les degrés de l'autel, pour l'honneur de celui qui est immolé. C'est ce dont témoignent les rites mêmes qui sont accomplis.

Gézon de Tortone cite, au nom de *S. Basilius*, un fragment du livre VI, n° 4, qu'il paraphrase librement ; Déoduin de Liège reproduit la fin du livre III, n° 4, en le rapportant également à *Basilius*[2].

Les deux passages sont soudés ensemble chez Hériger de Lobbes,

1. Version latine, reconstituée très exactement à l'aide des citations faites par les écrivains mentionnés ci-après. Il semble que cette version ait été seule répandue au Moyen Age. Elle est équivalente, pour le sens, à celle qui figure dans l'édition bénédictine, et que nous reproduisons ici, à titre documentaire :

De sacerdotio libri sex. Lib. III, n° 4 (*P. G.*, **48**, 642). « Cum enim videris Dominum immolatum et jacentem, et sacerdotem sacrificio incumbentem ac precantem, omnesque pretioso illo sanguine rubentes, an putas te adhuc cum hominibus et in terra esse ? Annon potius in cœlos translatus, omnique carnali cogitatione eliminata, nudo animo menteque pura quæ in cœlis sunt circumspicis ? O miraculum ! O Dei bonitatem ! qui cum Patre sursum sedet, illa hora omnium manibus tenetur, seseque volentibus dat complectendum et accipiendum. Illud autem omnes faciunt oculis fidei. »

Lib. VI, n° 4 (*Ibid.*, 681). « Cum autem Spiritum sanctum invocaverit, et horrendum illud sacrificium obtulerit, et communem omnium Dominum assidue tractaverit, quo illum, quæso, in ordine constituemus ? Quamnam ab illo puritatem, quam pietatem exigemus ? Cogita quales oporteat esse manus illas, qualem eam linguam, quæ illa verba effundat, qua denique non puriorem sanctioremque illam animam, quæ tantum Spiritum suscipiat. Tunc angeli sacerdoti adsunt, totusque cœlestium virtutum ordo clamat, ac vicinus altari locus in illius qui ibidem jacet honorem iis repletus est : idque vel ex iis quæ tunc peraguntur credibile est. »

2. Gezo Dertonensis, *Liber de corpore et sanguine Christi*, c. LXX (*P. L.*, **137**, 406) — Deoduinus Leodiensis, *Ad Henricum regem contra Brunonem et Berengarium epistola* (*P. L.*, **146**, 1441) : « O miraculum... cupientibus eum. »

Durand de Troarn et Alger de Liège. — C'est ainsi qu'Hériger cite au nom de *Basilius* la fin du premier morceau et le début du second, l'un à la suite de l'autre. — Durand de Troarn puise dans ce qu'il appelle le *Dialogue de Jean et de Basile*, et ailleurs *le Dialogue de Basile et de Jean*, des extraits plus considérables : d'abord, en plusieurs fragments, l'ensemble du premier passage, et à la suite la plus grande partie du second. — Alger, se référant simplement à *Basilius*, reproduit exactement la citation du premier morceau faite par Hériger, puis, immédiatement après, le second, d'une façon plus développée qu'Hériger et que Durand de Troarn[1].

De la comparaison de ces divers témoins il résulte qu'ils sont tous indépendants les uns à l'égard des autres ; d'autre part, qu'ils ont pour source commune un recueil d'extraits d'une version latine du *De sacerdotio*, où le passage du livre VI était joint à celui du livre III. C'est un nouvel exemple de ces recueils de Sentences qui étaient familiers au Moyen Age, et dont les deux ouvrages de Paschase Radbert et de Lanfranc ont été eux-mêmes l'objet. Le résumé ne portait plus de titre ; mais il se présentait comme un dialogue entre deux personnages, nommés Jean et Basile. D'où l'appellation de *Dialogus Joannis et Basilii*. Cependant on ne soupçonnait pas que le nom de Jean, trop commun, pût désigner l'illustre patriarche de Constantinople, Chrysostome. Le nom de Basile, au contraire, faisait naturellement penser au grand évêque de Césarée. On vit en lui l'auteur principal, et l'écrit finit par être attribué simplement à *Basilius*.

10. — S. Cyrille († 444),

Lettre des Pères du Concile d'Alexandrie à Nestorius (en 430)
(souvent citée comme Lettre ou Symbole du Concile d'Éphèse)

Texte se rapportant à l'idée générale du caractère non sanglant de l'immolation eucharistique.

Nestorius, monté sur le siège patriarcal de Constantinople, en

1. Pour constater l'indépendance des témoins, il suffit de comparer l'étendue de leurs citations respectives. — (Gerbertus) Herigerus, *De corpore et sanguine Domini* (*P. L.*, **139**, 180) : « O miraculum... sub oculis humanis. » « Cum vero sacerdos... contigerit. » — Durandus Troarnensis, *Liber de corpore et sanguine Christi*, pars VII, nº 19 et 26 (*P. L.*, **149**, 1404 et 1417) : « Nam cum immolatum... in cœlestibus contueris » ; « qui sursum sedet... cupientibus eum ». « Cum vero sacerdos... æstimatione ponemus » ; « tunc enim etiam angeli... ostenditur. » — Algerus, *De sacramentis corporis et sanguinis dominici*, lib. I, c. xii (*P. L.*, **180**, 777-778) : « O miraculum... sub oculis humanis. » « Cum vero sacerdos... Spiritus receptricem. »

428, battait en brèche l'unité de personne en Jésus-Christ et déniait par suite à la Vierge Marie le titre de Mère de Dieu. S. Cyrille, patriarche d'Alexandrie depuis 412, réfute ces doctrines nouvelles. Comme les discussions n'aboutissent pas, on recourt au pape S. Célestin, qui assemble un Concile à Rome, en 430, pour examiner la question. Nestorius est déclaré hérétique, et menacé de déposition si, dans un délai de dix jours, il ne rétracte ses erreurs. Cyrille, chargé de notifier la sentence, réunit les évêques de la province d'Égypte à Alexandrie, et leur soumet une Lettre qui sera envoyée à Nestorius, pour dernière monition. Cette Lettre expose avec précision le dogme catholique, et se termine par douze anathèmes qui démasquent l'hérésie nestorienne. Le Concile d'Éphèse ne sera rassemblé l'année suivante (431) que pour déposer et excommunier Nestorius, obstiné dans son erreur.

A l'appui de sa démonstration doctrinale, la Lettre conciliaire d'Alexandrie apporte la croyance de l'Église relative à l'Eucharistie. C'est le passage qui nous intéresse. Nous en donnons le texte d'après la traduction ancienne du moine romain Denys le Petit († 540), seule connue et exploitée au Moyen Age[1].

Necessarie igitur et hoc adjicimus : Annuntiantes enim secundum carnem mortem unigeniti Filii Dei, id est Jesu Christi, et resurrectionem ejus, et in cœlis (*sans doute pour* cœlos) ascensionem pariter confitentes, incruentam celebramus in ecclesiis sacrificii servitutem. Sic etiam ad mysticas benedictiones

Voici ce que nous ne pouvons pas ne pas ajouter : En annonçant selon la chair la mort du Fils unique de Dieu, c'est-à-dire de Jésus-Christ, et en proclamant en même temps sa résurrection et son ascension aux cieux, nous célébrons dans les églises un sacrifice non sanglant. Alors nous nous présentons aux béné-

1. D'après le pseudo ISIDORUS MERCATOR, *Decretalium Collectio*, sous ce titre erroné, que nous expliquerons ci-après : *Epistola Ephesini concilii ad Nestorium* (*P. L.*, **130**, 297). Cf. LABBE ET COSSART, *Sacrosancta concilia*, t. III, Paris, 1671, col. 412. Quelques variantes insignifiantes, par ex. « *necessario* » pour « *necessarie* » ; et une faute grossière : « *sicut* (au lieu de *non ut*) *communem carnem* ».

Cette traduction de Denys le Petit, utilisée par tous nos témoins, semble plus littérale que la version insérée dans l'édition bénédictine, et que voici, pour la comparaison, d'après LABBE, *op. cit.*, col. 404, et *P. G.*, **77**, 114, *Epistola* 17 *Cyrilli ad Nestorium de excommunicatione* :

« Quin illud quoque non possum hoc loco non adjicere, nempe unigeniti Filii Dei, hoc est Jesu Christi, mortem, et ex mortuis resurrectionem annuntiantes, ejusdemque in cœlum assumptionem, confitentes, incruentum in Ecclesia sacrificium nos celebrare, atque ad mysticas benedictiones accedere et sanctificari, utpote participes sacræ carnis et pretiosi sanguinis Christi omnium nostrum salvatoris. Neque enim illam ut carnem communem suscipientes : absit hoc ! neque rursus tanquam viri cujuspiam sanctificati, aut dignitatis æqualitate Verbo consociati, aut divinam inhabitationem sortiti, sed tanquam vere vivificam ipsiusque Verbi propriam. Nam cum vita sit ut Deus secundam naturam... etc. »

accedimus et sanctificamur, participes sancti corporis et pretiosi sanguinis Christi omnium nostrum redemptoris effecti, non ut communem carnem percipientes, quod absit, nec ut viri sanctificati et Verbo conjuncti secundum dignitatis unitatem, aut sicut divinam possidentis habitationem, sed ut vere vivificatricem, et ipsius Verbi propriam factam. Vita enim naturaliter ut Deus existens... Filius hominis est factus et vocatus.

dictions mystiques et nous sommes sanctifiés, étant faits participants du sacré corps et du précieux sang du Christ, notre Rédempteur à tous. Ce n'est point comme une chair commune que nous le recevons, Dieu nous en garde ! ni comme celle d'un homme sanctifié et associé au Verbe en dignité, ou devenu l'habitacle de la divinité, mais comme une chair vraiment vivifiante, et la propre chair du Verbe. Car, étant comme Dieu et ayant la vie de Dieu par nature, il a été fait et il a été appelé Fils de l'homme.

Le morceau est donné en entier par Paschase Radbert, qui l'attribue à *sanctissimus Cyrillus cum centum quinquaginta qui in Epheso sunt congregati.* — De même, par Hériger, qui se réfère simplement à *Cyrillus* ; et, sauf les premiers mots d'introduction, par Durand de Troarn, qui répète l'attribution indiquée par Paschase[1].

Lanfranc parle de « *deux cents* évêques réunis à Éphèse », et cite tout le morceau à partir de : « *Ad benedictiones mysticas...* », et en outre un des anathèmes mis à la suite de la Lettre. — Guillaume de S. Thierry suit Lanfranc de tous points[2].

Yves de Chartres reproduit, avec de légères variantes, la citation déjà donnée par Paschase et Hériger, mais avec cette indication nouvelle : *In symbolo Ephesini concilii.* Le passage est cité, avec ceux d'Eusèbe d'Émèse et de la Lettre de S. Augustin à Boniface, dans un chapitre dont le titre est emprunté à cette dernière Lettre. Cela tend à donner au nouveau témoignage une semblable portée, au point de vue du sacrifice eucharistique[3].

Gratien reprend la même citation, moins les dernières lignes, avec cette inscription équivalente : *Ex symbolo Ephesino*[4].

1. Paschasius Radbertus, *Epistola de corpore et sanguine Domini ad Frudegardum* (*P. L.*, **120**, 1355 et 1361). — (Gerbertus) Herigerus, *De corpore et sanguine Domini*, n° 5 (*P. L.*, **139**, 183). — Durandus Troarnensis, *Liber de corpore et sanguine Christi*, n° 19 (*P. L.*, **149**, 1403).

2. Lanfrancus, *Liber de corpore et sanguine Domini*, c. xvii (*P. L.*, **150**, 428). — Guilelmus de S. Theodorico, *De sacramento altaris*, c. xi (*P. L.*, **180**, 361).

3. Yvo Carnotensis, *Decretum*, pars II, c. iv : *Non mentiri eum qui dicit Christum impassibilem et immortalem quotidie in sacramento immolari* (*P. L.*, **161**, 138). Avec la variante du début : « necessario » qui figure dans Labbe et Cossart, *loc. cit.*

4. Gratianus, *Decretum*, pars III, *De Consecr.*, dist. II, c. lxxx (*P. L.*, **187**, 1773). Même variante.

De l'examen de ces divers témoignages il résulte qu'à l'exception de Guillaume de S. Thierry, qui copie purement et simplement Lanfranc, tous nos auteurs ont utilisé, indépendamment les uns des autres, un document latin, se présentant au nom de S. Cyrille et du Concile, non d'Alexandrie, mais d'Éphèse. Ce document est celui que le pseudo-Isidore a inséré dans sa collection de Décrétales. La pièce traduite par Denys le Petit se donnait expressément comme Lettre de S. Cyrille et du concile d'Alexandrie. Le pseudo-Isidore la présente comme la Lettre par laquelle les deux cents évêques réunis à Éphèse sous la présidence de Cyrille auraient communiqué à Nestorius les décrets du grand Concile œcuménique réuni dans cette ville[1].

11. — *Martyrium S. Andreæ* (Ve siècle)
(cité sous le nom de S. André apôtre)

Texte mettant en valeur cette idée que, dans le sacrifice eucharistique, l'immolation laisse la victime intacte.

Le *Martyrium sancti Andreæ apostoli* raconte la mort de l'apôtre S. André en croix à Patras, ville d'Achaïe. Il se donne comme écrit par les propres disciples de l'apôtre, témoins oculaires de son martyre, « les prêtres et les diacres des Églises d'Achaïe ». En réalité, c'est un ouvrage apocryphe, non antérieur au Ve siècle.

Nous possédons l'ouvrage en grec et en latin. Lipsius tenait le grec pour l'original : Bonnet a démontré que c'était au contraire le latin, d'où sont dérivées deux versions grecques distinctes.

Le texte latin a été bien connu au Moyen Age. Plusieurs écrivains en ont cité un passage qui se rapporte directement au sacrifice eucharistique.

Le proconsul Égée vient de menacer André de la croix, s'il ne consent à sacrifier aux dieux. L'apôtre répond :

1. LABBE et COSSART, *Sacrosancta concilia*, t. III, 1671, col. 412 : Suscription de la Lettre, d'après la traduction de Denys le Petit : « Domino nostro fratri Nestorio episcopo Cyrillus episcopus et quæ convenit apud Alexandriam synodus ex Ægyptia diœcesi in Domino salutem ». En accord exact avec le texte grec, reproduit *ibid.*, col. 395, et *P. G.*, **77**, 105. — ISIDORUS MERCATOR, *Decretalium collectio* (*P. L.*, **130**, 293) : « Incipit synodus Ephesina prima ducentorum episcoporum, habita adversus Nestorium Constantinopolitanum episcopum... Cui synodo præsedit beatissimus quondam Cyrillus Alexandriæ episcopus, qui cum omni concilio ad eumdem Nestorium hæc synodalia decreta transmisit ». Le pseudo-Isidore n'a pas craint de modifier en ce sens la suscription de la Lettre, à laquelle il donne la forme suivante : « Religioso et Deo amabili consacerdoti Nestorio Cyrillus, vel quicumque sunt apud Ephesi synodum ». Cf. le titre semblable, donné au document ci-dessus, p. 59, note 1.

Omnipotenti Deo, qui unus et verus est, ego omni die sacrifico, non turis fumum nec taurorum mugientium carnes nec hyrcorum sanguinem, sed immaculatum agnum cotidie in altare crucis sacrifico, cujus carnes posteaquam omnis populus credentium manducaverit et ejus sanguinem biberit, agnus qui sacrificatus est integer perseverat et vivus, et cum vere sacrificatus sit et vere carnes ejus manducatæ sint a populo et vere sanguis ejus sit bibitus, tamen ut dixi integer permanet et immaculatus et vivus[1].

Au Dieu tout puissant, unique et véritable, je sacrifie chaque jour, non une fumée d'encens, ni les chairs de taureaux mugissants ou le sang de boucs ; mais c'est un agneau sans tache que je sacrifie chaque jour sur l'autel de la croix. Après que le peuple entier des croyants en a mangé les chairs et bu le sang, l'Agneau ainsi sacrifié demeure entier et vivant ; malgré qu'il ait été vraiment sacrifié, et que ses chairs aient été vraiment mangées par le peuple, son sang vraiment bu, il n'en reste pas moins, comme je l'ai dit, entier, sans tache et vivant.

Notre texte est cité, comme parole de *B. Andreas apostolus*, et très exactement, par Gérard de Cambrai, qui résume en outre la suite immédiate de l'entretien entre le proconsul et l'apôtre. — On en trouve, toujours sous le nom de S. André, une réminiscence dans Hériger de Lobbes ; un fragment dans S. Bruno le Chartreux ; un autre, plus considérable, dans Wolphelme de Brunwiller ; et encore, sous une forme plus libre, dans Lanfranc. — Hugues de Rouen place sur les lèvres de *Andreas apostolus* la partie la plus importante du discours, en la faisant suivre d'un fragment pris un peu au delà de notre texte[2].

En somme, autant de citations, indépendantes les unes des autres, tirées d'un texte latin très courant.

1. D'après LIPSIUS-BONNET, *Acta apostolorum apocrypha ;* II^e partie, t. I, *Passio Andreæ*, etc., *edidit Maximilianus Bonnet*, Lipsiæ, 1898. Texte latin, publié à l'aide de l'édition de Nausea, Coloniæ, 1531, et d'après douze manuscrits des IX^e-XII^e siècles, de Montpellier, Dijon, Paris, etc., pp. 13-14.

2. GERARDUS CAMERACENSIS, *Acta synodi Abrebatensis in Manichæos*, c. II (*P. L.*, **142**, 1281). — (GERBERTUS) HERIGERUS, *De corpore et sanguine Domini*, n° 8 (*P. L.*, **139**, 187) : « Agnus, inquit, in suo regno integer perseverat et vivus ». — S. BRUNO CARTHUSIANUS, *Expositio in psalmos*, *Ps. XXI* (*P. L.*, **152**, 726) : « Cujus carnes cum comestæ sint a populo, et sanguis ejus sit bibitus, agnus tamen qui sacrificatus est integer perseverat et vivit ». — B. WOLPHELMUS BRUNWILLERENSIS, *Epistola de sacramento eucharistiæ contra errores Berengarii*, dans la *Vita B. Wolphelmi*, auctore *Conrado* (*P. L.*, **154**, 414) : « Postquam omnis populus... et vivus ». — LANFRANCUS, *Liber de corpore et sanguine Domini*, c. X, (*P. L.*, **150**, 421) : « Cum vere in terris carnes ejus sint comestæ et vere sanguis ejus sit bibitus, ipse tamen usque in tempora restitutionis omnium in cælestibus ad dexteram Patris integer perseverat et vivus ». — HUGO ROTHOMAGENSIS, *Dialogorum seu quæstionum theologicarum libri septem*, lib. V, 14^e interrog., resp. (*P. L.*, **192**, 1210) : « Immaculatum agnum... immaculatus et vivus. » « Et adjecit : Si credideris ex toto corde tuo, discere poteris ; si non credideris, penitus nunquam tu ad indaginem hujus veritatis adtinges. »

12. — S. Bède le Vénérable († 735), *Homélie* 14

Texte qui se rattache étroitement à celui de S. Grégoire le Grand (n° 2), dont il paraît être dérivé. Comme lui, il tend à montrer avant tout dans le sacrifice de l'Eucharistie une commémoraison du sacrifice de la croix.

C'est une homélie pour le troisième dimanche après l'Épiphanie. Bède prend pour thème le passage de l'Évangile de S. Jean, où il est dit que Jean-Baptiste, voyant Jésus venir à lui, s'écrie : « Voici l'Agneau de Dieu, voici celui qui enlève le péché du monde. » Il éclaire cette parole par un texte de l'Apocalypse du même S. Jean, qui l'amène à traiter du sacrifice de l'Eucharistie.

Qui dilexit nos et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo (*Apoc.* 1). Non solum autem lavit a peccatis nostris in sanguine suo, quando sanguinem suum dedit in cruce pro nobis, vel quando unusquisque nostrum mysterio sacrosanctæ passionis illius baptismo aquæ ablutus est, verum etiam quotidie tollit peccata mundi. Lavat itaque nos a peccatis nostris quotidie in sanguine suo, cum ejusdem beatæ passionis ad altare memoria replicatur, cum panis et vini creatura in sacramentum carnis et sanguinis ejus ineffabili Spiritus sanctificatione transfertur : sicque corpus et sanguis illius, non infidelium manibus ad perniciem ipsorum funditur, et occiditur, sed fidelium ore suam sumitur in salutem[1].

Il nous a aimés et nous a lavés de nos péchés dans son sang (*Apoc.* 1). Il ne nous a pas seulement lavés de nos péchés dans son sang, quand il a livré ce sang pour nous sur la croix, ou quand chacun de nous a été purifié par la vertu de sa très sainte passion dans le mystère de l'eau baptismale, mais il enlève encore chaque jour les péchés du monde. Chaque jour donc il nous lave de nos péchés dans son sang, lorsque la mémoire de cette même bienheureuse passion est renouvelée à l'autel, lorsque la substance créée du pain et du vin devient par l'ineffable opération de l'Esprit sanctifiant le sacrement de sa chair et de son sang, et qu'ainsi son corps et son sang sont, non pas l'un égorgé, l'autre répandu par les mains des infidèles et pour leur perte, mais tous deux absorbés par la bouche des fidèles et pour leur salut.

Paschase Radbert, sans se référer à aucune source, ni même indiquer qu'il fasse une citation, reproduit notre passage intégralement. — De même Hincmar de Reims. — Florus, et à sa suite la

1. Beda Venerabilis, *Homilia* 14, *in Dominica tertia post Theophaniam.* (*P. L.*, 94, 75.)

Confessio fidei, en donnent, également sans référence, un fragment[1].

Durand de Troarn en reproduit, sous le nom de *Beda*, la partie centrale ; et Alger, en l'attribuant à *venerabilis Beda in homiliis suis*, la plus grande partie[2]. Tous deux, bien que paraissant indépendants l'un de l'autre, citent notre passage, immédiatement (Alger), ou presque immédiatement (Durand), après avoir allégué le passage de S. Grégoire (n° **2**), dont ils ont évidemment remarqué que celui de Bède était une sorte de réplique.

13. — S. Ambroise († 397), *De officiis*, lib. I, c. XLVIII

Texte faisant valoir le caractère de figure ou d'image que revêt l'oblation du Christ sous la Loi évangélique, par comparaison avec l'ancienne Loi qui n'offrait qu'une ombre, et avec le ciel qui contient la vérité.

Le *De officiis* de S. Ambroise est comme le pendant chrétien du *De officiis* de Cicéron. On y trouve fortement marquée l'antithèse entre la morale chrétienne ou ecclésiastique, et la morale purement philosophique exposée par l'orateur païen. Au chapitre XLVIII du livre I^er^, S. Ambroise parle du devoir de maîtriser sa colère et de pardonner les injures. Entre autres exemples parfaits, il propose celui de David. Mais David, malgré toute sa perfection, soupirait vers une perfection plus haute encore : la perfection céleste. Et S. Ambroise développe cette idée qu'ici-bas il y a, en effet, toujours insuffisance, limite, infirmité ; là-haut seulement sera l'achèvement et la plénitude. Il continue :

1. PASCHASIUS RADBERTUS, *Liber de corpore et sanguine Domini*, c. IX, n° 2 (*P. L.*, **120**, 1294). La partie du chapitre où figure notre texte, est mise, dans l'édition bénédictine, entre parenthèses, comme fournie par deux manuscrits, l'un du Roi très chrétien, l'autre de la Bibliothèque de la reine de Suède, qui doivent représenter l'édition définitive du livre. Cf. ci-dessus, p. 6. La preuve que l'addition est bien de Paschase c'est que la citation de notre texte est suivie d'un commentaire développé, où l'auteur revient sur la thèse qu'il a exposée antérieurement, afin de la renforcer. — HINCMARUS RHEMENSIS, *Explanatio in ferculum Salomonis* (*P. L.*, **125**, 827). Variante fautive : « ad perniciem *suam* », au lieu de « ipsorum ». — ID., *Opusculum II, De cavendis vitiis et virtutibus exercendis*, c. IX (*Ibid.*, 915). Citation un peu libre et paraphrasée pour le début, exacte pour le reste, sauf la même variante. — FLORUS, *De expositione missæ*, n° 59 (*P. L.*, **119**, 52) : « Cum panis et vini creatura... transfertur. » — (ALCUINUS) *Confessio fidei*, pars IV, n° 3 (*P. L.*, **101**, 1088).

2. DURANDUS TROARNENSIS, *Liber de corpore et sanguine Christi*, n° 19 (*P. L.*, **149**, 1404) : « Quotidie Christus tollit peccata mundi, lavatque (*pour* lavat itaque) nos... sumitur in salutem. » — ALGERUS, *De sacramentis corporis et sanguinis dominici*, l. I, c. XVI (*P. L.*, **180**, 788) : « Non solum lavit nos... in cruce pro nobis », « verum etiam... sumitur in salutem. »

Illa igitur nobis expetenda, in quibus perfectio, in quibus veritas est. Hic umbra, hic imago, illic veritas. Umbra in lege, imago in Evangelio, veritas in cœlestibus. Ante agnus offerebatur, offerebatur et vitulus : nunc Christus offertur. Sed offertur quasi homo, quasi recipiens passionem ; et offert se ipse quasi sacerdos, ut peccata nostra dimittat : hic in imagine, ibi in veritate, ubi apud Patrem pro nobis quasi advocatus intervenit[1].

Les biens qu'il nous faut convoiter, ce sont ceux où se trouve la perfection, où se trouve la vérité. Ici une ombre, là une image, la vérité là-haut. L'ombre sous la loi, l'image sous l'Évangile, la vérité dans les cieux. Autrefois on offrait un agneau, on offrait un veau : maintenant c'est le Christ qui est offert. Mais il est offert comme homme, en tant que recevant la passion ; et il s'offre lui-même comme prêtre, afin de remettre nos péchés : ici en image, dans la vérité là-haut, où il intervient pour nous comme avocat auprès du Père.

Le morceau est reproduit en entier, avec la référence exacte à *Ambrosius in libro de Officiis*, par Yves de Chartres, et par Abélard ; l'un et l'autre avec quelques variantes, en partie propres à chacun, en partie communes aux deux[2].

14. — Du même **S. Ambroise,** *De fide ad Gratianum*, lib. IV, c. x

Texte paraissant placer la commémoraison de la mort du Seigneur dans la communion eucharistique à son Corps et à son Sang.

Les cinq livres *de Fide*, composés à la demande de l'empereur Gratien et à lui dédiés, sont une exposition approfondie et une défense vigoureuse de la doctrine orthodoxe sur la divinité du Verbe. Les Ariens objectaient que, dans S. Jean, le Christ déclare avoir la vie, grâce à son Père ; en quoi il paraît se donner comme inférieur au Père. Ambroise répond que ce langage doit s'entendre du Christ selon l'humanité. C'est, dit-il, ce que le Christ lui-même a montré par les diverses déclarations qui se lisent dans le contexte.

Denique addidit : *Caro enim mea vere est esca, et sanguis meus est potus.* Carnem audis ; sanguinem

Enfin il a ajouté : *Ma chair est vraiment une nourriture, et mon sang un breuvage.* Tu entends parler

1. S. Ambrosius, *De officiis ministrorum*, lib. I, c. xlviii, n° 238 (*P. L.*, **16**, 94). A la suite : « Hic ergo in imagine ambulamus, in imagine videmus : illic facie ad faciem, ubi plena perfectio ; quia perfectio omnis in veritate est. »

2. Yvo Carnotensis, *Decretum*, pars II, c. vi (*P. L.*, **161**, 142) : « Illa igitur sunt nobis expetenda... ibi apud Patrem quasi advocatus pro nobis intervenit. » — Abælardus, *Sic et Non*, c. cxvii (*P. L.*, **178**, 1520) : id.

audis ; (mortis dominicæ sacramenta cognoscis[1]) : et divinitati calumniaris ? Audi dicentem ipsum : *Quia spiritus carnem et ossa non habet.* Nos autem quotiescumque sacramenta sumimus, quæ per sacræ orationis mysterium in carnem transfigurantur et sanguinem, mortem Domini annuntiamus[2].

de chair ; tu entends parler de sang ; (tu reconnais les sacrements de la mort du Seigneur) : et tu t'inscris en faux contre la divinité ? Entends-le dire lui-même : *l'esprit n'a chair ni os.* Mais nous, toutes les fois que nous prenons les sacrements, qui par l'opération mystérieuse de la prière sacrée sont changés en sa chair et en son sang, nous proclamons la mort du Seigneur.

Le texte est reproduit intégralement, comme parole de *Beatus Ambrosius*, par Durand de Troarn ; presque intégralement par Lanfranc, avec référence complète à *Ambrosius in quarto de fide ad Gratianum.* L'un et l'autre ont en supplément, par rapport à l'édition bénédictine, le petit membre de phrase : « mortis dominicæ sacramenta cognoscis[3]. »

15. — *Liber de sacramentis* (Ve ou VIe siècle) (sous le nom de S. Ambroise)

Texte analogue au précédent, et montrant l'effusion rédemptrice du Sang réalisée dans la communion eucharistique.

Le *Liber de sacramentis* développe des thèmes qui se trouvent déjà esquissés dans un écrit authentique de S. Ambroise, le *De mysteriis.* Idées et expressions y sont tout ambrosiennes. Néanmoins on y voit généralement l'œuvre d'un écrivain du Ve ou du VIe siècle, qui s'est seulement inspiré du grand évêque de Milan.

Le livre a été surtout exploité au Moyen Age pour ses formules très expressives touchant la vertu efficace des paroles de la consécration. Notre petit texte, qui est plutôt en rapport avec la communion et le sacrifice, ne semble guère avoir été relevé que par Pierre Lombard ; mais c'est assez pour que nous le joignions aux autres, auxquels il l'a lui-même associé.

L'auteur du *De sacramentis* démontre l'excellence du sacrement

1. Le membre de phrase entre parenthèses manque dans l'édition bénédictine. Nous le rétablissons d'après Durand de Troarn et Lanfranc.

2. S. AMBROSIUS, *De fide ad Gratianum*, lib. IV, c. X, n° 124 (*P. L.*, **16**, 641).

3. DURANDUS TROARNENSIS, *Liber de corpore et sanguine Christi*, n° 19 (*P. L.*, **149**, 1403) : « Caro mea vere est *cibus*, etc. » — LANFRANCUS, *Liber de corpore et sanguine Domini*, c. XX (*P. L.*, **150**, 437) : « Caro enim mea vere est esca... sanguinem audis » ; « nos autem quotiescumque... mortem annuntiamus. »

de l'Eucharistie par ce fait que la Passion du Seigneur s'y trouve renouvelée. « Que dit, en effet, l'Apôtre ? Toutes les fois que nous communions, nous déclarons la mort du Seigneur. Et si nous déclarons cette mort, nous déclarons la rémission des péchés. » Mais, continue l'écrivain :

Si quotiescumque effunditur sanguis, in remissionem peccatorum funditur, debeo illum semper accipere, ut semper mihi peccata dimittantur. Qui semper pecco, semper debeo habere medicinam[1].

Si, chaque fois qu'est versé le sang, il est versé pour la rémission des péchés, je dois le recevoir toujours, afin que toujours mes péchés me soient remis. Je péche toujours : c'est donc toujours que je dois prendre le remède.

Pierre Lombard cite le texte, d'une façon assez libre, suivant sa coutume, en se référant exactement à *Ambros. lib. de Sacram.*, l. IV, c. VI[2].

16. — S. Augustin, *De Trinitate*, lib. III, c. IV

Texte relatif, à la fois, à la consécration et à la communion, mais qui surtout paraît, comme les précédents, rattacher la commémoraison de la mort du Seigneur directement à la communion.

Ce texte vient dans une longue parenthèse, ou est développée cette idée que Dieu use de toutes les créatures comme il veut et se sert des phénomènes sensibles pour se faire connaître[3].

Corpus Christi et sanguinem dicimus, sed illud tantum quod ex fructibus terræ acceptum et prece

Le corps et le sang du Christ : nous n'appelons ainsi que ce qui, étant pris d'entre les fruits de la

1. (S. Ambrosius) *De sacramentis*, l. IV, c. VI, n° 28 (*P. L.*, **16**, 446). Cf. l. V, c. IV, n° 25 (col. 452).

2. Petrus Lombardus, *Sentent.*, l. IV, dist. XII, n° 8 (*P. L.*, **192**, 867).

3. S. Augustinus, *De Trinitate libri XV*, lib. III, c. IV, n° 10 (*P. L.*, **42**, 873-874). Ouvrage commencé en 400, achevé après 416. — Contexte du passage : « Si ergo apostolus Paulus... adoptionem expectans redemptionem corporis sui, potuit tamen significando prædicare Dominum Jesum Christum, aliter per linguam suam, aliter per epistolam, aliter per sacramentum corporis et sanguinis ejus — nec linguam quippe ejus, nec membranas, nec atramentum, nec significantes sonos lingua editos, nec signa litterarum conscripta pelliculis, *corpus Christi et sanguinem dicimus, etc., cum hæc omnia quæ per corporales motus in illo opere fiunt, Deus operetur*, movens primitus invisibilia ministrorum, sive animas hominum, sive occultorum spirituum sibi subditas servitutes — quid mirum si etiam in creatura cœli et terræ, maris et aeris, facit Deus quæ vult, sensibilia atque visibilia, ad se ipsum in eis, sicut oportere ipse novit, significandum et demonstrandum, non ipsa sua qua est apparente substantia, quæ omnino incommutabilis est, omnibusque spiritibus quos creavit interius secretiusque sublimior ? »

mystica consecratum, rite sumimus ad salutem spiritualem in memoriam pro nobis dominicæ passionis : quod cum per manus hominum ad illam visibilem speciem perducatur, non sanctificatur ut sit tam magnum sacramentum, nisi operante invisibiliter Spiritu Dei, cum hæc omnia quæ per corporales motus in illo opere fiunt, Deus operetur.

terre, et consacré par une prière mystique, est reçu par nous, selon les rites, pour notre salut spirituel, en mémoire de la passion du Seigneur pour nous. Quand la main des hommes a préparé cette espèce visible, elle n'est sanctifiée, pour devenir un aussi grand sacrement, que par l'invisible opération de l'Esprit de Dieu ; car, si tout dans cette œuvre s'accomplit par des mouvements corporels, c'est pourtant, en vérité, Dieu qui opère.

Le passage est utilisé, d'une façon assez reconnaissable, dans les *Livres carolins*[1]. — Il est cité intégralement, dans son contexte très complet, par Durand de Troarn, avec référence expresse à *B. Augustinus in lib.* III *de S. Trinitate*[2]. — Dès avant lui, Hugues de Langres en reproduit toute la partie principale avec indication de la même source. Gratien le donne en entier sans le contexte, en se contentant d'y apporter au début une légère modification. P. Lombard reproduit la citation de Gratien, en l'abrégeant et y introduisant quelques variantes[3].

17. — S. Isidore de Séville († 636), *Etymologiæ*, lib. VI, c. XIX

Texte dérivé du précédent, et en partie identique, mais négligeant la communion pour se concentrer sur la consécration, mise en rapport avec l'idée foncière du sacrifice.

1. *Libri carolini. Capitulare de imaginibus*, lib. II, c. XXVII (*P. L.*, **98**, 1093). Prétendue citation du 2e Concile de Nicée : « Sicut corpus dominicum et sanguis a fructibus terræ ad insigne mysterium transit. » Texte de la réponse : « Cum scilicet corporis et sanguinis dominici sacramentum ad commemorationem suæ passionis et nostræ salutis nobis concessum ab eodem mediatore Dei et hominum, per manum sacerdotis et invocationem divini nominis conficiatur. » (*Ibid.*, 1095) : « Cum videlicet illud efficiatur operante invisibiliter spiritu Dei... consecretur a sacerdote divini nominis invocatione. »

2. DURANDUS TROARNENSIS, *Liber de corpore et sanguine Christi*, pars II, n° 2 (*P. L.*, **149**, 1379). A propos de cette idée que le pain et le vin matériels sont transformés en une nourriture vivante et sanctifiante pour les âmes. Avec tout le contexte que nous avons reproduit en note, moins les derniers mots : « Quæ omnino... sublimior. » Quelques variantes.

3. HUGO LINGONENSIS, *Tractatus de corpore et sanguine Christi contra Berengarium* (*P. L.*, **142**, 1329). « Corpus Christi et sanguinem dicimus, sed illud... dominicæ passionis » « operante invisibiliter spiritu Dei. » — GRATIANUS, *Decretum*, pars III, *de Consecr.*, dist. II, c. LX (*P. L.*, **187**, 1761) : « Corpus et sanguinem Christi dicimus illud quod... Deus operetur. » — P. LOMBARDUS, *Sententiæ*, lib. IV, dist. XI, n° 3 (*P. L.*, **192**, 862) : « Corpus Christi dicimus illud quod ...invisibiliter spiritu Dei. »

Le livre des *Etymologies* est une sorte d'encyclopédie abrégée de toutes les sciences. L'auteur remonte à la racine des mots qui désignent les diverses matières scientifiques, et part de là pour les exposer et expliquer, à l'aide de renseignements empruntés pour la plupart à des ouvrages, chrétiens ou païens, de la basse latinité. Ce fut, au Moyen Age, comme une mine abondante où les écrivains, surtout les glossateurs, puisèrent leur érudition. La division en vingt livres est dûe à Braulio, évêque de Saragosse († 651), que S. Isidore avait chargé de corriger son manuscrit.

Au livre VI, chapitre XIX, consacré aux *Offices ecclésiastiques*, on lit, avant la définition du « sacrement », cette définition du « sacrifice » :

Sacrificium dictum, quasi *sacrum factum*, quia prece mystica consacratur in memoriam pro nobis dominicæ passionis; unde hoc eo jubente corpus Christi et sanguinem dicimus, quod, dum sit ex fructibus terræ, sanctificatur et fit sacramentum, operante invisibiliter[1] Spiritu Dei, cujus panis et calicis sacramentum Græci *Eucharistiam* dicunt, quod latine *Bona gratia* interpretatur. Et quid melius corpore et sanguine Christi[2] ?

Le sacrifice est ainsi appelé, en tant que *chose faite sacrée*, parce que par le moyen d'une prière mystique il est consacré en mémoire de la passion du Seigneur pour nous. Nous appelons donc, sur son ordre, corps et sang du Christ, ce qui, étant pris des fruits de la terre, se trouve sanctifié, et devient sacrement, par l'opération invisible de l'Esprit de Dieu. Ce sacrement du pain et du calice, les Grecs l'appellent *Eucharistie*, ce qui signifie en latin *Bonne grâce*. Et qu'y a-t-il de meilleur que le corps et le sang du Christ ?

Le texte est reproduit intégralement, mais sans rien qui indique une citation, par Raban Maur ; et de même, plus librement, par Gérard de Cambrai. — Ratramne le cite d'une façon très exacte, en le rapportant à *B. Isidorus in libris Etymologiarum*[3]. — Pierre Lombard, sans indiquer sa source, reproduit, en deux fragments séparés, le commencement et la fin de notre passage, en y mêlant,

1. L'édition bénédictine porte *visibiliter*, évidemment fautif.

2. S. ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiarum libri XX*, lib. VI, *De libris et officiis ecclesiasticis*, c. XIX, *De officiis*, n° 38 (*P. L.*, **82**, 255).

3. RABANUS MAURUS, *De clericorum institutione*, lib. I, c. XXXII (*P. L.*, **107**, 321). Quelques légères modifications. Suit la définition du sacrement qui vient immédiatement après dans S. Isidore. — GERARDUS I CAMERACENSIS, *Acta synodi Atrebatensis in Manichæos*, c. II (*P. L.*, **142**, 1278). Gérard intercale entre « *...spiritu Dei* » et « *cujus panis...* », une petite phrase destinée à fournir sa notion personelle du « sacramentum » dont il vient d'être question, en remplacement pour ainsi dire de celle qu'Isidore indique un peu après. — RATRAMNUS, *De corpore et sanguine Domini liber*, n° 40 (*P. L.*, **121**, 144-145).

d'une façon très curieuse, quatre ou cinq autres fragments, pris dans la suite du même chapitre de S. Isidore, et ne se rapportant pas à son objet présent[1].

§ IV. — Textes secondaires, illustrant l'idée de l'union de l'Église au Christ dans le sacrifice eucharistique

Une quatrième et dernière série se compose de textes qui se rapportent à cet aspect spécial du sacrifice eucharistique qui est la participation de l'Église à l'oblation du Christ, ou l'unité de l'Église avec le Christ sur l'autel.

Ce sont deux morceaux de S. Cyprien, quatre de S. Augustin et un de S. Grégoire le Grand.

Le témoignage de S. Cyprien est le plus ancien et a eu une influence considérable sur l'enseignement des Pères postérieurs.

18. — S. Cyprien († 258), *Lettre à Magnus*, n° 6

Texte montrant dans le pain et le vin du sacrifice eucharistique la figure de l'Église, une dans la diversité de ses membres avec le Christ.

Magnus a consulté l'évêque de Carthage sur la question : Faut-il rebaptiser les Novatiens, qui viennent à l'Église catholique sans avoir reçu d'autre baptême que celui de l'hérésie ? Cyprien répond que l'Église seule possède le vrai baptême ; nul n'a le pouvoir de baptiser hors de son sein. A ce propos, il montre l'unité de l'Église prouvée, d'abord par l'antique sacrement de l'agneau pascal, puis par la parole du Christ sur l'unité de son troupeau, enfin par le sacrifice chrétien lui-même.

1. P. Lombardus, *Sententiæ*, lib. IV, dist. XIII, n° 1 (*P. L.*, **192**, 867). Il vient de citer un passage de S. Grégoire, en l'annonçant expressément : *Item Gregor.* Immédiatement après, sans que rien indique que la citation précédente a pris fin, il donne la définition du « mysterium » qu'Isidore fournit un peu après notre passage, n° 42. A cette définition, il soude le début de notre texte, n° 38, qu'il reproduit avec quelques variantes : « Sacrificium vero... dominicæ passionis ». Là, malgré que ce ne soit guère sa place, il insère tout le développement qu'Isidore donne un peu plus loin, nos 39, 40, sur la notion de sacrement et les divers sacrements. Alors vient la fin de notre texte, n° 38 : « Panis et calicis sacramentum... quid melius corpore et sanguine Christi ! » Chose singulière, et qui complète le caractère composite de son chapitre, P. Lombard poursuit en alignant, avec des modifications assez notables, les développements qu'Isidore fournit au n° 42 sur la vertu des sacrements, indépendante du mérite des ministres. Bien plus, il en vient à résumer les notions qu'Isidore expose encore dans la suite, nos 43, 50 et suiv., sur les sacrements de Baptême et de Confirmation, en les rattachant très artificiellement à ce qui précède touchant le sacrement de l'Eucharistie.

Denique unanimitatem christianam firma sibi atque inseparabili charitate connexam etiam dominica sacrificia declarant. Nam quando Dominus corpus suum panem vocat de multorum granorum adunatione congestum, populum nostrum quem portabat indicat adunatum ; et quando sanguinem suum vinum appellat de botris atque acinis plurimis expressum atque in unum coactum, gregem item nostrum significat commixtione adunatæ multitudinis copulatum[1].

Qu'il y ait entre les chrétiens unité d'âme formée par le lien d'une charité ferme et indissoluble, c'est ce que manifestent les sacrifices du Seigneur. Lorsque le Seigneur, en effet, appelle son corps le pain préparé par l'assemblage de nombreux grains, il vise l'union de ce peuple chrétien que nous formons, et qu'il portait en lui ; et quand il appelle son sang le vin exprimé en une seule liqueur d'un grand nombre de grappes et de grains de raisin, il signifie de même notre troupeau composé d'une multitude réduite à l'unité.

S. Augustin, dans son traité *Du baptême contre les Donatistes*, reproduit avec une variante au début, tout le texte du « bienheureux Cyprien à Magnus » où « l'on voit, dit-il, comme il a compris et aimé la beauté de la maison de Dieu[2]. »

Haymon d'Albeistadt résume la pensée de S. Cyprien sans le citer. — Guitmond d'Aversa reproduit tout le passage, en se référant expressément à *Beatus Cyprianus, in epistola ad Magnum quemdam.* — Yves de Chartres reproduit le même texte, moins la première phrase, mais en l'empruntant à la citation qu'en fait S. Augustin dans son livre contre les Donatistes[3].

19. — Du même **S. Cyprien,** *Epistola ad Cæcilium*

Texte d'après lequel l'eau mêlée au vin dans le même calice, et pareillement l'eau mêlée à la farine des grains moulus pour en

1. S. Thascius Cæcilius Cyprianus, episcopus Carthaginiensis et martyr, *Epistola ad Magnum de baptizandis Novatianis et de iis qui in lecto gratiam consequuntur*, n° 6 (*P. L.*, **3**, 1142). Cf. éd. de Guil. Hartel, Vienne, 1871, dans le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, t. III, p. 754.

2. S. Augustinus, *De baptismo contra Donatistas libri septem* (vers l'an 400), lib. VII, c. I, n° 98 (*P. L.*, **43**, 240) : « Totum sane ipsum locum in eadem ad Magnum epistola positum operæ pretium est pertractare, quem ita contexuit. » Suit notre texte avec cette variante : « Denique unanimitate christianos firma sibi atque inseparabili charitate connexos, etiam ipsa Dominica... » Puis : « Hæc verba beati Cypriani indicant eum et intellexisse et dilexisse decorem domus Dei. »

3. Haymo, *De corpore et sanguine Domini* (*P. L.*, **118**, 817). — Guitmundus, *De corporis et sanguinis Domini veritate*, lib. II (*P. L.*, **149**, 1459). Même variante au début que dans la citation de S. Augustin. S'il en dépend, il lui aura emprunté la référence à la Lettre de S. Cyprien à Magnus. — Yvo Carnotensis, *Decretum*, pars II, c. VIII (*P. L.*, **161**, 151) : « Item (Augustinus) lib. VIII *De baptismo contra Donatistas*, cap. I. Inducit autem B. Cyprianum sic dicentem... »

faire un seul pain, figurent l'Église unie au Christ dans la même oblation eucharistique.

Nam, quia nos omnes portabat Christus, qui et peccata nostra portabat, videmus in aqua populos intelligi, in vino vero ostendi sanguinem Christi. Quando autem in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur, et credentium plebs ei in quem credidit copulatur et conjungitur. Quæ copulatio et conjunctio aquæ et vini sic miscetur in calice Domini ut commixtio illa non possit ab invicem separari. Unde et Ecclesiam, id est plebem in Ecclesia constitutam, fideliter et firmiter in eo quod credidit perseverantem, nulla res separare poterit a Christo quominus hæreat semper et maneat individua dilectio. Sic autem in sanctificando calice Domini offerri aqua sola non potest, quomodo nec vinum solum potest. Nam, si vinum tantum quis offerat, sanguis Christi incipit esse sine nobis : si vero aqua sit sola, plebs incipit esse sine Christo. Quando autem utrumque miscetur et adunatione confusa sibi invicem copulatur, tunc sacramentum spiritale et cœleste perficitur. Sic vero calix Domini non est aqua sola aut vinum solum, nisi utrumque sibi misceatur, quomodo nec corpus Domini potest esse farina sola aut aqua sola, nisi utrumque adunatum fuerit et copulatum et panis unius compage solidatum. Quo et ipso sacramento populus noster ostenditur adunatus ; ut, quemadmodum grana multa in unum collecta et commolita et commixta panem unum faciunt, sic in Christo, qui est panis cœlestis, unum sciamus esse corpus, cui conjunctus sit noster numerus et adunatus[1].

Parce que le Christ nous portait tous en lui, lui qui portait même nos péchés, nous voyons signifiés dans l'eau les peuples, et dans le vin le sang du Christ. Lorsque l'eau est mêlée au vin dans le calice, le peuple est associé au Christ, la foule des croyants est unie et soudée à celui en qui elle a foi. Ce mélange de l'eau et du vin est si intime, leur union est si étroite dans le calice du Seigneur, qu'ils ne peuvent plus être séparés l'un de l'autre. Ainsi de l'Église, c'est-à-dire de la multitude de ceux qui sont dans l'Église et qui demeure fidèle et ferme dans sa foi : rien ne pourra la séparer du Christ, ni l'empêcher de lui rester unie à jamais par un amour indissoluble. Dans la consécration du calice du Seigneur, l'eau ne peut être offerte seule, pas plus que le vin être offert seul. Car, si l'on offre seulement du vin, le sang du Christ est rendu présent sans nous : si c'est seulement de l'eau, le peuple est sans le Christ. Mais quand les deux sont mêlés et associés jusqu'à ne pouvoir être distingués l'un de l'autre, alors le sacrement spirituel et céleste est parfait. Le calice du Seigneur ne comporte pas seulement de l'eau, ni seulement du vin, mais les deux doivent être mêlés : ainsi en est-il du corps du Seigneur, qui ne peut être ni seulement de la farine, ni seulement de l'eau, mais les deux mêlés et unis pour former un seul tout, un même pain. Par ce sacrement encore est signifiée l'union du peuple que nous sommes : comme une multitude de grains réunis, moulus et pétris ensemble, forment un seul pain, ainsi dans le Christ, qui est le

1. S. Cyprianus, *Epistola* 63, *ad Cæcilium de sacramento Dominici altaris* (sans date précise, peut-être antérieure à la persécution de Dèce, en 250), n° 13 (*P. L.*, **4**, 383-384). Cf. éd. Hartel, p. 711-712.

pain du ciel, sachons qu'il y a un seul corps, auquel le nombre que nous composons s'ajoute pour former une seule unité.

Ratramne, Walafrid Strabon, Anselme de Laon, Honoré d'Autun, résument ou utilisent notre texte, sans indication de sa provenance. — Paschase Radbert en reproduit les propositions ou expressions les plus saillantes, en l'attribuant à *Cyprianus sanctissimus*. — Raban Maur en cite une partie sous le nom de *S. Cyprianus*. — Amalaire le donne intégralement, moins la petite phrase d'introduction, en se référant d'abord à *Cyprianus ad Quirinum*, puis, plus correctement, à *Cyprianus ad Cæcilium*. — Gratien cite la seconde moitié de notre passage, en alléguant : *Cyprianus, lib. II, epist. 2, Cæcilio fratri salutem*[1].

Mais notre texte s'est introduit dans la tradition théologique par deux autres voies indirectes.

On le trouve d'abord reproduit, au chapitre II du IVe Concile de Braga (Portugal) en 675, avec une petite modification au début, quelques omissions ou additions dans la suite, et cette simple référence : *juxta quod quidam doctor edisserit*. Le texte du Concile de Braga figure dans la collection du pseudo-Isidore[2].

Or, le même document, très exactement, se présente chez Burchard de Worms comme provenant *ex decreto Julii papæ episcopis per Ægyptum missis*[3]. Seuls, les mots qui rappelaient vaguement S. Cyprien : *juxta quod quidam doctor edisserit*, sont remplacés par

1. Ratramnus, *De corpore et sanguine Domini*, n° 75 (*P. L.*, **121**, 159). — Walafridus Strabus, *De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis*, c. XVI (*P. L.*, **114**, 936). — Anselmus Laudunensis, *Enarrationes in Evangelium Matthæi, In Matth. XXVI* (*P. L.*, **162**, 1471). — Honorius Augustodunensis, *Gemma animæ*, lib. I, c. XXXIV (*P. L.*, **172**, 555). — Paschasius Radbertus, *Liber de corpore et sanguine Domini*, c. XI, n° 2 (*P. L.*, **120**, 1308) ; *Epistola de corpore et sanguine Domini ad Frudegardum* (*Ibid.*, 1352-1353). — Rabanus Maurus, *De clericorum institutione*, lib. I, c. XXXI (*P. L.*, **107**, 320). — Amalarius, *De ecclesiasticis officiis*, lib. III, c. XIX (*P. L.*, **105**, 1131). Quelques variantes. — Gratianus, *Decretum*, pars III, *De consecr.*, dist. II, c. II (*P. L.*, **187**, 1731) : « Sic in sanctificando... unius compage solidatum. » Au milieu de la citation, une altération grave, manifestement due à une erreur de copiste.

2. *Concilium Bracarense IV*, anno 675, cap. II, dans Labbe et Cossart, *Sacrosancta concilia*, Lutetiæ Parisiorum, 1671, t. VI, col. 563. — Donné comme *Concilium Braccarense III*, an. 613, *cap. I*, dans (Isidorus Mercator) *Decretalium collectio* (*P. L.*, **130**, 590).

3. Le prétendu décret ne figure pas parmi ceux que le pseudo-Isidore nous donne du pape Jules Ier (*P. L.*, **130**, 615-634). On le trouve parmi les œuvres apocryphes attribuées à ce pape, mais sur la foi seulement d'Yves de Chartres et de Gratien : S. Julius papa, an. 337-352. *Appendix : Scripta suspectæ fidei. Decreta Julii papæ I decem, juxta Gratianum et Ivonem.* 7 (*P. L.*, **8**, 970).

juxta canonicum præceptum[1]. — Yves de Chartres reproduit le document tel quel, en changeant ces derniers mots en *juxta canonum præcepta* (Décret) et *juxta canonum præceptum* (Panormia)[2]. — C'est sous cette forme, et avec cette attribution, que le texte a été reproduit en grande partie par Alger, puis en entier par Gratien lui-même, peu après sa citation directe de la Lettre de S. Cyprien[3]. — Pierre Lombard le donne d'après Gratien, mais sans référence et avec les variantes et façons d'abréger qui lui sont coutumières[4].

Cependant notre document se trouve également inséré dans un canon du Concile de Worms, en 868, sans plus de référence à sa véritable origine, mais aussi sans les petites additions qui avaient été faites au texte de S. Cyprien. Ce texte de Worms semble bien une réédition amendée du texte de Braga. — Il a été accueilli par Réginon de Prum dans son recueil disciplinaire, et a été reproduit tel quel, à côté de la soi-disant Décrétale du pape Jules Ier, par Burchard de Worms, et par Yves de Chartres dans le *Décret*[5].

20. — S. Augustin, *In Joannis Evangelium* (VI, 54-55) *Tract.* 26, nº 15, 17

Texte semblable aux précédents de S. Cyprien, s'y référant d'ailleurs, mais exprimant en termes neufs, que les théologiens aimeront à reproduire, l'idée de l'unité de l'Église avec le Christ, représentée par l'unité du pain et du vin changés en son Corps et en son Sang.

1. Burchardus, *Decreta*, lib. V, c. I (*P. L.*, **140**, 752).

2. Yvo Carnotensis, *Decretum*, pars II, c. XI (*P. L.*, **161**, 162-163) : « *Ex Decreto Julii papæ episcopis per Ægyptum missis* : « Calix dominicus, juxta canonum præcepta... » — *Panormia*, lib. I, c. CXLVI (*Ibid.*, 1078-1079) : *Ex decretis Julii papæ episcopis per Ægyptum* : « Calix dominicus, juxta canonum præceptum... »

3. Algerus, *De sacramentis corporis et sanguinis Dominici*, lib. I, c. XIX (*P. L.*, **180**, 795) : *Ex decretis episcopis per Ægyptum missis* : « Calix dominicus, juxta canonum præceptum... sine Christo. » — Gratianus, *Decretum*, pars III, *De consecr.*, dist. II, c. VII (*P. L.*, **187**, 1734) : *Julius papa episcopis per Ægyptum* : « Calix dominicus juxta canonum præcepta... »

4. P. Lombardus, *Sententiæ*, lib. IV, dist. XI, nº 7 (*P. L.*, **192**, 864) : « Calix dominicus juxta canonum præcepta... incipit esse sine nobis. » — Cf. *In I Cor.*, XI, 23-24 (*P. L.*, **191**, 1643). Réminiscence.

5. *Concilium Wormatiense VI*, an. 868, can. 4, dans Labbe et Cossart, *Sacrosancta concilia*, t. VIII, col. 946. Le texte est identique à celui de Braga, sauf la suppression de ce qui avait été surajouté au texte de S. Cyprien : « juxta quod quidam doctor edisserit », et « ergo quando botrus... significatur. » — Regino Prumiensis, *De ecclesiasticis disciplinis et religione christiana*, lib. I, c. LXVI (*P. L.*, **132**, 205). — Burchardus, *Decreta*, lib. V, c. II (*P. L.*, **140**, 752). — Yvo Carnotensis, *Decretum*, pars II, c. XII (*P. L.*, **161**, 163).

S. Augustin commente cette parole du Christ dans l'Évangile de S. Jean : « Qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle » (*Joan.*, VI, 54).

N° 15. — Hunc itaque cibum et potum societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum, quod est sancta Ecclesia... Hujus rei sacramentum, id est, unitatis corporis et sanguinis Christi, alicubi quotidie, alicubi certis intervallis dierum, in dominica mensa præparatur, et de dominica mensa sumitur; quibusdam ad vitam, quibusdam ad exitium; res vero ipsa cujus sacramentum est, omni homini ad vitam, nulli ad exitium, quicumque ejus particeps fuerit.

Il veut donc que cette nourriture et ce breuvage soient pour nous le symbole de l'union et de la société de ses membres, qui est la sainte Église... Le sacrement, symbole de ce mystère, c'est-à-dire de l'unité du corps et du sang du Christ, est préparé sur la table du Seigneur, en quelques endroits tous les jours, en d'autres à certains jours de distance; et de la table du Seigneur les fidèles le reçoivent, les uns pour la vie, les autres pour la mort; mais la réalité même dont ce sacrement est le symbole est toujours principe de vie, jamais principe de mort, en tout homme qui la reçoit.

A propos de cette autre parole : « Ma chair est vraiment une nourriture, et mon sang est vraiment un breuvage » (*Joan.*, VI, 55), il continue :

N° 17. — Cum enim cibo et potu id appetant homines ut non esuriant, neque sitiant; hoc veraciter non præstat nisi iste cibus et potus, qui eos a quibus sumitur, immortales et incorruptibiles facit, id est societas ipsa sanctorum, ubi pax erit et unitas plena atque perfecta. Propterea quippe, sicut etiam ante nos hoc intellexerunt homines Dei, Dominus noster Jesus Christus corpus et sanguinem suum in eis rebus commendavit, quæ ad unum aliquid rediguntur ex multis. Namque aliud in unum ex multis granis confit[1]; aliud in unum ex multis acinis confluit[2].

Ce que les hommes demandent à la nourriture et au breuvage, c'est d'apaiser leur faim et leur soif; mais cet effet n'est vraiment produit que par cette nourriture et par ce breuvage qui donnent à ceux qui les prennent l'immortalité et l'incorruptibilité, c'est-à-dire par la société même des saints, où sera la paix parfaite et l'unité achevée. C'est pour nous signifier ce mystère, comme l'ont déjà compris avant nous des hommes de Dieu, que Notre-Seigneur Jésus-Christ nous a présenté son corps et son sang sous le symbole d'objets où nous voyons la multi-

1. Forme passive de *conficio*, assez fréquente chez les auteurs anciens, en dehors de Cicéron, pour *conficitur*. Cette dernière forme est celle qui figure dans toutes les citations mentionnées ci-après.

2. S. AUGUSTINUS, *In Joannis Evangelium tractatus* 124 (prêché vers 416), Tract. 26 (cap. VI, 41-59), n° 15, 17 (*P. L.*, 35, 1614).

plicité réduite à l'unité. D'un côté, un seul pain formé de nombreux grains de froment ; de l'autre une seule et même liqueur, de nombreux grains de raisin foulés ensemble.

Bède le Vénérable a inséré purement et simplement tout le second passage dans son commentaire de l'Évangile de S. Jean, sans fournir aucune référence. — La citation de Bède a été reproduite intégralement par Alcuin dans son propre commentaire, sans que la source soit davantage indiquée[1].

Guitmond d'Aversa allègue expressément *B. Augustinus super Joannem*, et cite la plus grande partie du premier morceau et la fin du deuxième. — Alger de Liège se réfère également au Commentaire johannique de S. Augustin, et reproduit le premier passage en très grande partie, le deuxième en totalité. — La fin du deuxième morceau est donnée, sans référence, par Hervé de Bourg-Déols, et de même, plus librement, par Guillaume de S. Thierry et Pierre Lombard[2].

21. — Du même **S. Augustin,** *Sermo de sacramentis fidelium*

Commentaire et illustration de la même idée : ce sont les fidèles qu'il faut voir dans les grains de blé moulus et pétris pour former un seul pain, dans les grains de raisin pressés et foulés pour former un seul vin : pain et vin qui seront changés au Corps et au Sang du Christ.

Quia passus est pro nobis, commendavit nobis in isto sacramento corpus et sanguinem suum ; quod

Il a souffert pour nous. C'est pourquoi il nous a donné en ce sacrement son corps et son sang ; et il

1. VEN. BEDA, *In. S. Joannis Evangelium expositio*, cap. VI. Sorte de compendium de l'Exposé de S. Augustin, composé par Bède après 731 (*P. L.*, **92**, 718). — B. FLACCUS ALBINUS seu ALCUINUS, *Commentaria in Joannem*, lib. III, cap. XV, ad VI,56 (*P. L.*, **100**, 835). Alcuin reproduit jusqu'à la réflexion personnelle dont Bède fait suivre sa citation implicite d'Augustin.

2. GUITMUNDUS, *De corporis et sanguinis Domini veritate*, lib. II (*P. L.*, **149**, 1460, 1465) : « Hunc itaque cibum... quod est sancta Ecclesia » ; « Hujus rei sacramentum... de dominica mensa sumitur » ; « Propterea quippe... ex multis acinis confluit. » — ALGERUS, *De sacramentis corporis et sanguinis dominici*, lib. I, c. XIX (*P. L.*, **180**, 794) : « Hunc itaque cibum... quod est Ecclesia » ; puis : « Hujus rei sacramentum... particeps fuerit » ; et aussitôt : « Cum enim cibo... confluit. » — HERVEUS BURGIDOLENSIS, *In Ep. I ad Cor.*, c. X (*P. L.*, **181**, 917) : « Dominus noster J.-C.... confluit. » — GUILELMUS DE S. THEODORICO, *De sacramento altaris liber*, c. IX (*P. L.*, **180**, 357). — P. LOMBARDUS, *Sententiæ*, lib. IV, dist. VIII, n° 4 (*P. L.*, **192**, 857) : « Sicut et multis granis... unitas ecclesiastica constat. »

etiam fecit et nos ipsos. Nam et nos corpus ipsius facti sumus, et, per misericordiam ipsius, quod accipimus nos sumus. Recordamini, et vos non fuistis, et creati estis. Ad aream dominicam comportati estis; laboribus boum, id est annuntiantium Evangelium, triturati estis. Quando catechumeni differebamini, in horreo servabamini. Nomina vestra dedistis; cœpistis moli jejuniis et exorcismis. Postea ad aquam venistis, et conspersi estis, et unum facti estis; accedente fervore Spiritus sancti cocti estis; et panis dominicus facti estis. Ecce quod accepistis. Quomodo ergo unum videtis esse quod factum est, sic unum estote vos, diligendo vos, tenendo unam fidem, unam spem, individuam charitatem. Hæretici quando hoc accipiunt, testimonium contra se accipiunt : quia illi quærunt divisionem, cum panis iste indicet unitatem. Sic et vinum in multis racemis fuit, et modo in unum est[1]. Unum est in suavitate calicis, post pressuram torcularis. Et vos post illa jejunia, post labores, post humilitatem et contritionem, jam in nomine Christi tanquam ad calicem Domini venistis : et ibi vos estis in mensa, et ibi vos estis in calice. Nobiscum vos estis. Simul enim hoc sumimus, simul bibimus : quia simul vivimus[2].

nous a faits nous-mêmes son corps et son sang. Car nous aussi sommes devenus son corps, et, par un effet de sa miséricorde, ce que nous recevons, nous le sommes. Souvenez-vous : vous n'avez pas toujours été tels; vous l'êtes devenus par une véritable création. Vous avez été apportés sur l'aire du Seigneur, et sous les pieds des bœufs, c'est-à-dire des prédicateurs de l'Évangile, vous avez été broyés. Lorsqu'on vous retenait parmi les catéchumènes, on vous tenait en réserve dans le grenier. Vous avez donné vos noms; vous avez commencé à être moulus par les jeûnes et les exorcismes. Puis vous vous êtes approchés de l'eau sainte; elle vous a imbibés et réduits à l'unité. La chaleur de l'Esprit-Saint a fait enfin lever la pâte; et vous êtes devenus le pain du Seigneur. Voilà ce que vous avez reçu. De même donc que vous voyez l'unité dans tout ce qui s'est fait, gardez vous-mêmes l'unité, en vous aimant les uns les autres, en restant attachés à la même foi, à la même espérance, à la même indivisible charité. Lorsqu'ils reçoivent ce sacrement, les hérétiques reçoivent un témoignage qui les condamne : car ils cherchent la division, alors que ce pain prêche l'unité. Il en est de même du vin, qui de la multitude des raisins où il était d'abord, a coulé pour devenir une seule et même liqueur. Il est un dans le calice qu'il remplit de sa douceur, après l'écrasement sous le pressoir. Et vous aussi, après ces jeûnes, après ces travaux, après l'humiliation et

1. Ainsi dans les manuscrits qui ont servi à l'édition bénédictine, et chez Alger. Ailleurs : *et modo unum est.*

2. S. Augustinus, *Sermo* CCXXIX. *De sacramentis fidelium, feria II Paschæ.* Fragmentum (*P. L.*, **38**, 1103). — Cf. deux autres sermons sur le même sujet : *Sermo CCXXVII, in die paschæ IV, ad infantes, de sacramentis* (*Ibid.*, 1099-1100); *Sermo CCLXXII, In die Pentecostes postremus, ad infantes, de sacramento* (*Ibid.*, 1247-1248).

la contrition du cœur, vous êtes parvenus pour ainsi dire, au nom du Christ, jusqu'au calice du Seigneur. Car vous êtes, ici même, sur la table sainte ; vous êtes dans le calice. Vous êtes avec nous. Nous mangeons ensemble, nous buvons ensemble, parce que nous avons une vie commune.

Ce fragment a été tiré d'un Commentaire des Épitres de S. Paul (I. Ep. aux Cor., x), attribué autrefois à Bède le Vénérable, et aujourd'hui au diacre Florus, de Lyon († 860). Il y est cité comme appartenant à un sermon de S. Augustin, *De sacramentis fidelium* pour le Lundi de Pâques[1].

Durand de Troarn le reproduit en entier, en indiquant la même origine, mais avec des variantes assez notables, et avec une petite introduction qui ne figure pas dans l'édition bénédictine et paraît bien cependant appartenir au texte authentique de S. Augustin. Durand a dû utiliser une source autre que le commentaire de Florus, et plus complète[2].

Guitmond d'Aversa cite, d'après Durand de Troarn, semble-t-il, le début du fragment, et en se référant simplement à *Augustinus in quodam sermone de sacramentis*. — Plusieurs auteurs ont des réminiscences plus ou moins considérables de notre texte, sans fournir de référence. Ainsi S. Bruno le Chartreux, Hervé de Bourg-Déols, Isaac de l'Étoile[3].

Yves de Chartres donne le morceau en entier, tel qu'il est dans Florus, mais en le rapportant simplement à *Augustinus ex sermone de sacramentis*. — De même Guillaume de S. Thierry, toutefois avec des variantes considérables. — Alger reproduit la référence complète donnée par Florus, et cite, d'abord le début du texte

1. Florus Diaconus, *Expositio in epistolas beati Pauli ex operibus S. Augustini collecta* (*P. L.*, **119**, 336). Bède a bien composé aussi un Exposé continu des Épitres de S. Paul d'après les œuvres d'Augustin ; mais celui qui a été publié sous son nom, et que Mabillon avait cru d'abord être de lui, a été reconnu par Oudin, puis par Mabillon lui-même, pour l'œuvre du diacre Florus. Voir en tête du t. **90** de la *P. L.*, consacré à Bède, la *Dissertatio de scriptis vener. Bedæ presbyteri et monachi, auctore* Cas. Oudino.

2. Durandus Troarnensis, *Liber de corpore et sanguine Christi*, pars VII (*P. L.*, **149**, 1414) : « Unus panis, unum corpus, multi sumus, omnesque de uno pane et de uno calice participamus, *quia* qui *passus est pro nobis...* »

3. Guitmundus, *De corporis et sanguinis Domini veritate*, lib. II (*P. L.*, **149**, 1465) : « Qui passus est... quod accipimus nos sumus. » — S. Bruno Carthusianus, *Expositio in Psalmos*, *Ps. XXI* (*P. L.*, **152**, 725). — Herveus Burgidolensis, *In Ep. ad Cor.*, x (*P. L.*, **181**, 917). — Isaac de Stella, *Epistola ad Joannem episcopum Pictaviensem de officio missæ* (*P. L.*, **194**, 1889).

exactement, puis l'essentiel de la suite. — Enfin Gratien reproduit fidèlement, mais sous le simple nom d'*Augustinus*, tout le morceau transmis par Florus et Yves de Chartres[1].

22. — Du même **S. Augustin,** *De civitate Dei*, lib. X, c. XX

Texte développant cette idée que dans le sacrifice de l'Eucharistie le Christ est Prêtre et Victime, mais aussi l'Église avec Lui et par Lui.

Le livre X du *De civitate Dei*, le plus important des ouvrages de S. Augustin, composé dans les années 413-426, a pour objet le culte de latrie qui est dû à Dieu seul. Au chapitre XX, il est question du vrai et suprême Sacrifice qu'est le Christ Jésus, lui-même, Médiateur entre Dieu et les hommes.

Verus ille Mediator... in forma servi sacrificium maluit esse quam sumere, ne vel hac occasione quisquam existimaret cuilibet sacrificandum esse creaturæ. Per hoc et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio. Cujus rei sacramentum quotidianum esse voluit Ecclesiæ sacrificium : quæ, cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum discit offerre[2].

Ce véritable Médiateur... a, comme homme, préféré être lui-même le sacrifice que le recevoir, afin de ne donner à personne le prétexte de croire qu'on pouvait rendre cet honneur à quelque créature. Il est à la fois, et le prêtre qui offre et la victime offerte. De cette vérité il a voulu qu'une figure fût contenue dans le sacrifice quotidien, où l'Église, étant le corps de ce Chef, apprend par son exemple à s'offrir elle-même.

Le texte est cité en entier, avec de légères variantes, par Yves de Chartres, et, à sa suite, semble-t-il, par Alger[3].

1. Yvo Carnotensis, *Decretum*, pars II, c. I (*P. L.*, **161**, 135) : « Quia passus est... » — Guilelmus de S. Theodorico, *De sacramento altaris liber*, c. IX (*P. L.*, **180**, 364) ; cf. citation libre du début (*Ibid.*, 357). — Algerus, *De sacramentis corporis et sanguinis Dominici*, lib. I, c. XIX (*P. L.*, **180**, 794) : « Quia passus est... quod accipimus ipsi sumus » ; « ad aquam venistis, conspersi estis, panis dominicus facti estis. Quomodo unum videtis esse quod factum est, sic unum estote vos, diligendo vos. » — Gratianus, *Decretum*, pars III, *De Consecr.*, dist. II, c. XXXVI (*P. L.*, **187**, 1746) : « Quia passus est... »

2. S. Augustinus, *Ad Marcellinum, De civitate Dei contra paganos libri XXII*. Lib. X, c. XX (*P. L.*, **41**, 298).

3. Yvo Carnotensis, *Decretum*, pars II, c. I (*P. L.*, **161**, 136) : « In forma servi maluit Dominus esse sacrificium... » — Algerus, *De sacramentis corporis et sanguinis Dominici*, lib. I, .c XII (*P. L.*, **180**, 778) : même texte introduit de la même façon. Cf. lib. I, c. XVI (*Ibid.*, 789) : la dernière phrase.

23. — Du même **S. Augustin,** *De civitate Dei*, lib. X, c. v

Texte fournissant, au même point de vue spirituel, une notion générale du sacrifice, que les théologiens aimeront à exploiter : le sacrifice extérieur figure sensiblement le sacrifice intérieur et invisible qui nous met en rapport vrai avec Dieu.

Le livre X du *De civitate Dei* se rapporte, avons-nous dit, au culte proprement dû à Dieu. Au chapitre v, l'auteur vient à parler des sacrifices de l'ancienne Loi et déclare que ces sacrifices n'ont pas été voulus de Dieu pour eux-mêmes, mais pour leur signification. Il conclut par cette formule expressive :

Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum, est[1].	Le sacrifice visible est donc le sacrement, c'est-à-dire le signe sacré, du sacrifice invisible.

Amalaire reproduit très exactement le texte, en se référant à *Augustinus, lib. X de Civit. Dei*, c. v. — Bérenger avait prétendu objecter, comme parole de S. Augustin au livre de la Cité de Dieu cette formule : « Sacramentum est sacrum signum », pour en tirer la conclusion que le sacrement de l'Eucharistie n'est pas autre chose qu'une figure. Lanfranc lui répond en rétablissant le texte authentique de notre passage. — La proposition est également citée par Yves de Chartres, Abélard et Gratien, avec l'indication exacte de la source, mais des divergences, ou plutôt des altérations de texte, assez notables[2].

1. S. Augustinus, *De civitate Dei*, lib. X, c. v (*P. L.*, **41**, 282).

2. Yvo Carnotensis, *Decretum*, pars II, c. viii (*P. L.*, **161**, 148) : « Sacrificium visibile, invisibile sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est. » A ce texte sur le sacrifice en est accolé un autre, relatif au sacrement : « Et alibi : sacramentum invisibilis gratiæ visibilis forma. » — Même chose dans la *Panormia*, lib. I, c. cxxx (*Ibid.*, 1074), mais avec des fautes grossières de copiste ; notre texte devient : « Sacrificium visibile invisibile est sacramentum, id est sacrum signum ». Il est mis en évidence par le titre donné au chapitre : *Quid sit sacrificium et quid sit sacramentum* ? — Abælardus, *Sic et Non*, c. cxvii (*P. L.*, **178**, 1534). Reproduction presque correcte : « Sacrificium visibile invisibilis sacramentum, id est sacrum signum, est. » — Gratianus, *Decretum*, pars III, *De consecr.*, dist. II, c. xxxii (*P. L.*, **187**, 1744), copie la ***Panormia***, avec son titre, qui attire fortement l'attention, avec sa référence et ses deux textes accouplés, mais en achevant de déformer celui qui nous intéresse : « Sacrificium visibile est sacramentum, id est sacrum signum. » — P. Lombardus, *Sententiæ*, lib. IV, dist. I, n° 2 (*P. L.*, **192**, 839) prend seulement à Gratien le second des deux textes réunis, celui qui est relatif au sacrement.

24. — S. Grégoire le Grand, *Dialogues*, liv. IV, ch. LIX

Texte se rattachant aux précédents comme une conclusion pratique des principes qu'ils ont posés : Il faut joindre notre sacrifice à celui du Christ et nous offrir à Dieu avec lui.

Ce texte de S. Grégoire vient, au chapitre LIX du IVe livre des *Dialogues*, immédiatement après le passage du chapitre LVIII qui constituait le second de nos témoignages fondamentaux sur le sacrifice eucharistique[1]. S. Grégoire a mis en évidence la grande réalité de l'immolation du Christ sur l'autel : il continue en montrant comment nous devons nous y unir.

Sed necesse est, ut cum hæc agimus, nosmetipsos Deo in cordis contritione mactemus, quia qui passionis dominicæ mysteria celebramus, debemus imitari quod agimus. Tunc ergo vere pro nobis hostia erit[2] Deo, cum nos ipsos hostiam fecerimus.

Mais il est nécessaire qu'en accomplissant ces choses, nous nous immolions nous-mêmes dans la contrition du cœur ; car nous qui célébrons les mystères de la passion du Seigneur, nous avons le devoir d'imiter ce que nous accomplissons. Alors vraiment l'hostie sera offerte à Dieu pour nous, lorsque nous nous serons faits nous-mêmes l'hostie.

Le diacre Florus reproduit le passage en entier, en l'attribuant à « B. Gregorius in quodam loco ». — Gézon de Tortone le donne également en entier, à la suite du grand texte du chapitre LVIII, comme de S. Grégoire dans le Dialogue[3].

Lanfranc se réfère d'une façon précise à « S. Gregorius in 4° Dialogi libro », et cite la dernière phrase du morceau. — Pareillement Gerhoch de Reichersberg[4].

Alger reproduit le passage entier, en indiquant aussi exactement son origine[5].

---

1. Ci-dessus, p. 40.

2. Quelques manuscrits intercalent ici *accepta*.

3. FLORUS DIACONUS, *De expositione missæ*, n° 72 (*P. L.*, **119**, 63). Variante : « fecerit » au lieu de « fecerimus ». — GEZO DERTONENSIS, *Liber de corpore et sanguine Christi*, c. LIII (*P. L.*, **137**, 400).

4. LANFRANCUS, *Liber de corpore et sanguine Domini*, c. XX (*P. L.*, **150**, 436). — GERHOHUS, *Liber contra duas hæreses*, c. V (*P. L.*, **194**, 1180).

5. ALGERUS, *De sacramentis corporis et sanguinis Dominici*, lib. I, c. XII (*P. L.*, **180**, 778). Les guillemets sont fautifs. — Cf. c. XVI (*Ibid.*, 789) : nouvelle citation de la plus grande partie du passage.

ARTICLE III. — L'Idée du Sacrifice de la Messe, d'après les textes des Pères cités dans les documents

La conception théologique du Sacrifice de la Messe s'est donc, à l'origine, appuyée, d'une part sur l'autorité des trois grands Docteurs de l'Église latine : S. Augustin, S. Grégoire le Grand et S. Ambroise, auxquels il faut joindre S. Cyprien, et les noms plus récents de S. Isidore de Séville et de Bède le Vénérable ; d'autre part, sur l'autorité de quelques Pères de l'Église grecque, lus en des textes latins : S. Basile (ou plutôt S. Jean Chrysostome), Eusèbe d'Émèse (en réalité Fauste de Riez), et S. Cyrille d'Alexandrie, auxquels on peut ajouter le rédacteur du Martyre de S. André.

L'ensemble de ces textes constitue, nous l'avons dit, le petit dossier patristique mis à la disposition des premiers théologiens. Par le canal d'Yves de Chartres, de Gratien, de Pierre Lombard, ils vont passer dans le domaine courant des écoles. Pendant trois siècles, ils serviront de base à l'enseignement sur le sacrifice eucharistique.

Plus tard, le dossier s'enrichira. A l'époque de la Renaissance, on verra s'approfondir l'étude des littératures anciennes. L'invention de l'imprimerie, en amenant une plus large diffusion des textes, la controverse protestante, en mettant en discussion le fondement traditionnel des dogmes, stimuleront les recherches des érudits. Dès lors, et jusqu'à nos jours, les théologiens fouilleront plus complètement les écrits des Pères latins ; ils prendront une connaissance directe et plus approfondie des Pères grecs.

Mais, si ces investigations historiques mettent au jour des témoignages patristiques ignorés jusqu'alors et fort intéressants, elles ne révèleront pas de courant traditionnel autre que celui qui est attesté par nos documents du Moyen Age. Sans doute, on trouvera chez tel ou tel Père, grec ou latin, des textes où le sacrifice eucharistique apparaîtra présenté sous un jour nouveau et spécial. Les théologiens postérieurs au Concile de Trente s'empresseront de les exploiter en faveur de leurs théories particulières. Mais, il importe de le remarquer, ce n'est pas une plus juste connaissance de la tradition qui portera ces théologiens récents à s'écarter des positions tenues par leurs devanciers. A peine arrivera-t-il que certain document mieux connu les mettra sur la voie d'une solution nouvelle. Le plus souvent, leurs hypothèses seront échafaudées antérieurement à tout examen de la tradition proprement dite. Celle-ci ne sera invoquée qu'après coup, et comme par surcroît.

Ainsi, le recueil des textes, cités par les écrivains du IXe au XIIe siècle, représente, si incomplet qu'il soit, la vraie substance, et comme le grand courant de la tradition patristique, sur le sacrifice de la messe.

On peut dire qu'il contient aussi, sur le même objet, l'essence de la doctrine propre aux précurseurs de la théologie scolastique, et dont celle-ci sera elle-même l'héritière. Et cela se comprend bien. Pourquoi le soin avec lequel ces textes ont été recueillis et transmis aux générations suivantes ? Pourquoi le relief exceptionnel qu'ils prennent dans les écrits de ces trois siècles ? sinon parce que théologiens et prédicateurs y ont vu l'expression concrète de la foi de l'Église et la norme pratique de tout l'enseignement.

Il y a donc un intérêt de premier ordre à préciser l'idée du sacrifice de la messe, telle qu'elle ressort des témoignages patristiques recueillis. Cela revient à déterminer quelle idée de ce grand sacrifice est apparue aux premiers théologiens comme traditionnelle, et transmise par eux comme telle à leurs successeurs.

I. — *L'Eucharistie contient un sacrifice*

Au témoignage des Pères, il y a dans l'Eucharistie, une certaine action, ou célébration, à laquelle convient le nom de *sacrifice*. C'est l'idée générale qui est au fond de tous les textes ; et l'on sent qu'elle s'appuie sur une croyance incontestée.

S. Augustin parle tout naturellement du « sacrifice quotidien de l'Église », dont le rapport avec le sacrifice de la Croix est celui d'un sacrement avec la chose signifiée[1]. Ce que nous offrons tous les jours, dit S. Jean Chrysostome, c'est « un seul et même sacrifice » avec celui de la Croix[2]. Et S. Grégoire le Grand nous invite à mesurer toute la grandeur du « sacrifice ainsi offert pour nous[3] ».

Un langage semblable se trouve dans la bouche de S. Cyprien, de S. Cyrille, de S. Isidore de Séville, et dans le Martyre de S. André[4].

II. — *Le sacrifice eucharistique comporte une immolation du Christ*

Ce sacrifice eucharistique comporte une *immolation* : l'immolation du Christ. Les Pères en parlent ouvertement, et ici encore on a l'impression d'un langage habituel dans l'Église.

1. S. Augustinus, *De civitate Dei*, lib. X, c. XX. Ci-dessus p. 79.
2. S. Joannes Chrysostomus, *In Epist. ad Hebr.*, *Homil.* 17, n° 3. Ci-dessus, p. 42.
3. S. Gregorius Magnus, *Dialogi*, lib. IV, c. LVIII. Ci-dessus, p. 40.
4. S. Cyprianus, *Epist. ad Magnum*, n° 6. Ci-dessus, p. 71. — S. Cyrillus, *Epistola*

Le Christ, dit S. Augustin, n'a pas seulement été immolé une fois : « il est immolé tous les jours pour les hommes, et il ne ment pas celui qui, questionné à ce sujet, répond que le Christ est en effet immolé[1]. » S. Grégoire le Grand parle de « l'heure de l'immolation », et il ajoute : « Bien que le Christ ressuscité soit désormais vivant d'une vie immortelle et incorruptible, il n'en est pas moins immolé de nouveau pour nous dans le mystère de l'oblation sacrée[2]. » Et S. Jean Chrysostome : « Lorsque vous voyez le Seigneur immolé et gisant sur l'autel, le prêtre penché pour le sacrifice et en prières, tous les assistants rougis de ce sang précieux, vous croiriez-vous encore avec les hommes et sur la terre[3] ? »

Mais quelle idée faut-il se faire de cette immolation ?

III. — *Cette immolation du Christ est purement mystique ou représentative*

Au point de vue étymologique, le terme *immolo* a pour racines : *in*, « sur » ; et *mola*, « meule », par dérivation « farine ». Il désignait donc originairement, chez les Latins[4], l'acte par lequel on répandait la farine sacrée, ou les grains de blé torréfié, mêlé de sel, *mola salsa*, sur la tête des victimes qu'on voulait offrir à la divinité. Ce premier sens a conduit au sens, beaucoup plus fréquent, à la fois populaire et classique, d' « offrir en sacrifice », « sacrifier », et, lorsqu'il s'agit de victimes animales, « tuer », « égorger » pour le sacrifice[5].

A en juger par les témoignages que nous étudions, les Pères emploient généralement le mot dans un sens indéterminé et qui paraît être le sens large. « Immoler », et « sacrifier » ou « offrir » en sacrifice, sont pour eux des termes synonymes.

Parfois, comme c'est le cas pour S. Jean Chrysostome, leur pensée se porte sur le sens précis de « mettre à mort » ou « égorger ». Mais, quelque signification qu'ils attachent à l'expression, ils ont soin de déclarer qu'il ne peut être question d'un changement

ad Nestorium. Ci-dessus, p. 59. — S. Isidorus Hispalensis, *Etymologiæ*, lib. VI, c. xix, n° 38. Ci-dessus, p. 69. — *Martyrium S. Andreæ*. Ci-dessus, p. 62.

1. S. Augustinus, *Epistola ad Bonifacium*. Ci-dessus, p. 38.

2. S. Gregorius Magnus, *Dialogi*, lib. IV, c. lviii. Ci-dessus, p. 40.

3. S. Joannes Chrysostomus, *De sacerdotio*, lib. III, n° 4. Ci-dessus, p. 56.

4. Nous nous occupons uniquement des textes que le haut Moyen Age a connus en latin et de l'impression que ces textes ont dû faire sur les esprits de cette époque. L'expression latine importe seule ici. Nous n'avons donc pas à interpréter d'après les originaux grecs ceux de nos documents qui sont de simples versions.

5. Voy. G. Freund-Theil, *Grand Dictionnaire de la langue latine*, Paris, 1862, t. II, p. 159, 502.

quelconque apporté à l'état du Christ. Sur l'autel eucharistique, le Christ est tel qu'il est et sera éternellement au ciel. Son corps, immortel et impassible, est désormais hors des atteintes de la souffrance. Il est soustrait à toute action humaine.

Sur ce point, tous les Pères tiennent fermement à l'idée que le Martyre de S. André exprime en ces termes : « Je sacrifie chaque jour un Agneau sans tache..., et quand ses chairs ont été mangés et son sang bu par tout le peuple des croyants, l'Agneau ainsi sacrifié demeure intègre et vivant[1]. » S. Cyrille traduit la même idée dans cette formule, bientôt consacrée pour désigner notre sacrifice : un « sacrifice non sanglant[2] ».

Mais ce n'est pas seulement l'idée d'immolation sanglante, ou de mise à mort effective, qui doit être écartée nettement de l'Eucharistie : c'est toute idée d'une modification quelconque qui affecterait réellement le corps du Christ, à raison de son immolation sur l'autel. Qu'on prenne l'un après l'autre les témoignages que nous avons cités, aucun Père ne paraît soupçonner qu'il faille chercher dans l'état du Christ eucharistique un amoindrissement ou un changement quelconque, qui pourrait équivaloir d'aussi loin qu'on voudra à une réalité d'immolation.

Qu'est-ce donc que l'immolation de l'autel, si ce n'est pas une immolation réelle et proprement dite ?

Une parole du Sauveur, prononcée à la dernière Cène, tend à présenter l'action eucharistique comme étant directement un mémorial : « Faites ceci en mémoire de moi[3] » ; ou, d'après le texte du Canon romain : « Toutes les fois que vous ferez cela, vous le ferez en mémoire de moi[4] ». Etant donné la circonstance, que souligne le texte liturgique : *prius quam pateretur*, « la veille de sa Passion », le souvenir que Jésus veut qu'on garde paraît être en premier lieu celui de sa mort. Et S. Paul l'affirme d'une façon expresse : « Toutes les fois que vous mangerez ce pain et que vous boirez ce calice, vous proclamerez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne[5]. »

L'Eucharistie, ou, plus précisément, l'immolation du Christ dans l'Eucharistie, est donc apparue d'abord aux Pères comme une *commémoraison* de l'immolation sanglante réalisée sur la Croix.

« Nous consacrons, dit S. Augustin, et nous prenons le Corps et

1. *Martyrium S. Andreæ.* Ci-dessus, p. 62.
2. S. Cyrillus, *Epistola ad Nestorium.* Ci-dessus, p. 59.
3. Luc, xxii, 19 : *Hoc facite in meam commemorationem.*
4. Canon de la Messe romaine : *Hæc quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis.*
5. *I Cor.*, xi, 24-26 : *Quotiescumque manducabitis panem hunc, vel calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis, donec veniat.*

le Sang du Christ, en mémoire de la Passion du Seigneur pour nous, *in memoriam pro nobis Dominicæ passionis*[1]. » S. Isidore de Séville fait sienne cette manière de présenter les choses[2]. Et Bède le Vénérable déclare en termes tout pareils qu' « à l'autel se répète un mémorial de la bienheureuse passion du Christ, *ejusdem beatæ passionis ad altare memoria replicatur*[3]. »

Mais cette commémoraison de la Passion du Seigneur ne consiste pas en de simples paroles : elle se réalise par l'action eucharistique elle-même. C'est l'action accomplie à l'autel qui est un mémorial réel et vivant de la Passion. Or ce mémorial réel ne peut évidemment consister qu'en une certaine reproduction du fait à rappeler ; et, puisqu'il ne saurait être question d'une nouvelle immolation effective, il faut bien recourir à une simple *image* ou figure d'immolation. Nous arrivons ainsi à l'idée d'immolation *figurative*. Les Pères n'ont pas manqué de joindre cette idée nouvelle à celle d'immolation *commémorative*, dont elle est complémentaire.

S. Augustin la fait valoir, en la rattachant à la notion de *sacrement*. Le Christ, dit-il, est immolé tous les jours *in sacramento*, « en sacrement », à la différence de la Croix, où il a été immolé *in seipso*, « en soi-même », ou « en réalité ». Et que faut-il entendre par sacrement ? Le saint Docteur l'explique. C'est un signe sacré qui contient forcément une « ressemblance », *similitudo*, avec la chose signifiée. D'où sa fameuse proposition : « si les sacrements n'offraient pas la ressemblance des objets dont ils sont sacrements, ce ne seraient en aucune façon des sacrements[4]. »

S. Grégoire éclaire la même idée, en recourant à une notion analogue : celle de *mystère*. Il représente l'immolation eucharistique comme un renouvellement de la mort du Fils unique de Dieu, opéré à notre profit *per mysterium*, « par manière de mystère », c'est-à-dire de « symbole expressif ». Et lui aussi a soin de marquer que cette reproduction « en mystère » comporte une *imitation*, ou une figuration, de la passion du Seigneur[5].

L'idée de célébration *per mysterium* se retrouve dans le pseudo-Eusèbe d'Emèse, opposée à l'immolation réelle offerte une fois pour toutes sur la croix[6]. Et c'est celle que font valoir pareillement les textes attribués à S. Augustin, et qui sont en réalité de Paschase Radbert et de Lanfranc : « chaque jour le Christ est immolé pour

1. S. Augustinus, *De Trinitate*, lib. III, c. IV. Ci-dessus, p. 67.
2. S. Isidorus Hispalensis, *Etymologiæ*, lib. VI, c. XIX, n° 38. Ci-dessus, p. 69.
3. Beda Venerabilis, *Homilia* 14 *in Dominica tertia post Theophaniam*. Ci-dessus, p. 63.
4. S. Augustinus, *Epistola ad Bonifacium*. Ci-dessus, p. 38.
5. S. Gregorius Magnus, *Dialogi*, lib. IV, c. LVIII. Ci-dessus, p. 40.
6. S. Faustus Rhegiensis, *Homilia de corpore et sanguine Domini*. Ci-dessus, p. 45.

nous mystiquement, *mystice*, et la passion du Christ nous est livrée en mystère, *in mysterio*[1]. » « L'immolation de sa chair, qui se fait par les mains du prêtre, est appelée Passion, Mort, Crucifiement du Christ, non pour la réalité de la chose, mais pour ce que le mystère signifie, *non rei veritate sed significante mysterio*[2].

Mémorial de la mort du Seigneur, renouvellement symbolique ou figuré de sa Passion, immolation sacramentelle ou mystique du Christ sur l'autel : toutes ces formules, qui deviendront familières aux théologiens, quand ils voudront caractériser le rapport du sacrifice eucharistique à celui de la Croix, se trouvent donc déjà en relief dans les témoignages des Pères qu'ils ont consultés et exploités.

IV. — *En quoi consiste le caractère représentatif de l'immolation eucharistique*

En quoi le sacrifice eucharistique est-il une reproduction mystique et une vivante commémoraison du sacrifice de la Croix ?

Plusieurs des textes qui doivent nous renseigner ne s'expliquent aucunement sur ce point : tels, ceux de S. Jean Chrysostome, de Fauste de Riez, et les plus importants parmi ceux de S. Augustin. Les autres nous offrent seulement à ce sujet quelques indications, mais intéressantes et suggestives, qu'il importe de recueillir.

S. Grégoire le Grand veut expliquer comment le Christ, bien qu'immortel et incorruptible, est de nouveau immolé dans le mystère de l'oblation sacrée. Il en donne cette raison : « Là, en effet, son corps est pris, sa chair est partagée, pour le salut du peuple ; son sang est répandu, non plus entre les mains des infidèles, mais dans la bouche des croyants[3]. » C'est donc à la Communion que le saint Docteur voit réalisé le rappel sensible de la Passion : le Corps du Christ apparaît immolé, en ce qu'il est mis en morceau et mangé sous l'espèce du pain ; son Sang répandu, en ce qu'il coule dans la bouche des fidèles sous l'espèce du vin.

Dans le même sens, semble-t-il bien, S. Ambroise a pu dire : « Nous proclamons la mort du Seigneur, toutes les fois que nous prenons les sacrements, transformés par le mystère de la prière sacrée en son Corps et en son Sang[4]. » Et l'auteur du *De sacramentis* :

1. Paschasius Radbertus, *Liber de corpore et sanguine Domini*, c. IV et IX. Ci-dessus, p. 47-48.
2. Lanfrancus, *Liber de corpore et sanguine Domini*, c. XIV. Ci-dessus, p. 53.
3. S. Gregorius Magnus, *Dialogi*, lib. IV, c. LVIII. Ci-dessus, p. 40.
4. S. Ambrosius, *De fide ad Gratianum*, lib. IV, c. X. Ci-dessus, p. 66.

« Si chaque fois que le Sang est répandu, il est répandu en rémission des péchés, je dois donc le recevoir toujours, afin que toujours mes péchés me soient pardonnés[1] » ; comme si l'effusion du sang, qui purifie le péché, et renouvelle l'acte rédempteur, était précisément celle qui ce fait en nous par la communion.

On peut trouver une signification semblable dans ce passage du traité *De Trinitate* de S. Augustin : « Nous appelons Corps et Sang du Christ, ce qui, après avoir été tiré des fruits de la terre, a été consacré par une prière mystique, et que nous prenons pour notre salut spirituel en mémoire de la passion du Seigneur[2]. » La mémoire de la Passion semble rattachée d'une façon expresse à la communion.

Un autre texte, qui a été transmis sous le nom de S. Augustin, bien qu'il soit en réalité de Lanfranc, fait écho à la même doctrine. « Quand l'hostie est rompue, quand le sang est versé du calice dans la bouche des fidèles, n'est-ce pas l'immolation du Corps du Seigneur et l'effusion du Sang de son côté, qui se trouvent représentées[3]. » Si l'on rapproche ces paroles de celles de S. Grégoire dont elles sont visiblement dérivées, il apparaît bien que la « fraction de l'hostie », dont il est question, doit s'entendre, non d'une fraction indépendante de la communion, mais de celle qui a lieu pour la communion et dans la communion même.

Cependant, à s'en tenir aux apparences, ce dernier texte semble aiguiller dans une voie différente. S. Grégoire a mis en avant l'idée de « partage » de la chair du Christ pour la distribution qui s'en fait dans la communion sacramentelle. Il est maintenant question de *fraction de l'hostie* ; et ce terme nouveau, s'appliquant, à la fois, à l'espèce du pain d'une façon réelle, et au Corps du Christ d'une façon apparente, ajoute à l'idée primitive une signification nouvelle. La formule paraît insister sur l'idée de *fraction* en elle-même. Prise isolément, elle peut facilement conduire à l'idée d'une fraction de l'hostie, indépendante de la Communion. Et c'est en ce sens, nous le verrons, qu'elle sera comprise de plusieurs théologiens.

La pensée de S. Isidore de Séville semble s'écarter encore plus franchement de la Communion et s'orienter vers la Consécration. « Le sacrifice, dit-il, est ainsi appelé comme *chose faite sacrée*, parce que en vertu d'une prière mystique il est consacré en mémoire de la passion du Seigneur pour nous[4]. » Ce sont les mêmes termes dont

1. *De sacramentis*, lib. IV, c. VI. Ci-dessus, p. 67.
2. S. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, lib. III, c. IV. Ci-dessus, p. 67-68.
3. LANFRANCUS, *De corpore et sanguine Domini*, c. XIII. Ci-dessus, p. 53.
4. S. ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiæ*, lib. VI, c. XIX, n° 38. Ci-dessus, p. 69.

S. Augustin se servait tout à l'heure pour définir « ce que nous appelons le Corps et le Sang du Christ ». Mais la formule de S. Augustin rapportait expressément la commémoraison de la passion du Seigneur à la Communion. Celle de S. Isidore semble la rattacher immédiatement à la Consécration : c'est la Consécration qui, en faisant passer la matière offerte de l'état profane à l'état de chose sacrée, paraît constituer essentiellement le sacrifice ; et c'est cette même Consécration qui semble avoir directement en vue de rappeler la Passion.

Toutefois la nouvelle formule n'est pas absolument précise. Elle pourrait à la rigueur s'entendre d'une commémoraison de la Passion qui serait réalisée en dehors de la Consécration et postérieurement : l'acte consécrateur pouvant être ordonné à cette commémoraison, comme à un but essentiel du sacrifice ; mais l'acte commémoratif lui-même pouvant avoir lieu seulement plus tard, par exemple à la Communion.

Bède le Vénérable a une formule de portée analogue. « A l'autel est reproduit un mémorial de la bienheureuse Passion. » Comment cela ? C'est, dit-il, « lorsque les éléments créés du pain et du vin sont convertis par la vertu ineffable du S^t^ Esprit au Corps et au Sang du Christ ». Il semblerait dès lors que le mémorial de la Passion est réalisé directement à la Consécration. Mais l'orateur ajoute : « Et ainsi ce Corps et ce Sang, au lieu d'être, l'un mis à mort, l'autre répandu par les mains des infidèles et pour leur perte, sont pris en nourriture et en breuvage par les fidèles pour leur salut[1]. » La pensée est donc finalement dirigée d'une façon nette vers la Communion, comme si la Consécration était seulement une condition préalable, et que la Communion seule eût proprement le caractère de commémoraison de la Passion du Sauveur. Tel est bien d'ailleurs le sens formel du texte de S. Grégoire que nous examinions tout à l'heure, et dont celui-ci est manifestement une réplique[1].

En résumé, lorsque nous voulons préciser, à l'aide des témoignages recueillis, en quoi consiste l'immolation mystique du Christ sur l'autel, ou la représentation sensible de sa Passion, nous constatons sans doute chez plusieurs Pères une certaine tendance à faire état de la Consécration ; mais sans indication aucune de la manière dont la Consécration réaliserait précisément cette figure ou ce

1. Beda Venerabilis, *Homilia* 14, *in dominica tertia post Theophaniam*. Ci-dessus, p. 63.

2. On peut rapprocher de ces deux textes de S. Isidore et de S. Bède, celui qui a été transmis sous le nom de S. Augustin, mais qui est en réalité de Paschase Radbert, *De corpore et sanguine Domini*, c. IV. Ci-dessus, p. 47. Il n'est pas plus précis. Nous étudierons plus loin la pensée authentique de Paschase.

mémorial de la Passion. Un texte de Lanfranc, revêtu de l'autorité de S. Augustin, peut, d'autre part, paraître placer cette signification dans le rite particulier de la Fraction de l'hostie ; mais à la condition d'être interprété isolément et sans comparaison avec le groupe de textes similaires auquel il se rattache. D'une façon générale, les Pères font valoir de préférence et pour ainsi dire uniquement la Communion : ce qui représente et commémore l'immolation du Corps du Sauveur, c'est le pain consacré qui est rompu et distribué aux fidèles ; ce qui figure et rappelle l'effusion de son Sang sur la croix, c'est le vin consacré, qui coule dans la bouche des communiants.

Il importe ici de remarquer que, si la communion au pain et au vin offre un rapport sensible très réel avec la Passion du Christ, elle ne représente cependant que d'une façon éloignée et très imparfaite l'acte même de son immolation. Le Christ a été immolé en ce que son Sang a été tiré violemment de son Corps et répandu. Or, le Sang eucharistique qui coule du calice dans la bouche des communiants n'apparaît pas tiré actuellement de son Corps. L'immolation est supposée ; elle est censée avoir eu lieu préalablement : elle n'est pas figurée présentement.

L'acte qui pourrait avec le plus de vraisemblance être représentatif de l'immolation, c'est la double consécration, qui semble poser d'abord le Corps, puis le Sang à part comme tiré du Corps. Ce symbolisme a été mis en lumière par quelques Pères en des textes, qui seront exploités soigneusement par les théologiens des siècles suivants, mais qui sont demeurés inconnus aux auteurs de notre période, par conséquent n'appartiennent pas au grand courant traditionnel qui a influencé la théologie à ses origines.

Il faut nous en tenir à cette conclusion, que les témoignages patristiques dont dépendent nos premiers théologiens placent habituellement le rapport de l'Eucharistie à l'immolation sanglante du Christ dans la Communion.

V. — *La raison essentielle du sacrifice de la messe*

Réalisée à la Communion, la représentation sensible de l'immolation du Christ constitue-t-elle à proprement parler le sacrifice de l'Eucharistie ? Ou bien la réalité profonde de ce sacrifice réside-t-elle en autre chose que cette simple représentation ?

Les Pères ne donnent pas une réponse nette et directe à cette question. Ils ont cru fermement à la réalité du sacrifice de l'Eucharistie ; ils ont eu une idée générale de ce que ce sacrifice était et de ce qu'il supposait. Ils n'ont pas eu la préoccupation de définir

en quoi il consistait au juste. Néanmoins on trouve dans les textes cités divers renseignements qui peuvent mettre sur la voie de cette définition, en en découvrant déjà les éléments les plus importants.

Tout d'abord, les Pères insistent sur la présence réelle du Christ dans le sacrifice eucharistique. Ce que nous avons à l'autel est autre chose qu'une simple représentation. Le Sauveur n'est pas immolé présentement, car il n'y a eu d'immolation effective qu'au Calvaire, et à l'autel cette immolation est simplement figurée et rappelée ; mais la Victime, immolée en Judée autrefois, est rendue présente ici, actuellement. Le pain et le vin ne sont pas seulement un symbole du Corps et du Sang du Seigneur : sous leurs voiles ils en contiennent la vraie et pleine réalité. Comme l'expriment en particulier S. Ambroise, S. Augustin, S. Isidore de Séville, Bède le Vénérable, le pain et le vin, tirés des fruits de la terre, sont, par la vertu mystérieuse de la prière sacrée, changés au Corps et au Sang du Christ[1].

Ce que nous avons sous les espèces sacramentelles, c'est donc le même Corps qui a été immolé sur la croix, le même Sang qui a été versé pour notre rédemption. C'est bien ce même Corps qui est pris en nourriture, insiste S. Grégoire ; c'est cette même chair qui est partagée pour le salut du peuple, ce même Sang qui coule dans la bouche des fidèles[2].

Or, sous les voiles du sacrement, la Chair et le Sang du Christ ont la même vertu que sur le Calvaire ; et ils opèrent la même œuvre de rédemption et de régénération. La victime, réellement présente, est « toujours pleine de grâce[3] ». Mystérieusement immolée, elle « sauve encore l'âme de la mort éternelle[4]. » En vérité, « le Christ nous lave chaque jour de nos péchés dans son Sang[5]. »

Ainsi, à la représentation sensible de l'immolation, la célébration de l'Eucharistie joint nécessairement la présence réelle de la victime. Toutes deux sont indispensables. Et c'est parce que ces deux conditions, complémentaires l'une de l'autre, sont réalisées, que les Pères concluent que dans l'Eucharistie il y a un sacrifice, un avec celui de la Croix.

1. S. Ambrosius, *De fide ad Gratianum*, lib. IV, c. x. Ci-dessus, p. 66. — S. Augustinus, *De Trinitate*, lib. III, c. iv. Ci-dessus, p. 67. — S. Isidorius Hispalensis, *Etymologiæ*, lib. VI, c. xix, n° 38. Ci-dessus, p. 69. — Beda venerabilis, *Homilia* 14. Ci-dessus, p. 63. — Cf. Fauste de Riez, *Homilia de corpore et sanguine Domini*. Ci-dessus, p. 45.

2. S. Gregorius Magnus, *Dialogi*, l. IV, c. lviii. Ci-dessus, p. 40.

3. S. Faustus Rhegiensis, *Homilia de corpore et sanguine Domini*. Ci-dessus, p. 45.

4. S. Gregorius Magnus, *op. cit.* Ci-dessus, p. 40.

5. Beda Venerabilis, *Homilia* 14, *in Dominica tertia post Theophaniam*. Ci-dessus, p. 63.

Mais cette argumentation donne justement lieu à des questions plus pressantes. La réalité du sacrifice n'est donc pas en corrélation directe avec la réalité de l'immolation, mais avec la réalité de la présence de la victime ? Sacrifice réel et immolation réelle sont donc deux choses distinctes et indépendantes ? Cela ne conduit-il pas à distinguer simplement entre *sacrifice* et *immolation*, c'est-à-dire à chercher hors de l'immolation la raison d'être fondamentale du sacrifice ?

Sans doute, il n'est pas dans la pensée des Pères que la seule présence de la victime suffise à la réalité du sacrifice, pas plus que ne suffit à cette réalité la seule figuration sensible de l'immolation passée. Il semble qu'il faille de toute nécessité la réunion des deux conditions : présence réelle, immolation figurative. Mais d'où vient justement l'efficacité de ces deux conditions réunies ? Et plus précisément : en quoi la simple figuration de l'immolation passée, affectant la présence réelle de la victime, contribue-t-elle à produire la réalité du sacrifice ? Ou, si l'on veut d'autres termes : quelle est la part de la simple immolation représentative dans la constitution essentielle du sacrifice ?

Ces points d'interrogation ont tout particulièrement leur raison d'être dans la constatation que nous faisions précédemment. Les Pères n'ont guère cherché d'immolation figurative ou commémorative que dans la Communion. Il n'est pas douteux cependant que pour eux le Sacrifice eucharistique n'ait commencé bien avant la Communion. On peut donc se demander dans quelle mesure l'idée de Sacrifice et celle d'Immolation, même représentative, ont été absolument liées dans leur esprit.

La question serait résolue, si nous savions au juste ce qui est nécessaire pour qu'il y ait un sacrifice véritable et proprement dit. Mais nous ne voyons pas que les Pères se soient appliqués à le déterminer.

La définition, donnée par S. Augustin, du sacrifice visible, « signe sacré d'un sacrifice invisible[1] », se place à un point de vue différent et n'éclaire pas la question présente.

Celle que S. Isidore de Séville a tirée de l'étymologie du mot « sacrifice », *sacrum factum*, est plus suggestive. Elle tend à expliquer essentiellement la notion de sacrifice par l'idée de *consécration*, ou d'action faisant passer un objet de l'état de chose profane à l'état de chose sacrée. Cette manière de voir induira un certain nombre de théologiens à chercher la raison foncière du sacrifice

1. S. Augustinus, *De civitate Dei*, l. X, c. v. Ci-dessus, p. 80.

dans l'acte proprement consécrateur, indépendamment de toute figure d'immolation.

La même idée apparaîtra suggérée par le texte attribué à Eusèbe d'Émèse. Fauste de Riez, parlant du Christ, « Prêtre invisible », le représente comme tel dans l'acte même de la Consécration, où il « convertit les créatures visibles en la substance de son Corps et de son Sang[1]. » L'idée de sacerdoce paraissant corrélative de celle de sacrifice, ce langage aussi amènera à se demander si le sacrifice eucharistique n'est pas réalisé par le fait même de la consécration, en tant que consécration.

Cependant il faut bien tenir compte de cet élément d'immolation, au moins représentative, qui fait partie intégrante du sacrifice de l'Eucharistie. S. Isidore lui-même le fait entrer dans sa définition, en présentant la *consécration*, raison essentielle du sacrifice, comme faite « *en mémoire de la Passion* du Seigneur pour nous[2] ». L'évêque de Séville, nous l'avons remarqué, ne précise pas si cette commémoraison de la Passion, en vue de laquelle la consécration est faite, se réalise dans la consécration même, ou bien ultérieurement, par exemple à la communion. A supposer qu'elle se réalise dès la consécration, il s'abstient totalement d'indiquer en quoi la consécration commémorerait ainsi la Passion. Enfin, il s'agirait encore de savoir si la commémoraison de la Passion du Seigneur fait partie de l'essence du sacrifice eucharistique, au même titre que la consécration, qui produit la présence réelle, et pour quelle raison. Nos premières questions restent donc sans réponse.

Les Pères semblent ouvrir la voie à une explication plus complète, quand ils nous parlent de l'*oblation*.

Le plus souvent, sans doute, leur pensée semble se concentrer sur l'efficacité du sacrifice, considérée par rapport à l'homme, c'est-à-dire sur sa vertu de rédemption et de purification du péché. C'est pourquoi ils donnent un relief si saisissant à la Communion, par laquelle s'applique à chaque fidèle l'effusion du sang rédempteur. Mais ils n'ont pas méconnu que le sacrifice est avant tout une offrande faite à Dieu. Qu'il s'agisse des sacrifices anciens, ou du grand Sacrifice du Calvaire, ils mettent en évidence cette vérité fondamentale. Peut-être y insistent-ils moins, quand il est question du sacrifice eucharistique : ils n'ont garde cependant de l'oublier.

S. Augustin nous montre le Christ, un seul Dieu avec le Père pour recevoir le sacrifice, et se faisant comme homme le sacrifice

1. S. Faustus Rhegiensis, *Homilia de corpore et sanguine Domini*. Ci-dessus, p. 45.
2. S. Isidorus Hispalensis, *Etymologiæ*, l. VI, c. xix, n° 38. Ci-dessus, p. 69.

même qui honore Dieu[1]. S. Jean Chrysostome et Bède le Vénérable nous parlent du Christ « offert » sur nos autels comme sur la Croix[2]. S. Ambroise compare cette offrande à celle dont il est question dans l'Épitre aux Hébreux : l'oblation du Christ ressuscité, se présentant devant le Père comme notre avocat et le grand Prêtre éternel selon l'ordre de Melchisédech. A prendre à la lettre les expressions de l'évêque de Milan, ce qui se passe sur notre autel terrestre serait l'image de ce qui se réalise sans voiles dans la vérité du ciel[3].

Cette idée de l'Oblation sera retenue par la théologie postérieure. Un grand nombre la combineront soit avec l'idée de présence réelle, soit avec celle d'immolation commémorative. Le sacrifice eucharistique leur paraîtra résider essentiellement dans l'oblation du Christ, rendu réellement présent sur l'autel, sous des signes sensibles rappelant sa mort.

Il s'agira seulement de préciser, d'une part, le mode de l'immolation figurée du Christ : est-ce une simple représentation de l'*état* de mort, consécutif à l'immolation, ou bien une figuration expressive de l'*acte* d'immolation lui-même ? d'autre part, le rapport entre la consécration qui rend le Christ présent, l'immolation mystique qui affecte sa présence, et l'oblation qui se fait de lui, présent et mystiquement immolé : sont-ce trois actes réellement distincts, ou sont-ils réunis en un seul, pour ne se distinguer que formellement ?

Ces diverses questions, liées au problème fondamental de l'essence du sacrifice eucharistique, seront examinées en détail par les théologiens. Ils auront à les résoudre d'après la doctrine générale des Pères, telle que nous venons de l'exposer.

VI. — *Le prêtre et la victime du sacrifice de l'autel*

Le sacrifice eucharistique étant essentiellement l'oblation du Christ rendu présent sous les espèces, quel en est donc le Prêtre ?

D'après l'enseignement des Pères, c'est à la fois le Christ qui s'offre lui-même à Dieu, et c'est le prêtre humain, qui offre le Christ au nom de l'Église. Notre recueil de textes met en lumière tantôt l'une, tantôt l'autre, de ces deux vérités connexes.

S. Jean Chrysostome nous montre surtout le Christ « offert ». A cet égard, il semble, dans son Commentaire de l'Epitre aux

1. S. Augustinus, *De civitate Dei*, l. X, c. xx. Ci-dessus, p. 79.

2. S. Joannes Chrysostomus, *In Epist. ad Hebr.*, *Homilia* 17. Ci-dessus, p. 42-43. — Beda venerabilis, *Homilia* 14, *in Dominica tertia post Theophaniam*. Ci-dessus, p. 63.

3. S. Ambrosius, *De officiis*, lib. I, c. xlviii. Ci-dessus, p. 65.

Hébreux, établir un contraste entre l'Eucharistie et la Croix. Sur la croix, Jésus-Christ a été « notre Pontife » : « il a offert l'hostie qui nous purifie ». Sur l'autel eucharistique, c'est nous qui « offrons » ; car « nous offrons maintenant cette même victime qui a été offerte alors et qui ne peut être détruite[1]. » Dans le traité *De sacerdotio*, le contraste est tiré d'un autre point de vue et établi entre le Christ qui « gît comme victime immolée » sur l'autel, et le prêtre qui prie et l'offre en sacrifice[2]. C'est ainsi que l'apôtre S. André, dans le récit supposé de son martyre, se donne comme « sacrificateur » quotidien de l'Agneau immolé[3].

S. Ambroise parle, lui aussi, du Christ « offert ». Il insiste cependant de préférence sur l'idée du Christ « s'offrant ». « Le Christ s'est offert sur la croix, dit-il, et maintenant c'est nous qui l'offrons » ; mais « il s'offre aussi lui-même : ici, en image », sous les voiles du sacrement, comme « là en vérité » c'est-à-dire à découvert, au ciel « où il intervient pour nous auprès du Père comme notre avocat[4]. » S. Augustin montre le Christ à la fois Prêtre et Victime de notre sacrifice quotidien : « celui qui offre et ce qui est offert[5]. » Et nous avons vu comment Fauste de Riez, en attribuant au Christ « Prêtre invisible » l'œuvre de la consécration, a paru présenter cette Consécration comme un acte sacrificiel[6].

Un dernier enseignement contenu dans nos textes concerne la Victime du sacrifice.

Le Christ n'est pas la seule victime offerte à Dieu, pas plus qu'il n'est le seul prêtre de la grande oblation. Nous avons dit que l'Église participe de son Sacerdoce : elle l'offre très réellement au Père, par l'intermédiaire du prêtre humain, qui agit en son nom, en même temps qu'il représente le Christ, Souverain Prêtre. Or l'Église partage également sa qualité de victime. Elle est, avec le Christ, la matière complète du sacrifice. Elle forme avec Lui l'Hostie intégrale qui est offerte à Dieu.

Aux temps où l'hérésie menaçait de diviser le troupeau du Christ, les Pères furent préoccupés de prémunir les fidèles contre ce péril en les attachant fortement au maintien de l'unité. S. Cyprien trouve une recommandation puissante de l'union entre chrétiens dans le sacrifice même de l'Eucharistie. Le pain, formé de nombreux grains de froment, le vin exprimé de nombreuses

1. S. Joannes Chrysostomus, *Homil.* 17 *in Hebr.*, *IX*, 24-26. Ci-dessus, p. 42-43.
2. Id., *De sacerdotio*, l. III, nº 4. Ci-dessus, p. 56.
3. *Martyrium S. Andreæ*, p. 13. Ci-dessus, p. 62.
4. S. Ambrosius, *De officiis*, l. I, c. xlviii. Ci-dessus, p. 65.
5. S. Augustinus, *De civitate Dei*, l. X, c. xx. Ci-dessus, p. 79.
6. S. Faustus Rhegiensis, *Homilia de corpore et sanguine Domini*. Ci-dessus, p. 45.

graines de raisin, sont la figure de l'unité en laquelle doit se résoudre la multitude des croyants[1]. Mais ce que symbolisent le pain et le vin, matière de notre sacrifice, ce n'est pas seulement l'unité des fidèles entre eux : c'est l'unité de l'Église avec le Christ lui-même. Et ils ne font pas que la symboliser : ils la réalisent en quelque sorte, puisque ce pain et ce vin, figures du peuple chrétien, sont changés au Corps et au Sang du Christ, c'est-à-dire deviennent en vérité le Christ.

C'est ce que l'évêque de Carthage exprime en ces termes admirables : « Comme les grains multiples, unis entre eux, moulus ensemble, pétris en une seule pâte, forment un seul pain, ainsi dans le Christ, pain céleste, y a-t-il un seul Corps, dont nous faisons partie et avec lequel nous sommes réduits à l'unité[2]. »

S. Augustin fait sienne cette doctrine. Il la commente et la développe, en montrant aux néophytes comment s'est réalisée pour eux, dans les exercices du catéchuménat, et finalement par le baptême et la réception du Saint-Esprit, toute l'histoire des grains de blé, battus sur l'aire, recueillis dans la grange, puis moulus, réduits en pâte et cuits au feu ; comment aussi, à l'exemple des grappes de raisin, ils ont dû passer par le pressoir pour aboutir au calice du Seigneur. En vérité, conclut l'évêque d'Hippone, « vous êtes ici sur la table, vous êtes dans le calice ». Car le Christ « a fait aussi de nous son Corps et son Sang[3]. »

A cet argument en faveur de l'unité, S. Cyprien en a joint un autre, tiré pareillement de notre sacrifice. C'est l'enseignement contenu dans l'eau, mêlée au vin du calice. Le vin représente « le sang du Christ », c'est-à-dire le Christ lui-même ; l'eau, suivant la parole de l'Apocalypse (XVII, 15) figure « les peuples ». Le mélange de l'eau au vin symbolise donc l'union du peuple chrétien au Christ. Et cette union est si intime que l'Église et le Christ, comme l'eau et le vin, sont, dans le sacrifice même, inséparables. Elle est par ailleurs si indispensable au sacrifice que le saint Docteur y voit une raison de ne jamais offrir le vin eucharistique sans le mélange d'eau que la tradition a indiqué. Car, dit-il, « si l'on offre seulement le vin, le Christ se trouve sans l'Église. Que si l'on offre l'eau seule, c'est l'Église qui se trouve sans le Christ. Mais, quand l'un et l'autre sont mêlés jusqu'à former un seul tout indécomposable, alors le sacrement spirituel et céleste est achevé[4]. »

S. Augustin en tire cette conclusion que l'Église, inséparable de

1. S. CYPRIANUS, *Epistola ad Magnum*. Ci-dessus, p. 71.
2. ID., *Epistola ad Cæcilium*. Ci-dessus, p. 72.
3. S. AUGUSTINUS, *Sermo de sacramentis fidelium*. Ci-dessus, p. 77.
4. S. CYPRIANUS, *Epistola ad Cæcilium*. Ci-dessus, p. 72.

son Chef, comme prêtre et comme victime, doit « s'offrir elle-même », avec lui et par lui. Et c'est, dit-il, ce que le Christ « lui apprend » à faire dans son sacrifice quotidien[1]. Sans doute faut-il rattacher au même enseignement la sentence sur le « sacrifice invisible », c'est-à-dire spirituel et personnel, dont tout sacrifice visible doit être le signé sacré, ou le sacrement[2].

Une conclusion toute semblable est tirée par S. Grégoire, en des termes cependant qui semblent particulariser l'idée générale d'offrande, en celle d'immolation commune avec le Christ. « Puisque nous célébrons les mystères de la Passion du Seigneur, il nous faut imiter ce que nous faisons », donc « nous immoler nous-mêmes dans la contrition du cœur ». « Alors l'hostie sera vraiment offerte à Dieu pour nous, quand nous nous serons faits nous-mêmes cette hostie[3]. »

La doctrine contenue dans ces textes est si richement conçue, si heureusement formulée, que les théologiens n'auront guère qu'à la reproduire ou à la résumer.

ARTICLE IV. — L'IDÉE DU SACRIFICE DE LA MESSE D'APRÈS LES DOCUMENTS THÉOLOGIQUES EUX-MÊMES

Le soin avec lequel les auteurs ecclésiastiques du IX^e^ au XII^e^ siècle ont recueilli les textes patristiques concernant le sacrifice de la messe et les ont cités dans leurs écrits, nous a convaincus de l'importance qu'ils accordaient à ce témoignage traditionnel. Il paraît d'avance certain que la doctrine, dont cet ensemble de textes renferme l'expression, se retrouve fidèlement reproduite chez nos écrivains. Et lorsqu'ils ne se bornent pas à citer leurs autorités, mais se risquent à les commenter, ou à les enrichir de leurs réflexions personnelles, nous pouvons être assurés qu'ils continuent d'obéir docilement à leur direction et poursuivent dans le même sens la ligne tracée par leurs devanciers.

Mais il y a grand intérêt à nous en rendre compte sur le fait.

1. S. AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, l. X, c. XX. Ci-dessus, p. 79.
2. ID., *ibid.*, l. X, c. V. Ci-dessus, p. 80.
3. S. GREGORIUS MAGNUS, *Dialogi*, l. IV, c. LIX. Ci-dessus, p. 81.

I. — *Il y a dans l'Eucharistie un véritable sacrifice*

A peine est-il besoin de noter que nos auteurs sont d'abord unanimes à présenter l'Eucharistie comme contenant un sacrifice véritable. Ils ne paraissent même pas supposer que la chose puisse souffrir contestation dans l'Église.

Tout au plus y aurait-il lieu d'excepter les allusions faites aux Cathares et autres tenants plus ou moins directs du semi-manichéisme. Gérard, évêque de Cambrai, au Synode d'Arras, tenu en 1025, et surtout Pierre le Vénérable, dans son livre contre les partisans de Pierre de Bruys, s'occupent de défendre le sacrifice de la messe[1]. Mais les erreurs qu'ils réfutent visent plus loin que le sacrifice eucharistique et s'attaquent à la présence réelle elle-même. C'est la vérité de cette présence réelle qui est proprement en jeu.

Les théories de Bérenger atteignent aussi le dogme du sacrifice de l'autel, mais indirectement, en tant qu'il ne peut y avoir vrai sacrifice sans vraie présence du Christ. C'est donc la vérité de la présence réelle que s'efforcent pareillement d'établir ses antagonistes. Il paraît comme entendu que, la vérité de la présence une fois prouvée, la vérité du sacrifice sera elle-même incontestée.

II. — *Il y a une immolation du Christ sur l'autel*

Que dans ce sacrifice eucharistique le Christ soit immolé, c'est une vérité que nos auteurs regardent comme également commune et passée en langage habituel. Rien n'est plus courant sous leur plume que les expressions : *immolare*, *immolatio*, appliquées au Christ, présent sur l'autel.

Mais quel sens donnent-ils exactement à ces expressions ?

Il est assez fréquent qu'elles soient employées dans un sens très général et tout à fait large. « Immoler » apparaît comme synonyme de « sacrifier », c'est-à-dire d' « offrir à Dieu en sacrifice », sans rien de l'idée particulière qui s'attache communément au terme d'immolation. La comparaison des documents est à ce point de vue significative.

D'après S. Anselme, on « sacrifie » à l'autel « le Corps et le Sang du Seigneur[2] ». D'après Paschase Radbert, Gérard de Cambrai,

1. GERARDUS, *Acta synodi Atrebatensis in Manichæos*, c. II. Ci-dessus, p. 16. — PETRUS VENERABILIS, *Epistola sive Tractatus adversus Petrobrusianos hæreticos*. Ci-dessus, p. 25.

2. S. ANSELMUS, *De sacramentorum diversitate ad Walerannum episcopum*, c. II (*P. L.*, **158**, 553) : « Alii in sacrificando corpore et sanguine Domini... » — Cf. FLORUS,

Bruno de Wurzbourg, Alger de Liège, on les « *immole* » ; non seulement le Corps, mais « le Corps et le Sang[1] ». Cette immolation se ramène évidemment à un acte d'oblation.

Le même S. Anselme parle de ceux qui « sacrifient », et Étienne de Beaugé de ceux qui « *immolent* » avec du pain fermenté ou du pain azyme[2]. S. Anselme encore, va jusqu'à unir les deux expressions, et nous parle de « l'*immolation* du sacrifice[3] ». Abélard, Rupert de Deutz, emploient une formule exactement semblable[4].

« Immoler » est si bien synonyme de « sacrifier », dans le sens d' « offrir », que Brunon de Segni a cette formule singulière : « Nous *immolons* de la farine et du vin[5] » ; et Honoré d'Autun cette autre, non moins surprenante et plus complète : « Du peuple chrétien, les uns sacrifient de l'or, d'autres de l'argent, ou quelque autre

De expositione missæ, 60 (*P. L.*, **119**, 53) : « Calix quem sacerdos catholicus sacrificat. » — S. Agobardus, *Contra libros quatuor Amalarii abbatis*, 13 (*P. L.*, **104**, 347) : Idem.

1. Paschasius Radbertus, *De corpore et sanguine Domini*, c. IX (*P. L.*, **120**, 1295) : « Sacratissimum corpus et sanguinem ipsius quotidie super altaris aram immolantes. » — Gerardus Cameracensis, *Acta synodi Atrebatensis*, c. II (*P. L.*, **142**, 1279) : « Cujus corpus quotidie per sacerdotes immolatur in altari » ; c. IV (*Ibid.*, 1287) : « Sanguis veri Agni et immaculati Christi quotidie a fidelibus immolatur. » — Bruno Herbipolensis, *Expositio in Ps. XIX*, 3 (*P. L.*, **142**, 103) : « Sacrificium sanctæ Ecclesiæ est ritus accipiendus qui nunc agitur corporis et sanguinis Domini immolatione solemni. » — Algerus, *De sacramentis corporis et sanguinis Dominici*, l. I, c. XIII (*P. L.*, **180**, 779) : « Sufficienter adstrictum sit quod vera caro Christi verusque sanguis in mensa dominica immoletur. » — Cf. Honorius Augustodunensis, *Gemma animæ*, l. I, c. XLVI (*P. L.*, **172**, 558) : A l'élévation, « Christus in crucem levatur, et sanguis immolatur. » — Walafridus Strabus, *De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis*, c. XXV (*P. L.*, **114**, 954) : « Traditur siquidem Paulinum Forojuliensem patriarcham, sæpius et maxime in privatis missis, circa immolationem sacramentorum, hymnos vel ab aliis vel a se compositos celebrasse. »

2. S. Anselmus, *op. cit.* (*Ibid.*, 554) : « De his qui sacrificant de fermentato. » — Stephanus de Balgiaco, *Tractatus de sacramento altaris*, c. XVII (*P. L.*, **172**, 1295-1297) : « Cur immolatio fiat de azymo ac non de fermentato. » « De azymo pane non fermentato immolat sancta Romana Ecclesia... Quod enim Græci immolant de fermentato... »

3. S. Anselmus, *Oratio XXV* (*P. L.*, **159**, 912) : « Si peccata sacerdotis sunt criminalia, utilius est ei ab immolatione sacrificii humiliter cessare quam per præsumptionem immolando majorem damnationem incurrere. »

4. Abælardus, *Problemata Heloissæ*, VII (*P. L.*, **178**, 687) : « Ut ergo hæc dominicæ passionis memoria nostris mentibus inhæreat et in ejus amorem semper accendat, quotidie in ejus altari hoc ejus sacrificium debet immolari. » — Rupertus Tuitiensis, *De divinis officiis per anni circulum*, lib. II, c. II (*P. L.*, **170**, 34) : « Non ergo solum panem et vinum quæ corporaliter videntur, sed et quod nonnisi fidei oculis aspicitur, Verbum Dei, Filium Dei, offert sancta Ecclesia, novum et verum immolans sacrificium. »

5. Bruno Signiensis, *Expositio in Exodum*, XXIX (*P. L.*, **164**, 357) : « Similam enim et vinum obtulit Christus ; similam et vinum et nos quotidie immolamus. »

substance : le prêtre et les ministres *immolent* du pain et du vin mêlé d'eau[1]. »

Plus souvent cependant, l'expression « immoler » paraît être employée par comparaison avec l'immolation proprement dite, ou la mort sanglante, du Calvaire[2]. On peut croire qu'elle prend alors, d'une façon générale, le sens de « mettre à mort » ou d' « égorger ». Ce sens est particulièrement plausible, quand l'expression est appliquée au Christ ou à la chair du Christ, avec une allusion directe à ce qui s'est passé sur la croix.

Ainsi, dans ces propositions de Paschase Radbert : « Ce qui a été immolé une fois, est encore immolé aujourd'hui ». « Il a souffert une fois à la Pâque, et il est immolé matin et soir sur l'autel. » « Pourquoi était-il nécessaire qu'après avoir été immolé réellement une fois, le Christ fût encore immolé chaque jour[3] ? »

De même, dans cette proposition de Rémi d'Auxerre : « Le vrai Agneau qui enlève les péchés du monde a été immolé pour nous sur l'autel de la croix... Ses chairs sont immolées chaque jour dans l'Eucharistie[4]. »

Citons encore Rupert de Deutz : « Notre-Seigneur n'a pas été immolé seulement ni pour la première fois quand il a été suspendu par les Juifs à la croix, mais aussi et déjà la veille de sa Passion, quand, prenant le pain et le calice, il les bénit et les donna à ses disciples, en disant : Ceci est mon Corps ; ceci est le calice de mon Sang. Alors il a été immolé de ses propres mains, et de ses propres

1. Honorius Augustodunensis, *Gemma animæ*, l. I, c. xxvii (*P. L.*, **172**, 553) : « Quidam de populo aurum, quidam argentum, quidam de alia substantia sacrificant ; sacerdos et ministri panem et vinum cum aqua immolant. »

2. Hugo Lingonensis, *De corpore et sanguine Christi* (*P. L.*, **142**, 1328) : « In dies immolatur. » — Adelmannus Brixiensis, *De Eucharistiæ sacramento ad Berengarium epistola* (*P. L.*, **143**, 1293) : « Ipse est qui baptizat et qui immolat. » — Stephanus a Balgiaco, *De sacramento altaris*, c. ix (*P. L.*, **172**, 1280) : « Voluit ministerio sacerdotum sacrificari iterata immolatione. » (*Ibid.*, 1281) : « Unde Deus misericors iterata immolatione voluit se nobis exhibere præsentem, non tamen visibilem. » — Hugo Ambianensis, *Contra hæreticos sui temporis*, l. I, c. xiv (*P. L.*, **192**, 1272) : « In ara dominica quotidie ipsum immolamus... Et immolando sumimus. » — Hugo Metellus, *Epistola ad Gerlandum, de sanctissimo Eucharistiæ sacramento* (*P. L.*, **188**, 1275) : « Idem est sacerdos et oblatio, idem qui immolat et qui immolatur. »

3. Paschasius Radbertus, *Expositio in Evangelium Matthæi*, l. XII, in c. xxvi (*P. L.*, **120**, 892) : « Quod semel immolatum est, adhuc hodie immolatur. » — *De corpore et sanguine Domini*, c. v, 2 (*Ibid.*, 1281) : « Quod passus semel in pascha et quotidie super altare mane ac vespere immolatur. » — *Ibid.*, c. ix (*Ibid.*, 1293) : « Quid necesse fuerit quod semel gestum est in re, Christum quotidie immolari. »

4. (Pseudo-Haimo) Remigius Antissiodorensis, *Expositio in Epist. I ad Cor.*, c. v (*P. L.*, **117**, 537) : « Verus agnus qui tollit peccata mundi est pro nobis immolatus in ara crucis... Istius agni carnes quotidie immolantur in Eucharistia et comeduntur a fidelibus. »

mains il s'est remis à nous pour être immolé perpétuellement[1]. »

Paschase Radbert souligne, à un moment donné, ce sens précis de « mise à mort » ou d' « égorgement ». Le Christ, dit-il, « est offert chaque jour dans le sacrement ». Mais comment « parler d'hostie, s'il n'y est pas immolé ? Il n'y a à proprement parler d'immolation, *immolatio*, selon la signification même de ce mot, que s'il y a mise à mort de la victime, *mactatio*[2]. »

III. — *Cette immolation du Christ est toute figurative*

Lorsque l'immolation eucharistique est ainsi comprise au sens de « mise à mort » par effusion du sang, est-elle envisagée par nos écrivains comme une réalité ou comme une figure ?

Tous déclarent hautement qu'ils ne saurait être question d'immolation réelle[3]. Tous unanimement, à la suite des Pères, rangent l'immolation de l'autel dans la catégorie des figures ou des signes : les uns la présentant de préférence comme immolation commémorative, c'est-à-dire figure d'immolation passée ; les autres, comme immolation mystique, c'est-à-dire figure d'immolation simplement réelle ; le plus grand nombre mêlant volontiers les deux points de vue, d'ailleurs similaires.

Jetons un coup d'œil sur l'attitude que tiennent à cet égard les auteurs principaux de cette période, ceux dont la doctrine sur le sacrifice eucharistique est, à la fois, la plus abondante et la plus précise : d'abord Paschase Radbert ; puis les grands antagonistes de Bérenger, Durand de Troarn, Lanfranc, Alger de Liège ; enfin l'illustre abbé de Cluny, Pierre le Vénérable. Il est intéressant de les voir mettre en lumière tantôt l'aspect commémoratif, tantôt l'aspect figuratif, pour éclairer en somme toujours la même idée fondamentale.

1. RUPERTUS TUITIENSIS, *De Divinis officiis*, l. VI, c. XXII (*P. L.*, **170**, 166) : « Dominus noster, non tunc solum vel tunc primum immolatus est, quando a Judæis in cruce suspensus est, sed et pridie quam pateretur, quando accipiens panem et calicem benedixit et dedit discipulis suis, dicens : Hoc est corpus meum, hic est calix sanguinis mei, suis manibus immolatus est, suis ipse manibus nobis, ut jugiter immoletur, commendatus est. »

2. PASCHASIUS RADBERTUS, *Expositio in Evangelium Matthæi*, l. XII, in c. XXVI (*P. L.*, **120**, 894) cité ci-après, p. 123, note 1.

3. Quelques-uns se contentent d'affirmer cette vérité essentielle. Ainsi ADELMANN, *De Eucharistiæ sacramento ad Berengarium epistola* (*P. L.*, **143**, 1293) : « Nam quod semel fecit passibiliter per semetipsum, id quotidie agit impassibiliter per eos quibus dedit potestatem filios Dei fieri. » — HILDEBERT DU MANS, *De novo sacrificio vetus abrogante*, (*P. L.*, **171**, 1194) :

« Mortuus ille semel, licet ultra non moriatur,
Idem quotidie sine vulnere sacrificatur. »

De Paschase Radbert, nous connaissons déjà le texte important qui s'est transmis presque aussitôt sous le nom de S. Augustin. On y trouve hautement affirmée l'idée reçue des Pères, que le Christ dans l'Eucharistie « est immolé mystiquement, *mystice immolatur*[1]. » L'accent est donc mis sur le caractère figuratif de l'immolation.

Pour avoir plus complète la pensée de l'auteur, nous n'avons qu'à considérer la suite du chapitre d'où ce texte est tiré. Paschase reproduit, sans indiquer sa source, le passage de Bède le Vénérable, où il est dit que « le souvenir de la bienheureuse Passion est réédité à l'autel[2]. » Il le commente et insiste, cette fois, sur le caractère de « commémoraison » propre au sacrifice eucharistique. « Tout ce que notre Rédempteur, dit-il, a fait une fois au temps de sa Passion, il l'accomplit aujourd'hui encore par la commémoraison quotidienne de cette bienheureuse passion : c'est, je pense, pour cette première et principale raison que nous sommes assidus à renouveler la mémoire de sa très sainte mort, en immolant chaque jour son corps et son sang sacrés sur l'autel[3]. »

A la fin de ce même chapitre, l'auteur souligne à nouveau l'idée de « commémoraison ». Il cite à ce sujet, après les paroles du Sauveur à la Cène, la déclaration de S. Paul : « Vous proclamerez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne. » Et il continue par cette très belle réflexion, dont nous retrouverons l'esprit chez les écrivains du XII^e^ siècle : « Jusqu'à ce que le Seigneur vienne pour le jugement. En attendant, il faut que la mort du Christ pour la vie du monde soit proclamée sans cesse à la postérité, afin qu'on sache de quel amour il a aimé les siens, lui qui a daigné mourir pour eux : à lui tous doivent rendre amour pour amour, car, s'il nous a aimés le premier, alors que nous étions fils de la géhenne, c'est pour qu'à notre tour nous l'aimions, une fois libérés de la mort[4]. »

1. PASCHASIUS RADBERTUS, *De corpore et sanguine Domini*, c. IX (*P. L.*, **120**, 1294, cf. 1277). Ci-dessus, p. 48.

2. BEDA VENERABILIS, *Homilia* 14, *in Dominica tertia post Theophaniam* (*P. L.*, **94**, 75). Ci-dessus, p. 63.

3. PASCHASIUS RADBERTUS, *op. cit.* (*Ibid.*, 1295) : « Quia ergo Redemptor noster hoc totum quod tempore passionis suæ semel gessit, adhuc usque hodie quotidiana ejusdem beatæ passionis commemoratione peragit, hanc in primis præcipuam esse causam puto, quare nos sacrosanctæ mortis ejus recordationem, sacratissimum corpus et sanguinem ipsius quotidie super altaris aram immolantes, assidue replicamus. »

4. PASCHASIUS RADBERTUS, *op. cit.* (*Ibid.*, 1297) : « Iteratur autem hoc mysterium et ob commemorationem passionis Christi, sicut ipse ait : *Hæc quotiescumque agitis in meam commemorationem facite* (Luc, XXII, 19). *Quotiescumque ergo hunc panem sumitis et bibitis hunc calicem, mortem Domini annuntiabitis donec veniat* (I Cor., XI, 26)... Donec ipse Dominus ad judicium veniat. Interdum autem semper mors est Christi pro sæculi vita posteris nuntianda, ut discant qua charitate suos dilexit, qui pro eis

Dans sa *Lettre à Frudegarde*, Paschase revient, au contraire, à sa première explication. Frudegarde a été impressionné par les textes de S. Augustin où le pain et le vin paraissent appelés le Corps et le Sang du Christ parce qu'ils en sont le sacrement. Paschase montre que cette idée de sacrement s'applique directement à la célébration de l'Eucharistie, où le Christ en effet, n'est plus immolé « en soi » et « en fait », mais « en sacrement » et « en mystère ». « Lorsque nous confessons, dit-il, que le Christ est immolé chaque jour en mystère, *in mysterio*, cette affirmation se rapporte à ce qui est célébré sous forme de sacrement, et qui n'a été réalisé qu'une fois, savoir lorsqu'il a été immolé en personne, *in seipso*, pour le salut du monde.... La mort du Christ n'est pas réitérée en fait, mais il est immolé chaque jour pour nous en mystère, *in mysterio*, afin que nous recevions dans le pain ce qui a été suspendu à la croix, et que nous buvions dans le calice ce qui a coulé du côté du Christ[1]. »

De Paschase Radbert nous pouvons rapprocher Lanfranc, dont la pensée nous est connue par les trois textes que nous avons trouvés également placés sous le nom de S. Augustin.

Deux de ces textes font valoir l'idée d'immolation figurative, en présentant l'immolation du Christ comme « signifiée par un rite mystérieux », *significante mysterio*, ou « représentée » par un signe sensible, *designatur*[2]. Or, reportons-nous à l'ouvrage d'où ils sont tirés. Les deux passages figurent dans une interprétation de cette même lettre de S. Augustin à Boniface que Paschase Radbert expliquait à Frudegarde, et que Bérenger a prétendu objecter au dogme de la présence réelle. Et précisément le contexte des deux morceaux ne fait qu'en renforcer l'idée essentielle. Lanfranc

mori dignatus est : cui omnes vicem debemus rependere charitatis, quia ad hoc nos prior dilexit, cum essemus gehennæ filii, ut diligeremus eum a morte jam liberati. » — Cf. *Expositio in Matthæum*, lib. XII, in c. XXVI (*Ibid.*, 894) : « Donec veniat, inquit, non mors quæ annuntiatur in hac immolatione, sed ipse ut veniat ad judicium... Hoc quippe habet hoc mysterium mortis Christi, in commemoratione, quod habuit caro Christi et sanguis semel in passione. »

1. ID., *Epistola ad Frudegardum* (*P. L.*, 1353) : « Ergo dum immolatur ille qui jam non moritur, neque mors ei ultra dominabitur, in sacramento fit. » (*Ibid.*, 1354-1355) : « Nihil enim est aliud credere, ait, quam fidem habere propter fidei sacramentum, quia et ipsa responsio, quando interrogati confitemur Christum quotidie in mysterio immolari, ad celebrationem pertinet sacramenti, quod semel factum est quando immolatus est pro salute mundi in seipso. Ac per hoc quia sic credimus spiritualiter fieri, nec istud est sine ipso quod tunc gestum est in sacramento ; nec illud reiteratur in facto ut moriatur Christus, sed immolatur pro nobis quotidie in mysterio, ut percipiamus in pane quod pependit in cruce, et bibamus in calice quod manavit ex Christi latere. »

2. LANFRANCUS, *Liber de corpore et sanguine Domini*, c. XIII et XIV (*P. L.*, **150**, 422-425). Ci-dessus, p. 52-53.

reprend sous une autre forme ce qu'il a dit de la fraction de l'hostie et de la communion au vin consacré, symboles de l'immolation du Corps et de l'effusion du Sang. Le mot *designatur* est simplement remplacé par un terme équivalent, et peut-être encore plus expressif, *figuratur*[1]. Puis, citant le texte où S. Grégoire exalte ce sacrifice qui « imite continuellement la mort du Fils unique[2] », l'auteur souligne cette dernière expression : « Remarquez bien, dit-il : *imite*, et non pas *effectue*[3]. » C'est une nouvelle idée qui rejoint celles de « figure » et de « mystère significatif » données précédemment.

Le troisième passage associe à l'idée augustinienne de sacrement figuratif celle de « commémoraison[4] ». Or, tout le contexte encore renforce cette idée. C'est en se plaçant à ce point de vue que Lanfranc explique comment la réception du pain et du vin eucharistiques, sacrements du Corps et du Sang du Christ, doit nécessairement, pour être fructueuse, s'accompagner d'une manducation spirituelle. Et cette manducation, il la fait consister précisément à « se souvenir d'une façon amoureuse et salutaire que pour notre salut le Christ a été accablé d'opprobres, suspendu, cloué à la croix, et percé par la lance[5]. »

L'idée de « commémoraison » se retrouve enfin, nettement exprimée, dans le commentaire du même auteur sur la Ire Épitre aux Corinthiens : « Vous proclamerez la mort du Seigneur. Or, cette mort est proclamée, dans le sacrement du corps du Christ, en ce qu'il est célébré chaque jour par les fidèles en mémoire de sa mort[6]. »

1. Id., *Ibid.*, c. XIV (*Ibid.*, 423-424) : « Sacramentum corporis Christi, quantum ad id spectat quod in cruce immolatus est ipse Dominus Christus, caro ejus est, quam, forma panis opertam, in sacramento accipimus, et sanguis ejus, quem sub vini specie ac sapore potamus. Caro videlicet carnis, et sanguis sacramentum est sanguinis. Carne et sanguine, utroque invisibili, intelligibili, spirituali, significatur Redemptoris corpus visibile, palpabile, manifeste plenum gratia omnium virtutum et divina majestate. Quorum alterum dum frangitur, et in populi salutem dividitur, alterum vero effusum de calice ab ore fidelium sumitur, mors ejus in cruce, et sanguinis ejus de latere emanatio figuratur. »

2. S. Gregorius Magnus, *Dialogi*, l. IV, c. LVIII (*P. L.*, **77**, 425). Ci-dessus, p. 40.

3. Lanfrancus, *op. cit.* (*Ibid.*, 424) : « Utrumque B. Gregorius et solerter attendit, et enucleate in quarto Dialogi libro exponit, dicens : etc... » « *Imitatur*, dixit, non *operatur*, quia resurgens ex mortuis, jam non moritur, mors illi ultra non dominabitur. »

4. Id., *op. cit.*, c. XV (*Ibid.*, 425). Ci-dessus, p. 51.

5. Id., *Ibid.*, : « Quamvis et alio locutionis modo totus Christus manducatus dicatur et credatur, scilicet... cum dulciter atque salubriter in memoria reconditur quod pro salute hominum contumeliis sit affectus, cruce suspensus, clavis affixus, lancea vulneratus. Utraque comestio necessaria, utraque fructuosa. »

6. Lanfrancus, *In Epist. I ad Cor.*, *XI*, 21 (*P. L.*, **150**, 194) : « Mortem Domini annuntiabitis. In sacramento corporis Christi, mors ejus annuntiatur, quia in memoriam mortis ejus quotidie a fidelibus celebratur. »

Si nous passons à Durand de Troarn, la doctrine de cet écrivain apparaît cristallisée autour des simples idées de « représentation sensible », de « figure » et de « mystère significatif ».

La dernière Cène est à ses yeux un sacrifice véritable, qui anticipe celui du Calvaire. Comment cela ? En ce que, « sous un signe sensible », « il préfigure », *in sacramento præsignabatur*, l'immolation réelle et efficace, *in pretio*, qui doit avoir lieu le lendemain[1]. Reproduction de la Cène, notre sacrifice quotidien consiste donc lui-même en une « figuration » rétrospective de l'immolation réelle de la Croix. Et « qui pourrait nier, accorde-t-il à Bérenger, qu'on appelle à bon droit *similitude* ou *figure* ce qui représente, *repræsentat*, la passion du Fils unique, réalisée une fois pour toutes précédemment ? »

L'auteur en vient à cette formule très remarquable : « Parce que le Christ ressuscité d'entre les morts ne meurt plus, nous proclamons chaque jour sa mort passée, afin d'obtenir par elle plus promptement la miséricorde du Père. Ainsi ce mystère de salut est à la fois significatif de la mort du Seigneur, et productif de la réconciliation humaine, *mortis dominicæ significativum, reconciliationisque humanæ effectivum*[2]. » Ailleurs ce sont des termes non moins expressifs : « l'acte sacré qui fait du pain et du vin la vraie chair et le vrai sang du Christ, représente en mystère, *per mysterium repræsentat*, la Passion du Fils unique lui-même[3]. »

La pensée de Guitmond d'Aversa se meut dans un cercle d'idées semblables. Citant la parole de S. Grégoire le Grand sur « la chair du Christ partagée pour le salut du peuple[4] » : ce langage, explique-

1. Durandus Troarnensis, *Liber de corpore et sanguine Christi*, pars III (*P. L.*, **149**, 1381) : « Libet autem intueri diligentius quod caro Dominica bis oblata est pro mundi vita. Prius videlicet semel *in sacramento*, quando ipse Redemptor noster panem in manibus accepit, et in cælum oculis elevatis benedixit, fregit, ac sic discipulis suis dedit, et ait : *Accipite et comedite, hoc est corpus meum.* Unde et hujus sancti sacrificii forma, quod jam non semel *in pretio*, quando, ut genus mortalium redimeretur, idem Dei Filius crucis patibulum ascendit, seque ipsum Patri suo in sacrificium sacerdos ipse et hostia obtulit. Qui modus jam tunc *præsignabatur*, cum, ut prælibavimus, visibilem panis subtantiam idem Salvator, morti quam præelegerat jam loco et tempore propinquus, sanctificavit, dicens etc. »

2. Id., *ibid.*, pars V, n° 11 (*Ibid.*, 1392) : « Quia ergo Christus resurgens ex mortuis jam non moritur, per hoc illius mortem quotidie annuntiamus, ut per eam Patris propitiationem promptius provocantes impetremus, ac sic salutare mysterium mortis est dominicæ significativum, reconciliationisqne humanæ effectivum. Quis igitur neget id similitudinem jure dici, seu figuram, quod Unigeniti passionem, quæ semel præcessit, repræsentat ? »

3. Id., *ibid.*, pars VI, n° 17 (*Ibid.*, 1401) : « Caro enim vera est, verusque sanguis Christi, sacra confectio panis et vini, quæ per mysterium passionem ipsius repræsentat Unigeniti. »

4. S. Gregorius Magnus, *Dialogi*, l. IV, c. lviii. Ci-dessus, p. 40.

t-il, ne suppose pas que la chair du Christ soit réellement mise en morceaux : il traduit ce que les sens perçoivent, une apparence de fraction, *propter similitudinem fractionis*. Ainsi dit-on que le Christ est immolé tous les jours, parce que nous avons une image de sa passion, *propter similitudinem passionis*[1]. »

L'interprétation de textes de S. Augustn objectés par Bérenger fournit à l'auteur l'occasion de reprendre la réponse de Lanfranc, en appliquant l'idée de *signe* ou de *figure* à la célébration de l'Eucharistie, et en montrant fort bien la connexion de cette idée avec celle de *commémoraison* de la passion du Christ. « Ce que S. Augustin appelle *signe* ou *figure*, dit-il, ce n'est pas la nourriture de l'autel du Seigneur », ou l'Eucharistie en tant que sacrement, « mais la célébration du Corps du Seigneur », c'est-à-dire l'Eucharistie en tant que sacrifice. « Et c'est ce que nous croyons, nous aussi. Car, toutes les fois que se fait la célébration du Corps et du Sang du Seigneur, nous ne réitérons pas la mise à mort du Christ, mais nous rappelons sa mort dans cette célébration et par cette célébration même. La célébration est une sorte de commémoraison de la passion du Christ, *passionis Christi quædam commemoratio*. La commémoraison de la passion du Christ signifie la passion elle-même, *ipsam passionem significat*. En conséquence, la célébration du Corps et du Sang du Christ est un signe de la passion du Christ, *passionis Christi est signum*. Et c'est ce que veut dire S. Augustin. »

En cela, continue Guitmond, « nous le suivons volontiers. Car, lorsque nous disons que dans la célébration du Corps du Seigneur le Christ est immolé, personne ne doit prendre ces mots charnellement et à la lettre. Le Christ, mort une fois, ne meurt plus, et la mort n'aura jamais plus de pouvoir sur lui. Mais, dans la célébration de la messe, nous commémorons sa passion, et là il est représenté, *designatur*, comme mort autrefois pour nous. Si donc quelqu'un prétend affirmer que la célébration du Corps du Seigneur *est* la passion du Seigneur, nous le repoussons, pour une façon de penser aussi charnelle. Car la célébration n'est pas la passion même du Seigneur : elle est, par rapport à la passion du Seigneur déjà réalisée, une simple commémoraison significative, *significativa commemoratio*[2]. » Cette formule finale est remarquable. Elle mérite d'être relevée.

1. GUITMUNDUS AVERSANUS, *De corporis et sanguinis Christi veritate in Eucharistia*, l. I (*P. L.*, **149**, 1434) : « Et tunc nobis intelligendum est hoc quod dicitur : « Ejus caro in populi salutem partitur », dictum esse, non quia partiendo minuatur, sed propter similitudinem fractionis, sicut immolari quotidie dicitur Christus propter similitudinem passionis. »

2. ID., *ibid.*, l. II (*Ibid.*, 1455) : « Nusquam enim Augustinus in libro De Doctrina christiana cibum altaris Domini signum vel figuram vocavit, sed celebrationem Domi-

La même idée d'immolation figurative se trouve exposée, sinon avec plus de netteté, du moins avec une force et une abondance particulières, par Alger de Liège. Cet écrivain cite la plupart des textes patristiques relatifs à la question, tels qu'ils sont enregistrés dans notre recueil ; et il les fait valoir en mettant en opposition vérité et figure, immolation réelle et immolation imaginaire ou représentative.

C'est ainsi qu'il commente le passage de l'homélie sur l'Épitre aux Hébreux, où S. Jean Chrysostome (pour lui S. Ambroise), explique que, si le Christ n'a été offert qu'une fois, nous l'offrons néanmoins tous les jours en mémoire de sa mort[1]. « Notre sacrifice quotidien, remarque Alger, est donc un avec le sacrifice de la Croix, quant à la vérité substantielle du Corps du Christ, identique de part et d'autre. Que si notre sacrifice est appelé une copie, *exemplum*, c'est-à-dire une figure, *figura*, ou une image, *forma*, de celui qui a été offert une fois, ce n'est pas que le Christ soit ici essentiellement autre qu'il était là, mais pour montrer que, sur la croix une fois, et sur l'autel chaque jour, il est immolé et offert d'une façon différente : là, dans la vérité de la passion qui l'a mis à mort pour nous ; ici, sous une figure et une image de cette passion, *figura et imitatione* ; figure et image telles que le Christ ne souffre plus en vérité, mais seule la mémoire de sa passion est véritablement renouvelée pour nous chaque jour[2]. »

nici corporis signum dixit, quod idem et nos credimus. Nam quoties celebratio corporis et sanguinis Domini agitur, non equidem Christum iterum occidimus, sed mortem ejus in ipsa et per ipsam celebrationem memoramus ; estque ipsa celebratio passionis Christi quædam commemoratio. Commemoratio autem passionis Christi ipsam passionem significat. Celebratio igitur corporis et sanguinis Domini passionis Christi est signum. Et hoc est quod ait beatus Augustinus... Quod si etiam de celebratione dominici corporis, quam signum vocavit, hoc Augustinus dixit, et nos ultro sequimur. Nam, cum dicimus in celebratione dominici corporis « Christus immolatur », nemo carnaliter hæc secundum litteram debet accipere. Christus enim semel mortuus « jam non moritur, mors ei ultra non dominabitur » (*Rom.*, VI). Sed, dum passionem ejus missas celebrando memoramus, pro nobis olim mortuus designatur. Denique si quis dicat : Celebratio Dominici corporis est dominica passio, tanquam carnaliter sentiens a nobis repellitur. Non est enim celebratio ipsa dominica passio, sed dominicæ passionis jam peractæ significativa commemoratio. »

1. S. Joannes Chrysostomus, *Homilia* 17 *in Epist. ad Hebr.*, nº 3. Ci-dessus, p. 42.

2. Algerus, *De sacramentis corporis et sanguinis Dominici*, l. I, c. XVI (*P. L.*, **180**, 786) : « Notandum ergo quia quotidianum nostrum sacrificium idem ipsum dicit cum eo quo Christus semel oblatus est in cruce, quantum ad eamdem veram hic et ibi corporis Christi substantiam ; quod vero nostrum quotidianum illius semel oblati dicit esse exemplum, id est figuram vel formam, non dicit ut hic vel ibi essentialiter alium Christum constituat, sed ut eumdem, in cruce semel, in altari quotidie, alio modo immolari et offerri ostendat : ibi in veritate passionis qua pro nobis occisus est, hic in figura et imitatione passionis ipsius, qua Christus non iterum vere patitur, sed ipsius vere memoriæ (*pour* veræ memoria) passionis quotidie nobis iteratur... Non ergo est

Un peu plus loin, l'auteur allègue l'autorité de S. Augustin, et cite en fait la paraphrase que Lanfranc a donnée de sa *Lettre à Boniface*[1]. Il en résume la pensée dans cette formule très claire : sur la croix le Corps du Christ était visible, et sa passion réelle ; dans le sacrement il est invisible, et sa passion simplement « représentée », *quasi pati repræsentatus*[2].

Dans le même chapitre, Alger reproduit, sans indiquer sa source, le passage de Paschase Radbert où il est question de l'immolation *mystique* du Christ à l'autel[3]. « Que cette immolation, ajoute-t-il, se fasse par un acte de passion et de mort, non véritable, mais imaginaire, *non vero, sed imaginario actu passionis et mortis*, S. Grégoire l'atteste au IV^e^ livre de ses Dialogues. » Et il cite le texte connu du saint Docteur sur notre grand sacrifice qui « imite continuellement la passion du Fils unique[4]. » Dans ce texte, fait-il remarquer, à l'exemple de Lanfranc, il n'est pas question de renouvellement effectif, mais bien d' « imitation » ou de « reproduction en forme d'image », *imitatur imaginarie*[5].

Enfin, peu après, revenant au fameux texte de S. Augustin dans la *Lettre à Boniface*, l'auteur achève de souligner la distinction entre la présence substantielle du Christ, qui est réelle dans l'Eucharistie comme au Calvaire, et son immolation, qui, réelle à la croix, n'est que « représentée en image », *immolatio imaginaria*, dans le « mystère significatif » de l'autel, *ipso mysterio significante*[6].

in ipsius Christi veritate diversitas, sed in ipsius immolationis actione, quæ, dum veram Christi passionem et mortem quadam sua similitudine figurando repræsentat, nos ad imitationem ipsius passionis invitet et accendat. »

1. LANFRANCUS, *Liber de corpore et sanguine Domini*, c. XV. Ci-dessus, p. 51.

2. ALGERUS, *loc. cit.* (*Ibid.*, 787) : « Dicit ergo Christum in manifesto corpore suo, et in distinctis membris humanitatis suæ, semel passum in cruce : qui non manifeste, sed invisibiliter est in sacramento quotidie, non passus, sed quasi pati repræsentatus. »

3. PASCHASIUS RADBERTUS, *De corpore et sanguine Domini*, c. IX. Ci-dessus, p. 48.

4. S. GREGORIUS MAGNUS, *Dialogi*, l. IV, c. LVIII. Ci-dessus, p. 40.

5. ALGERUS, *loc. cit.* (*Ibid.*, 788) : « Hanc autem immolationem, non vero, sed imaginario actu passionis et mortis fieri, et tamen veram salutem operari, testatur Gregorius in 4° libro Dialogorum... Quamvis ergo non dixerit : « passionem Unigeniti operatur vere », sed « imitatur » imaginarie, tamen testatur illam victimam nos vere ab æterno interitu salvare. » Alger illustre ce dernier point par les textes de Bède le vénérable et d'Eusèbe d'Emèse. Ci-dessus, p. 63 et 45.

6. ID., *loc. cit.* (*Ibid.*, 793) : « In quo notandum est immolationem, quam non rei veritate dixit fieri, sola similitudine sacramenti veram immolationem Christi repræsentantis, mortem, passionem, crucifixionem, ipso mysterio significante debere intelligi... Quia igitur Augustinus ad comprobandum, quod sacramentum fidei fides diceretur, duas similitudines dedit : unam actualis sacramenti, immolationis scilicet imaginariæ, alteram vero realis, formæ scilicet panis et vini, ut, sicut immolatio imaginaria figurate vocatur mors et crucifixio Christi, et sicut forma panis et vini figurate vocatur corpus Christi, sic sacramentum fidei, scilicet baptisma, figurate vocetur fides. »

Pierre le Vénérable exprime exactement les mêmes idées, dans un style moins sobre, avec des développements parfois redondants, mais où abondent aussi les formules nerveuses et suggestives. L'Abbé de Cluny part de l'idée de « commémoraison » qui a son fondement dans l'Écriture, et montre comment cette commémoraison requiert une figuration sensible de la mort du Christ, qui en soit une vive représentation, capable de provoquer notre amour.

« Pourquoi, demande-t-il, notre sacrifice est-il si souvent réitéré, alors que la seule oblation du Christ en croix suffit à enlever les péchés du monde ? » Le Christ lui-même a donné la réponse : « *Faites ceci en mémoire de moi* ». « Commémorer le Christ : voilà donc la raison d'être du sacrement. » Dans ce dessein, nous a été remis le sacrement eucharistique, qui, à la fois, signifie son Corps et son Sang, et contient la réalité de ce qu'il signifie : *ita signum est, ut sit tamen idem quod signat.* Mais, a soin de remarquer Pierre le Vénérable, cette affirmation ne concerne que la vérité de la Chair et du Sang du Christ, nullement celle de son immolation. « Car, bien que l'on dise du Christ qu'il est immolé dans l'Eucharistie, il n'y souffre ni douleur ni mort comme autrefois. » « Rien de cruel, insiste-t-il, en ce sacrifice d'où la souffrance est absente ; rien de déraisonnable, là où se trouve au contraire la plus haute sagesse ; car, d'être brisée la victime ne ressent aucune douleur, d'être partagée elle ne souffre aucune diminution, pour être mangée elle n'est nullement consumée[1]. »

L'immolation du Christ sur l'autel est donc purement représen-

1. Petrus Venerabilis, *Epistola sive Tractatus adversus Petrobrusianos hæreticos* (*P. L.*, **189**, 811-812) : « Jam illud quod, non modo ab incredulis opponitur, sed et a fidelibus quæritur, cur hoc sacrificium toties iteratur, cum Christus semel in cruce oblatus ad tollenda totius mundi peccata sufficiat, maxime cum non hic aliud, et ibi aliud, sed hic et ibi idem prorsus sacrificium, hoc est, idem Christus offeratur, videndum est... Placuit tamen largitori tanti muneris causam reddere tantæ largitionis. Quam causam, dando ipsum sacramentum, aperuit. Nam postquam dixit : *Hoc facite*, statim addidit : *in meam commemorationem.* Hæc est ergo causa sacramenti, commemoratio Christi... Res tanta erat, ut ad eam cogitandam, amandam, amplectendam, non segniter, sed insigniter, humani animi movendi essent ; dignum et justum fuit ut humanitatis et mortis Christi memoria, non tantum audiretur per aures, sed etiam visu per oculos juvaretur. Ea de causa signum hoc a Christo propositum est : quod ita signum est, ut sit tamen idem quod signat... Ita vero est idem quod signat, ut, quantum ad corpus, id est ad veritatem carnis et sanguinis Christi pertinet, sit idem quod signat. Neque enim ibi Christus, ut olim, dolores aut mortem patitur, cum tamen immolari dicatur. Dicitur autem immolari, cum, licet inviolabiliter, in altari frangitur, dividitur, comeditur, cum, his et quibusdam aliis signis, in quantum fieri potest, mors Domini maxime repræsentatur. » — (*Ibid.*, 819) : « Non est crudele, ubi nulla passio, non est irrationabile, ubi summa sapientia, quæ (*pour* quia) de sectione sua nullum dolorem, de participatione sua nullam imminutionem, de comestione sua nullam patitur consumptionem. »

tative. « On dit qu'il est immolé, lorsque, demeurant inviolable en lui-même, il est brisé, partagé, mangé à l'autel ; car, par ces divers signes et d'autres semblables, la mort du Seigneur est, aussi pleinement qu'il est possible, représentée, *maxime repræsentatur.* » « Ainsi, selon la parole de l'Apôtre, quand est mangé le pain du Seigneur, c'est-à-dire son Corps, quand est bu le calice du Seigneur, c'est-à-dire son Sang, se trouve proclamée, c'est-à-dire représentée, *repræsentatur*, la mort que le Seigneur a soufferte sur la croix, dans la même chair qui est ici présente et non une autre, en versant le même sang qui est bu présentement et non un autre. »

Et dans quel but ? « Afin que l'âme, touchée par la réception du Corps du Seigneur, bien plus vivement qu'elle ne pourrait l'être par sa simple parole, s'enflamme d'amour pour celui qu'elle n'entend pas seulement, mais qu'elle voit, et qu'elle prend[1]... »

C'est donc avec la plus exacte fidélité que les principaux écrivains de cette période suivent la ligne tracée par les textes des Pères sur le sacrifice de la messe. Leur unanimité est absolue sur ce point essentiel que l'immolation du Christ dans l'Eucharistie est une simple figure, commémorative et significative de son immolation passée. Aucun d'eux n'a l'idée que le Christ à l'autel subisse la moindre modification, pouvant correspondre, dans l'ordre des réalités, à la mise à mort sur la croix.

L'importance de cette constatation est soulignée par le fait que la même attitude est gardée, sans exception aucune, par tous les auteurs secondaires de cette période du IX^e^ au XII^e^ siècle.

Nous ne pouvons songer à reproduire en détail le témoignage de chacun d'eux. Qu'il nous suffise de noter, en termes généraux, que les uns font valoir principalement l'idée d'immolation *commémorative*, les autres celle d'immolation *figurée*.

Parmi les premiers, il faut ranger le diacre Florus, suivi par

1. Id., *op. cit.* (*Ibid.*, 813) : « Ita plane, ita juxta Apostolum, quando manducatur panis Domini, id est corpus Domini, quando bibitur calix Domini, id est sanguis Domini, annuntiatur, hoc est repræsentatur, mors Domini, quam passa est in cruce non alia, sed eadem quæ præsens est, caro Domini, qua fusus est non alius, sed idem qui sumitur, sanguis Domini. Quod cum fit, ad hoc utique fit ut mens, longe vehementius excitata corporis Domini susceptione quam posset excitari verbi Domini admonitione, in amorem ejus quem, non tantum audit, sed etiam videt et suscipit, inardescat ; et, videns Verbum, carnem factum ut habitaret in nobis, habitans etiam corporaliter et in se, oblivisci jam nullatenus possit quem fide credit, amore amplectitur, manu contrectat, ore suscipit. Quem quondam pro se mortuum, ipsa susceptione recolens, et morte illa vitam sibi paratam agnoscens, a mortis operibus abstineat, et sic eidem Christo Domino suo immortaliter jam viventi in sempiternum convivat. »

l'auteur de la *Confessio fidei*, Hincmar de Reims et Rémi d'Auxerre[1]; d'autre part, Raban Maur, Walafrid Strabon, Anastase, S. Bruno le Chartreux, Hervé de Bourg-Déols[2]; et encore Gérard de Cambrai[3], Hugues de S. Victor, Abélard, Honoré d'Autun, Guillaume de S. Thierry, Gerhoch de Reichersberg[4].

1. Florus diaconus, *Opusculum de expositione missæ*, n° 4 (*P. L.*, **119**, 20) : « Hujus sacrificii caro et sanguis, ante adventum Christi per victimas similitudine promittebatur, in passione Christi per ipsam veritatem reddebatur, post ascensum Christi per sacramentum memoria celebratur. » — Id., *op. cit.*, n° 63 (*Ibid.*, 54) : « *Hæc quotiescumque feceritis*... Quod exponens Apostolus ait : *Quoties enim manducabitis... donec veniat.* Illius ergo panis et calicis oblatio mortis Christi est commemoratio et annuntiatio : quæ non tam verbis quam mysteriis ipsis agitur, per quæ nostris mentibus mors illa pretiosa altius et fortius commendatur. Quid est enim mortis Christi commemoratio nisi charitatis ejus commendatio. » — (Pseudo-Alcuinus) *Confessio fidei*, pars IV, n° 7 (*P. L.*, **101**, 1091) : item. — Hincmarus Rhemensis, *Opuscula varia*, II, *De cavendis vitiis et virtutibus exercendis*, c. IX (*P. L.*, **125**, 919) : item. — (Pseudo-Alcuinus) Remigius Antissiodorensis, *De divinis officiis*, c. XI, (*P. L.*, **101**, 1261) : item. Cf. *ibid.*, 1246.

2. Rabanus Maurus, *De clericorum institutione*, l. I, c. XXXII (*P. L.*, **107**, 322) : « Et bene hoc tempore sacrificii fit, quando illius passionis memoria celebratur, Christi videlicet... » — Walafridus Strabus, *De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis*, c. XXI (*P. L.*, **114**, 943) : « Alius vero bis, ter, vel quotieslibet, eadem mysteria in die iterare congruum putat, credens tanto amplius Deum et (*pour* ad) misericordiam flecti, quanto crebrius passio Christi commemoratur. » — S. Anastasius monachus, *Epistola ad Geraldum abbatem* (*P. L.*, **149**, 434) : « Ob suæ passionis memoriam in mysterio tantæ immolationis (*pour* oblationis) immolatur. » — S. Bruno Carthusianus, *Expositio in Ps. XXI* (*P. L.*, **152**, 725) : « Est igitur dominicæ passionis sacramentum hoc, non sui ipsius, memoria. » — Herveus Burgidolensis, *In Epist. ad Hebr.*, c.x (*P. L.*, **181**, 1630) : « Et licet nos eam quotidie offeramus, non tamen passionis dolorem ultra sentit Christus, sed memoria passionis ejus a nobis fit. »

3. Gerardus Cameracensis, *Acta synodi Atrebatensis*, II (*P. L.*, **142**, 1279) : « Quod vero subdit : *Hoc facite in meam commemorationem*, ad hoc retulit quod per ministerium sacerdotum quotidie a fidelibus fieri mandavit, dum passionis suæ memoria agitur. » — (*Ibid.*, 1281) : « Semel namque Christus passus, semel mortuus, quotidie in Ecclesia nobis patitur, quotidie nobis moritur, dum, ipso jubente, sacrosanctæ passionis ejus memoria agitur, et per sacerdotum ministerium salutaria corporis ejus et sanguinis mysteria renovantur. »

4. Hugo de S. Victore, *De sacramentis christianæ fidei*, l. II, c. XIV (*P. L.*, **176**, 472) : « Celebratio missæ in commemorationem passionis Christi agitur. » — *Quæstiones et decisiones in Epistolas D. Pauli. In Epist. I ad Cor.*, qu. 98 (*Ibid.*, 531) : « Qui semel occisus est in ara crucis, immolatur quotidie in memoriam ipsius passionis in sacramento. » — *In Ep. ad. Hebr.*, qu. 84 (*Ibid.*, 628) : « In sacramento sæpius offertur... præcipue propter recordationem mortis Christi, ut amor ejus cordibus nostris altius infigatur per hoc quod memores sumus tanti beneficii. » — Abælardus, *Problemata Heloissæ*, VII (*P. L.*, **178**, 687) : « Est igitur missæ celebratio dominicæ passionis commemoratio, ad quam unusquisque fidelium tanta compassionis devotione debet accedere, quanta eum pro se crucifixum debet conspicere. Ut ergo hæc Dominicæ passionis memoria nostris mentibus inhæreat, et in ejus amorem semper accendat, quotidie in ejus altari hoc ejus sacrificium debet immolari. » — Honorius Augustodunensis, *Gemma animæ*, l. III, c. LXXXIX (*P. L.*, **172**, 666) : « De Parasceve... Ideo hac die missa more solito non celebratur, quia Christus, verus sacerdos, hostia hodie

Parmi les seconds, se font remarquer Ratramne[1], Christian Druthmar, Rupert de Deutz, suivi par Étienne de Beaugé et Raoul l'Ardent[2]. On peut leur adjoindre le poète cité par la *Confessio fidei*[3], et Hildebert du Mans, que reproduit Zacharie Chrysopolitain[4].

IV. — *En quoi est figurée à l'autel l'immolation réelle du Christ*

En quoi le sacrifice eucharistique présente-t-il ce caractère de commémoraison et de figure par rapport à l'immolation réelle du

pro Ecclesia immolatur. Officium hodie a lectione inchoatur, quia olim omnis missa a lectione incipiebatur. Hoc autem ideo hodie observatur, quia passio Christi, quam missa designat, hodie commemoratur. » Cf. l. I, c. XXXVI (*Ibid.*, 555). — GUILLELMUS DE S. THEODORICO, *De sacramento altaris liber*, c. V (*P. L.*, **180**, 351-352). — GERHOCHUS REICHERSPERGENSIS, *Liber contra duas hæreses*, c. V (*P. L.*, **193**, 1180, 1182).

1. RATRAMNUS CORBEIENSIS, *De corpore et sanguine Domini liber*, n° 38 (*P. L.*, **121**, 143) : « Non enim quod quotidie in seipso patiatur, quod semel fecit. Exemplum autem nobis reliquit quod in mysterio Domini corporis et sanguinis quotidie credentibus præsentatur, ut quisquis ad illud accesserit noverit se passionibus ejus sociari debere, quarum imaginem in sacris mysteriis præstolatur. » — (*Ibid.*, 144) : « Celebratur tamen hæc eadem oblatio singulis per fideles diebus, sed in mysterio, ut, quod Dominus Jesus Christus semel se offerens adimplevit, hoc in ejus passionis memoriam quotidie geratur per mysteriorum celebrationem. »

2. CHRISTIANUS DRUTHMARUS, *Expositio in Matthæum evangelistam* (*P. L.*, **106**, 1476) : « Dedit discipulis suis sacramentum corporis sui in remissionem peccatorum et conservationem charitatis, ut, memores illius facti, semper hoc in figura facerent, quod pro eis acturus erat non obliviscerentur. » — RUPERTUS TUITIENSIS, *De divinis officiis per anni circulum*, l. II, c. IV-XV (*P. L.*, **170**, 36-45). — STEPHANUS A BALGIACO, *Tractatus de sacramento altaris*, c. XIII (*P. L.*, **172**, 1287) : « A principio canonis usque ad finem memoratur angaria Dominicæ passionis » ; c. XVII (*Ibid.*, 1300) : « In serie canonis repræsentatur agonia dominicæ passionis ». — RADULPHUS ARDENS, *In Epistolas et evangelia dominicalia homiliæ, Pars I. Homil. 47 in cœna Domini* : « Ad memoriam etiam eis est, quoniam sacramentum hoc non solum Christi ad *(sic)* memoriam, sed etiam expressive nobis ejus repræsentat passionem. Unde Apostolus subjungit : *Quotiescumque enim comedetis panem hunc et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis*, id est, repræsentabitis. »

3. (Pseudo-ALCUINUS) *Confessio fidei*, pars IV, n° 7 (*P. L.*, **101**, 1091) : « Ubi corpus ejus, ibi Christus est vere. Hinc quidam tanti mysterii admiratione et amore plenus hos edidit versiculos :

O res mira nimis ! Quis hujus cernere possit
Intima mysteria, quod Jesus instituit ?
Agnus honoranda sacer hic mactatur in ara ;
Cæditur in partes ; partibus omnis inest.
Manditur alma caro, sanguis bibiturque sacratus :
Integer ipse tamen vivit, ubique manens.

4. HILDEBERTUS CENOMANENSIS, *Versus de mysterio missæ. De novo sacrificio vetus abrogante.* (*P. L.*, **171**, 1194). — ZACHARIAS CHRYSOPOLITANUS, *In unum ex quatuor* (*P. L.*, **186**, 509) :

Mortuus ille semel, licet ultra non moriatur,
Idem quotidie sine vulnere sacrificatur.

Calvaire ? Sur ce point encore, nos auteurs se tiennent dans une dépendance étroite à l'égard des Pères, dont les textes leur sont familiers.

Plusieurs de ces textes, nous l'avons vu, mettent le rapport sensible de l'Eucharistie à l'égard de l'immolation du Calvaire dans la Communion. Les écrivains de cette période primitive en ont été particulièrement impressionnés.

Quelques-uns signalent pour tout rapport que dans la Communion est mangée la victime dont l'immolation a eu lieu sur le Calvaire. Ainsi Brunon de Ségni et Pierre de Celles[1].

D'autres affirment que la Communion commémore l'immolation de la Croix, mais sans préciser en quoi consiste cette commémoraison. Ainsi Yves de Chartres et Hildebert du Mans[2].

Un certain nombre, au contraire, s'attachant surtout aux pas de S. Grégoire, montrent l'immolation du Calvaire commémorée et représentée par la Communion, soit en ce que le Sang y apparaît versé dans la bouche des fidèles, soit en ce que le Corps y apparaît rompu pour la distribution aux communiants, soit en les deux rites réunis[3].

Nous connaissons déjà le passage de Lanfranc, mis au compte de S. Augustin, où la fraction de l'hostie est nettement présentée

1. Bruno Astensis, *Expositio in Exodum*, c. xii (*P. L.*, **164**, 254) : « Et agnus quidem per domos comeditur, hædus vero ab omni multitudine immolatur, per quod apertissime designatur, et hoc sacrificium quod modo in Ecclesia assidue sumitur, et illud quod a Judæis insanientibus in ara crucis est oblitum (*pour* oblatum). » — *Sententiæ*, l. IV, c. ix, *In Cœna Domini* (*P. L.*, **165**, 1002) : Item, avec cette variante finale : *est immolatum*, au lieu de *est oblatum*. — Petrus Cellensis, *Sermo* 38, *In Cœna Domini* 5 (*P. L.*, **202**, 760) : « Iste Filius hominis non occiditur et comeditur ; sed prius in cœna comeditur et deinde in passione crucifigitur. Eucharistia communio est, non crucifixio. »

2. Yvo Carnotensis, *Epistola* 287 (*P. L.*, **162**, 286) : « Sicut ergo impassibilis corporis assumptio dominicæ mortis præteritæ est commemoratio, sic passibilis illius corporis acceptio ejusdem Dominicæ mortis adhuc futuræ fuit prænuntiatio. » — Hildebertus Cenomanensis, *Sermo* 38, *In Cœna Domini* 5 (*P. L.*, **171**, 536) : « Fregit enim Dominus panem, et dedit ; quia quod unum ab omnibus voluit participari, dicens : Accipite per conformitatem et comedite ipsum sacramentum. *Hoc facite in meam commemorationem*, ut accipiendo corpus et sanguinem, habeamus passionis ejus commemorationem, et, accipiendo corpus, sicut pro nobis mortuus est, ita pro eo, si necesse sit, moriamur. »

3. Brunon de Ségni insiste sur l'idée de sang répandu. *Expositio in Leviticum*, c. i (*P. L.*, **164**, 380) : « Hujus autem Aaron, vos, o episcopi et sacerdotes, filii estis : accedite ergo, et immolate ; effundite sanguinem vituli per circuitum altaris. Quid aliud namque facitis, quotiescumque sanguinem vestro ministerio confectum nobis ad bibendum tribuitis ? nisi ad instar filiorum Aaron circa altare cordis nostri sanguinem funditis. » — *Comment. in Matth.*, pars IV, c. xxvi (*P. L.*, **165**, 291) : « Hic, inquit, est sanguis meus qui fundendus est ; non alius iste, et alius ille ; sed unus idemque et iste et ille. Cras igitur fundetur ex hoc meo latere, quem vos modo bibitis et videtis in calice. »

comme figure de l'immolation du Sauveur[1]. En considérant ce morceau isolément, il nous est déjà apparu que la fraction dont il est question ne se distingue pas, malgré certaines apparences, du partage de l'hostie, fait directement en vue de la communion. Si nous interprétons le fragment d'après son contexte, il devient certain que telle est bien la pensée authentique de l'auteur.

Au chapitre suivant, en effet, on voit Lanfranc reprendre son idée, et la transposer en des termes nouveaux, que manifestement il juge équivalents. Or il ne se contente plus de dire : *Dum frangitur*, « lorsque l'hostie est rompue » ; il s'explique, en ajoutant : *et in populi salutem dividitur*, « et qu'elle est divisée pour le salut du peuple[2] ». Évidemment il s'agit du rite de l'hostie, rompue et partagée, pour être distribuée aux communiants, avec le vin consacré.

Au surplus, immédiatement après, Lanfranc se réfère à « ce qu'a très bien vu et ce qu'expose d'une façon parfaite le bienheureux Grégoire au IV^e^ Livre de son Dialogue[3]. » Et il cite le passage où S. Grégoire, en effet, parle, en termes non équivoques, du Corps qui est « pris en nourriture », *corpus sumitur*, de la Chair qui est « partagée pour le salut du peuple », *caro in populi salutem partitur*, parallèlement à l'idée du Sang qui est « répandu dans la bouche des fidèles », *sanguis in ora fidelium funditur*.

Pour Lanfranc, comme pour S. Grégoire, le rite figuratif de la Passion est donc celui de l'hostie rompue en vue de la Communion. La fraction accomplie sensiblement en l'hostie de pain, devenue le Corps du Christ, représenterait le traitement réel infligé à ce même Corps sacré sur le Calvaire. Quel traitement ? Les Évangiles affirment que le *crurifragium* a été épargné à Jésus ; à la différence de ses compagnons de supplice, il n'a eu aucun de ses os brisé[4]. La fraction de l'hostie ne saurait donc signifier que les membres du Christ ont été à proprement parler rompus. Le rite ne peut viser que le caractère général de violence qui a marqué la Passion du Sauveur. Son symbolisme est donc assez imprécis et arbitraire.

Il est un autre rapport de la Communion eucharistique avec l'immolation du Calvaire auquel Lanfranc fait allusion. Ce rapport

1. Ci-dessus, p. 53.

2. LANFRANCUS, *De corpore et sanguine Domini*, c. XIV (*P. L.*, **150**, 424). Cité ci-dessus, p. 104, note 1.

3. ID., *ibid.* : « Utrumque beatus Gregorius et solerter attendit, et enucleate in 4° Dialogi libro exponit dicens : Ejus quippe caro... » Texte de S. Grégoire, cité ci-dessus, p. 40.

4. JOAN., XIX, 33 : *Ad Jesum autem cum venissent, ut viderunt eum jam mortuum, non fregerunt ejus crura...* 36 : *Facta sunt enim hæc ut Scriptura impleretur : Os non comminuetis ex eo.*

nouveau, d'ordre plus général, serait tiré du fait que la Communion a lieu au Corps et au Sang séparés. L'auteur s'en explique, à propos de la Lettre de S. Augustin à Boniface, immédiatement après cette partie de son commentaire qui a été attribuée à S. Augustin lui-même. « Dans le sacrement que l'Église a coutume de célébrer en mémoire de la Passion, dit-il, le corps du Seigneur est chaque jour immolé, partagé, mangé, et son sang bu au calice par les fidèles : tous deux véritables, tous deux pris de la Vierge[1]. » Or, ajoute-t-il, « la chair est prise à part, comme telle, *sumitur caro per se*, le sang également comme tel, *sanguis per se* : et cela ne laisse pas d'être motivé par un certain mystère[2]. »

Mais ce nouveau symbolisme est suggéré en passant. Lanfranc ne prend pas la peine d'expliquer la raison mystérieuse qu'il vient d'alléguer. Sans s'arrêter, il passe à des considérations d'un ordre tout différent. Il est visible que sa pensée plus profonde et plus ferme est celle qu'il exprime partout ailleurs nettement : la vraie représentation de l'immolation sanglante se fait à la Communion par la fraction de l'hostie et l'effusion du sang.

Aucun écrivain du XI^e^ et du XII^e^ siècle, si l'on excepte Guillaume de Champeaux[3], n'a fait état du symbolisme spécial, indiqué furtivement par Lanfranc. Lorsqu'il s'agira d'expliquer le pourquoi de la communion sous les deux espèces, nous les verrons alléguer des raisons tout autres que celles d'une représentation sensible de l'immolation.

Un certain nombre, au contraire, se rangent positivement au symbolisme qui s'attache à la fraction de l'hostie.

Rémi d'Auxerre parle du geste de Jésus à la dernière Cène, rompant lui-même le pain qu'il distribue à ses disciples. Par ce geste, dit-il, le Sauveur a voulu montrer que, « si son Corps allait être rompu, et s'il allait subir sa passion, c'était de son plein gré[4]. »

1. Ci-dessus, p. 51, note 1.

2. LANFRANCUS, *Liber de corpore et sanguine Domini*, c. XV (*P. L.*, **150**, 425) : « Utraque vera, utraque de Virgine sumpta. Sumitur quidem caro per se, et sanguis per se, non sine certi mysterii ratione ».

3. GUILLELMUS DE CAMPELLIS, *De sacramento altaris*, fragmentum (*P. L.*, **163**, 1039) : « Item quod utraque species per se accipitur, eo fit ut memoria corporis quod in cruce visibiliter pependit, et memoria sanguinis qui cum aqua de latere fluxit, arctius teneatur et quasi præsentetur. »

4. (Pseudo-HAIMO) REMIGIUS ANTISSIODORENSIS, *In Epist. I ad Cor.*, c. XI (*P. L.* **117**, 572) : « Fregit ipse panem quem discipulis porrexerat, ut ostenderet corporis sui fractionem et passionem sine sua sponte non venturam. Sicut ipse antea dixerat : Potestatem habeo ponendi animam meam. » — C'est l'idée de WALAFRID STRABON, *Glossa ordinaria*, *In Matth.* XXVI, 26 (*P. L.*, **114**, 169). — Elle est reproduite par CHRISTIAN DRUTHMAR, *Expositio in Matthæum evangelistam* (*P. L.*, **106**, 1476). — RAOUL

Or, la fraction du pain eucharistique, qui a lieu pareillement en vue de la manducation, a une signification semblable. « Quand le pain est rompu et mangé, c'est le Christ qui est immolé et mangé[1]. »

Le livre *De expositione missæ*, attribué à Hildebert du Mans, reproduit cette interprétation mot pour mot, sauf quelques variantes insignifiantes[2]. Alger de Liège fait valoir exactement la même idée, en s'appuyant sur le texte même de Lanfranc (pseudo-Augustin), qu'il commente à l'aide des réflexions précédentes de Rémi d'Auxerre[3]. Enfin telle paraît bien être aussi la pensée de Guitmond, interprétant, comme nous l'avons vu, le texte particulièrement formel de S. Grégoire, dont celui de Lanfranc est dérivé[4].

Cependant le principe posé par Lanfranc, à la suite de S. Grégoire le Grand, ouvre la voie à d'autres hypothèses, complémentaires de la sienne. On nous dit que le corps du Christ apparaît comme rompu du fait que le pain consacré est mis en morceaux pour être distribué : ne l'est-il pas plus sensiblement encore, quand ce même pain est broyé sous la dent des communiants, et n'y a-t-il pas là une image encore plus expressive de la Passion qui a broyé l'Homme de douleurs[5] ?

La pensée d'Alger de Liège est allée jusque-là. L'idée de la fraction pour la communion l'a mené à celle du broiement dans la manducation. D'autant plus naturellement que le rite connexe de l'effusion du Sang s'accomplit effectivement dans la communion même et par la communion. « Pourquoi, demande Alger, la consécration est-elle censée changer le pain au Corps du Seigneur et le vin en son Sang, de sorte que le pain soit appelé proprement son Corps et le vin son Sang, alors qu'il est reçu tout entier, nous le savons,

L'ARDENT, *Homiliæ, pars I, Homil.* 47 *in Cœna Domini* (*P. L.*, **155**, 1836). — HERVÉ DE BOURG-DÉOLS, *Comment. in Ep. I ad Cor.*, c. XI (*P. L.*, **181**, 933).

1. REMIGIUS ANTISSIODORENSIS, *op. cit.*, (*ibid.*) : « Nec sunt duo corpora, illa caro quam assumpsit, et iste panis, sed unum verum corpus faciunt Christi : in tantum ut, dum ille frangitur et comeditur, Christus immoletur et comedatur, et tamen integer maneat et vivus. »

2. (HILDEBERTUS CENOMANUS), *De expositione missæ* (*P. L.*, **171**, 1165).

3. ALGERUS, *De sacramentis corporis et sanguinis Dominici*, c. XIX (*P. L.*, **180**, 795) : « Augustinus in libro sententiarum Prosperi : « Dum frangitur hostia... desi- « gnatur ? » Ideo etiam ipse corpus suum fregit et tradidit, ut signaret quod sponte sua in passionem se frangeret et traderet pro nobis, qui solus potestatem habebat ponendi animam suam : quod etiam in altari vice sua imitantur sacerdotes, ut idem repræsentent, id est corpus Christi, sacramentum corporis et Ecclesiæ, per exteriorem actionem. »

4. Ci-dessus, p. 106, note 1.

5. ISAI., LIII, 5 : *Attritus est propter scelera nostra* ; 10 : *Et Dominus voluit conterere eum in infirmitate.*

sous chacune des espèces, et que sous les deux il n'y a qu'un seul et même Christ ? » C'est, répond-il, le Christ lui-même qui « a consacré et donné à part son Corps et son Sang, pour la division, non de sa propre substance, mais du symbole qui devait le représenter : le pain, broyé par les dents, devant signifier sa chair broyée dans la passion ; et le vin répandu dans la bouche des fidèles, le sang tiré de son côté[1]. »

Peut-être est-ce sous l'influence d'Alger que Robert Pulleyn associe, d'une façon étroite, en les distinguant néanmoins, les deux idées de fraction et de broiement, c'est-à-dire, comme il semble bien, de fraction pour la communion et de broiement dans la manducation même. A la Cène, dit-il, le Corps du Christ, consacré sous le pain, « paraissait rompu et broyé », comme il l'a été « effectivement dans la Passion » ; or, « c'est ce qui est encore représenté actuellement à l'autel du Christ[2] ».

On est allé plus loin. La même préoccupation qui a fait chercher l'image sensible de la passion dans la Communion sacramentelle, et d'abord dans la Fraction de l'hostie qui y prépare, conduit à la voir réalisée dans la Fraction comme telle, indépendamment de toute relation avec la Communion, et plus précisément dans le rite qui s'accomplit, entre le *Libera nos* et l'*Agnus Dei*, par la division de l'hostie en trois parts.

C'est ce rite particulier qu'Yves de Chartres met en rapport avec le geste du Christ, prenant le pain consacré et le rompant, en signe de sa passion prochaine. Et il ajoute : « Nous aussi, ce n'est pas sans raison que nous divisons en trois parts le sacrement de

1. ALGERUS, *De sacramentis corporis et sanguinis dominici*, l. II, c. VIII (*P. L.*, **180**, 826) : « Quæritur quoque quare panis in carnem, vinum in sanguinem per se consecrentur, et illud per se caro, et illud per se sanguis dicatur, cum in carne totus Christus et in sanguine totus Christus sumi credatur, nec tamen divisim duo Christi sed in utroque unus solus Christus ? Ad quod respondetur, quia iste mos inolevit in Ecclesia ab ipso Christo, qui corpus suum et sanguinem divisim consecravit et dedit, non ad divisionem substantiæ suæ, ut illi duos Christos acciperent, cum in utroque unum Christum acceperint, sed ad discretionem figuræ, ut panis, dum dentibus teritur, carnem Christi in passione attritam, et dum vinum in ora fidelium funditur, sanguinem de latere Christi fusum signaret. Sed nec ideo corpus et sanguis per se dicitur, quasi corpus exanime, et sanguis effusus et divisus a corpore credi debeat, cum utrumque unus sit Christus immortalis, indivisus, sed in memoriam passionis ejus ita dicitur, quia in ipso sacramento mortem Domini annuntiare debemus. »

2. ROBERTUS PULLUS, *Sententiæ*, l. VIII, c. IV (*P. L.*, **186**, 964-965) : « Sicut enim modo, ita etiam tunc videbatur et frangi et conteri cibus ille, sed neutrum fiebat... Quod in Christi mortali corpore gerebatur sacramenti perceptione, id in ipsius consequenter passione completum est ; quod autem modo in mensa Christi repræsentatur in præterita ejus passione agebatur. »

son Corps : par là nous commémorons sa Passion, tout comme lui-même la préfigurait[1]. »

Enfin, de la Fraction de l'Hostie envisagée comme rite spécial, détaché de la Communion, l'attention n'a pas tardé à se porter sur les cérémonies mêmes qui précèdent. On a cherché dans le cours même du Canon des symboles significatifs de la Passion du Sauveur.

Déjà Alger paraît obéir à cette tendance, quand, non content de parler du Corps du Christ « rompu et broyé dans le sacrement en signe de ce qu'il a été, « dans sa passion, rompu jusqu'à la mort et broyé pour nos crimes », il le montre dès auparavant « tenu dans la main des fidèles », en signe de ce que, dans sa même passion, il a été « prisonnier aux mains des impies[2]. »

Bien avant Alger, Amalaire de Metz interprétait au point de vue du symbolisme de la passion la partie principale du Canon, depuis le *Unde et memores*, où le Christ, rendu présent avec son Corps et son Sang, paraît monter en croix, jusqu'au *Supplices te rogamus*, où l'inclination profonde du prêtre représenterait le Christ penchant la tête pour rendre le dernier soupir[3]. Les rites suivants se rapporteraient à la déposition de la croix, à la sépulture et à la résurrection. La fraction de l'hostie rappellerait l'incident du Christ

1. Yvo Carnotensis, *Sermo V, sive opusculum de convenientia veteris et novi sacrificii* (*P. L.*, **162**, 559) : « Sequitur inde sacramentorum comminutio, quam ex Domini nostri traditione accepimus, qui corpus suum, propriis manibus consecratum, fregit et discipulis suis distribuit. In qua fractione possessionem (*pour* passionem) suam designavit mox futuram... Nos quoque non otiose sacramentum corporis Christi in tres partes dividimus, quia et Christi passionem per hoc commemoramus præteritam, quam ille significabat venturam. »

2. Algerus, *De sacramentis corporis et sanguinis Dominici*, c. xix (*P. L.*, **180**, 796) : « Quod enim corpus Christi in sacramento manibus fidelium tenetur, frangitur, dentibus atteritur, et ipsis incorporatur, significat eum in passione manibus impiorum tentum, et usque ad mortem fractum, et propter nostra scelera attritum, Ecclesiam vero, corpus suum scilicet, hujus suæ passionis imitatione sibi incorporatam et confirmatam. »

3. Symphosius Amalarius, *De ecclesiasticis officiis*, l. III, c. xxv (*P. L.*, **105**, 1141) : « Unde et memores... sicut in superioribus Christi corpus est vinum (*pour* et sanguis) in sacramento panis et vini, atque in memoria mea, ita in præsenti ascendit in crucem. » (*Ibid.*, 1142) : « Supplices te rogamus... Postea inclinato capite emisit spiritum. Sacerdos inclinat se, et hoc quod vice Christi immolatum est Deo Patri commendat. Sancita est passio Christi pro nobis usque ad istum locum ab eo loco ubi dicitur : Unde et memores. Altare præsens altare est crucis. » — Cf. *Expositio divinorum officiorum*, abrégé d'Amalaire, dans les *Acta vetera* édités en appendice aux œuvres de Jean, archevêque de Rouen (*P. L.*, **147**, 202) : « Unde et memores : Hic incipit passio. » « Hostiam puram,... immaculatam : hic incipit crucifixio. » « Supplices te rogamus : hæc oratio in cruce incepta a psalmo 21 (*Ps. XXX*) usque *In manus tuas Domine commendo spiritum meum*, episcopo inclinato, significat emissionem spiritus Christi capite inclinato. »

ressuscité, rompant le pain avec les disciples d'Emmaüs, en même temps qu'elle signifierait les trois états de son Corps sacré[1].

Le *Micrologue*, attribué à Bernold de Constance, s'est emparé de cette vue liturgique et l'a développée. A son sens, le Canon entier commémore la passion du Seigneur. Le prêtre y tient les mains étendues, en souvenir de l'extension du corps du Christ sur la croix. Cinq fois revient la conclusion : *Per Christum Dominum nostrum*, pour rappeler ses cinq blessures. La représentation proprement dite de la passion commence à l'inclination du *Hanc igitur oblationem*, qui marque le Christ humilié jusqu'à la croix ; elle finit à l'inclination profonde du *Supplices te rogamus*, qui rappelle le dernier soupir et la mort[2].

Honoré d'Autun reproduit exactement l'exposé du *Micrologue*. A peine y ajoute-t-il ce détail, que l'élévation de l'hostie et du calice, après la consécration, représente « l'élévation du Christ en croix et l'oblation de son sang pour notre rédemption[3]. » Au sujet de la fraction de l'hostie, il suggère comme première signification symbolique celle du « pain des anges rompu pour nous sur la croix ». Mais, à l'endroit où ce rite est placé, un tel symbolisme est purement rétrospectif, la représentation sensible de la passion s'étant terminée au *Supplices te rogamus*. Aussi Honoré se range-t-il finalement à l'idée d'Amalaire, d'après laquelle la fraction de l'hostie rappelle plutôt l'incident d'Emmaüs, en figurant aussi les trois états du corps du Christ[4].

Rupert de Deutz développe un symbolisme analogue, bien que différent en plusieurs détails. A ses yeux, le Canon entier commémore tout ce qui a rempli la Semaine Sainte, à commencer par l'entrée à Jérusalem. Les signes de croix surtout sont significatifs. La représentation de la passion proprement dite commence à *Unde*

1. Id., *op. cit.*, l. III, c. XXXIII (*ibid.*, 1153); c. XXXV (*ibid.*, 1154) : « Triforme est corpus Christi... » — Cf. *Eclogæ de officio missæ* (*Ibid.*, 1328) : « Fractio oblatarum fractionem significat quam Dominus duobus fecit in Emmaus. »

2. *Micrologus de ecclesiasticis observationibus*, c. XVI (*P. L.*, **151**, 987) : « Notandum autem per totum canonem dominicæ passionis commemorationem potissimum actitari. » « Presbyter et humiliationem Domini usque ad crucem, ut prædiximus, nobis indicat, cum se usque ad altare inclinat, dicendo : *Hanc ergo oblationem*. Statim enim in sequentibus narratio de Dominica passione ordinatur, cujus typus usque ad *Supplices te rogamus* observatur. Ibi videlicet sacerdos, se juxta altare inclinans, Christum in cruce inclinato capite spiritum tradidisse significat. »

3. Honorius Augustodunensis, *Gemma animæ*, c. XLVI (*P. L.*, **172**, 558) : « Cum sacerdos *Hanc igitur oblationem* dicit, se usque ad altare inclinat, quia ibi passio inchoatur. » « Deinde oblata, vel calix in manu sacerdotis, exaltatur, quia Christus pro salute nostra in crucem levatur, et sanguis ejus in redemptionem nostri immolatur. » « Ante altare se sacerdos inclinat cum *Supplices te rogamus* dicit, quia ibi passio Christi finit et Christus inclinato capite spiritum emisit. »

4. Id., *op. cit.*, c. LXIII (*Ibid.*, 563).

et memores, et dure, au delà du *Supplices te rogamus*, jusqu'aux approches du *Pater*. A ce moment, le prêtre trace trois signes de croix avec l'hostie et élève la voix pour le *Per omnia sæcula sæculorum* : « alors est consommée la passion du Seigneur, et il nous est rappelé sensiblement qu'il expira en poussant un grand cri. » Le reste, comme ont eu soin de le marquer Amalaire et le *Micrologue*, commémore ce qui suivit le dernier soupir : la déposition de la croix, l'ensevelissement, la résurrection et l'ascension au ciel. Le *Pax Domini* est le souhait du Christ apparaissant à ses disciples ; la fraction de l'hostie, le signe auquel le Christ ressuscité se fait reconnaître, en même temps qu'un symbole de l'offrande aux trois personnes de la Trinité[1].

Le symbolisme exposé par Rupert est repris d'un bout à l'autre par Étienne de Beaugé, qui se contente de le condenser en formules plus nerveuses et plus précises[2].

C'est sans doute sous l'influence de ce symbolisme mystique, appliqué à la liturgie, que Guillaume de S. Thierry allègue comme signes représentatifs de la passion, non seulement la Fraction de l'hostie, mais encore l'ensemble des gestes par lesquels le prêtre prend le Corps du Sauveur, l'élève, l'abaisse, *fractio, depositio et elevatio ejus, et cætera*[3].

Et c'est bien au même ordre d'idées que paraît obéir Pierre le

1. Rupertus Tuitiensis, *De divinis officiis per anni circulum*, l. II, c. xii (*P. L.*, **170**, 43) : « *Unde et memores*... Nam abhinc usque dum corporale desuper auferat, pendentis in cruce spirat agon, et passio Domini. » — C. xv (*Ibid.*, 45) : « Tandem, cum tribus illis crucibus, quibus edicit sacerdos *Per quem hæc omnia Domine semper bona creas*, etc., passio Domini consummatur, et illud nobis commendatur quod clamans voce magna emisit spiritum. » — C. xvi (*Ibid.*, 46) : « Interim tenens corpus Domini, quia cognitus est in fractione panis, tripartita fractura suam sanctæ Trinitati assignat hostiam, particulamque unam, quæ personam insinuat Filii, sacro sanguini demissam immergit. »

2. Stephanus a Balgiaco, *Tractatus de sacramento altaris*, c. xiii-xvii (*P. L.*, **172**, 1287-1301). — C. xviii (*Ibid.*, 1303) : « In fractione panis hostiæ repræsentatur minister legis qui similaginem particulatim offerebat, et Dominus qui panem fregit in cæna et quem fractione panis cognoverunt discipuli euntes in Emmaus. Frangitur hostia, et in tres partes dividitur, S. Trinitati dedicatas, quarum una in calicem demissa sanguini immergitur pro illa parte Ecclesiæ quæ naufragio hujus sæculi agitata multis perturbationibus passionum concutitur ; aliæ duæ extra calicem sunt pro illis quarum una igne examinatur, quæ est fidelium, altera est sanctorum, quæ cum Christo regnat in æternum. »

3. Guillelmus de S. Theodorico, *De sacramento altaris liber*, c. ix (*P. L.*, **180**, 356) : « Caro quæ crucifixa est, in panis visibilis forma, suum habet sacramentum, quia, cum in mysteriis consideratur fractio, depositio et elevatio ejus, et cætera quæ, licet visibiliter ibi celebrentur, invisibiliter tamen intelliguntur, facit venire in mentem fidelium mortem vel sepulturam vel ad cælos ascensionem, totumque ordinem rei cujus est sacramentum. » Cf. c. x (*Ibid.*, 358).

Vénérable, quand il montre l'immolation du Christ représentée, non seulement par « la fraction de l'hostie, sa division et sa manducation », mais, ajoute-t-il, « par quelques autres signes encore » *his et quibusdam aliis signis*[1].

Cependant, il importe de le remarquer, de même que Guillaume de S. Thierry a mis surtout en relief la Fraction, Pierre le Vénérable insiste d'une façon prépondérante sur la Fraction et la Communion, et même sur la Communion plus encore que sur la Fraction. Le fond de sa pensée a sa formule la plus exacte dans la proposition suivante : « Lorsqu'est mangé le pain du Seigneur, c'est-à-dire son Corps, lorsqu'est bu le calice du Seigneur, c'est-à-dire son Sang, alors est proclamée, c'est-à-dire représentée, la mort que le Seigneur a soufferte en croix[2]. »

Et ainsi, par delà le courant secondaire que représentent les liturgistes symbolistes, l'abbé de Cluny nous ramène à la position prise très nettement par Lanfranc, à la suite des Pères[3].

*
* *

Au point où nous sommes arrivés, une question vient naturellement à l'esprit. Le mouvement, qui a porté à chercher le signe sensible de l'immolation du Christ hors de la Communion, dans la fraction de l'hostie, et même dans les rites antérieurs du Canon, n'a-t-il pas, un moment où l'autre, attiré l'attention sur la Consécration elle-même, pour la faire considérer à son tour sous le rapport du symbolisme de l'immolation ? Le Corps du Christ est consacré directement, à en juger par les paroles, sous l'espèce du pain, et son Sang sous l'espèce du vin : on ne serait pas surpris que cette séparation apparente du Corps et du Sang ait été regardée comme une image expressive de leur séparation réelle sur la croix. Lanfranc a suggéré l'idée que l'immolation du Calvaire serait représentée par le fait de la double communion séparée au Corps et au Sang : ne s'est-on jamais avisé qu'elle pourrait être figurée d'abord par la double consécration distincte de ce même Corps et de ce même Sang ?

De tous les écrivains de cette longue période, Paschase Radbert est le seul dont on peut croire qu'il a eu, un moment, son attention attirée de ce côté. Deux passages de ses œuvres méritent d'être

1. PETRUS VENERABILIS, *Epistola sive Tractatus adversus Petrobrusianos hæreticos* (*P. L.*, **189**, 812). — Cité ci-dessus, p. 109, n. 1.
2. ID., *op. cit.* (*Ibid.*, 813). Cité ci-dessus, p. 110, note 1.
3. Ci-dessus, p. 103 et 104.

examinés à ce point de vue : l'un, de son Traité *De corpore et sanguine Domini*, composé, on le sait, en 831 ; l'autre, de son *Expositio in Evangelium Matthaei*, légèrement postérieur.

Dans son Traité, Paschase Radbert se pose la question : « Pourquoi une parcelle du Corps est-elle détachée pour être mêlée au Sang du Christ ? » Entre autres réponses, il donne celle-ci : « Parce que le calice préfigure le mystère de la Passion. » Et il s'explique : « Dans la passion, en effet, la Chair du Christ a été avec son Sang. Aussi, une fois le Christ immolé, *jam immolato*, par le sacrement reçu de la tradition divine, le Corps est rompu pour la nourriture des peuples, et partagé aux fidèles. Quant au Sang, consacré spirituellement pour nous dans le calice, comme s'il était répandu au moment de la Passion, il nous est présenté à boire, offert à Dieu le Père par le Pontife souverain, afin que, par ce Sang précieux qui nous a rachetés de la mort et incorporés au Christ, nous soyons délivrés de nos fautes de chaque jour et de nos péchés véniels[1]. »

Dans le texte ainsi formulé, il est donc question de sang versé, *fusus*, non plus du calice dans la bouche des fidèles pour la communion, mais dans le calice, *in calice*, par la Consécration. Si l'on rapporte à la consécration ce qui est dit peu après du Christ « déjà immolé », *jam immolato*, on arrive facilement à l'idée que la Consécration, parce qu'elle verse apparemment le Sang dans le calice, constitue l'acte figuratif de l'immolation.

Toutefois, il faut reconnaître que Paschase ne le déclare pas formellement. Il aurait été bien simple de préciser que la Consécration, en paraissant poser d'abord le Corps, ensuite le Sang, semble tirer celui-ci de celui-là. Paschase ne le fait pas. Il parle du Sang répandu, sans marquer le rapport avec le Corps juxtaposé. Ce Corps est-il censé consacré vivant, de sorte que la seconde consécration paraîtrait tirer de lui le Sang qu'elle place dans le calice, à la façon d'un *acte* d'immolation proprement dite ? Ou bien est-il censé consacré déjà immolé, et la seconde consécration, en mettant le Sang à part, ne fait-elle qu'accuser cet *état* d'immolation ? Paschase ne s'en explique aucunement.

La Consécration, en somme, ne l'intéresse pas au point de vue de l'immolation du Corps. Cette immolation du Corps, il éprouve

1. PASCHASIUS RADBERTUS, *De corpore et sanguine Domini*, c. XIX : *Ut quid in sanguine Christi fragmen corporis admisceatur* ; n° 3 (*P. L.*, **120**, 1328) : « Quia calix passionis Christi præfigurat mysterium... In qua nimirum passione simul caro Christi cum suo sanguine fuit ; idcirco, jam immolato Christo per sacramentum divinæ traditionis, corpus frangitur ad escam populis et partitur fidelibus ; sanguis vero in calice, ac si in passione fusus, spiritaliter consecratus pro nobis ostenditur ad potandum, Deo Patri a summo Pontifice oblatus, quatenus eo pretio quo redempti sumus de morte ad vitam, et in corpore Christi aggregati, exuamur a culpis quotidianis levibusque peccatis. »

le besoin de la justifier plutôt, comme S. Grégoire et comme Lanfranc, par la fraction de l'hostie, partagée en vue de la Communion, *corpus frangitur ad escam populis et partitur fidelibus*. S'il s'occupe de la consécration, c'est uniquement au point de vue du Sang, versé dans le calice. Encore faut-il remarquer que son attention ne se porte pas précisément sur un *acte* figuratif de l'effusion sanglante, mais bien directement sur un *état* de Sang répandu : *in calice, ac si in passione fusus*.

En d'autres termes, ce que Paschase Radbert voit dans la Consécration, c'est plutôt la production du Christ à l'*état* de Victime apparemment immolée, que le renouvellement mystique de l'*acte* de son immolation.

Le second passage a une portée analogue. Paschase commente le récit évangélique de l'institution de l'Eucharistie. « Il n'y a pas, dit-il, immolation au sens propre du mot, sans que s'en suive une mise à mort de la victime, *nisi et mactatio victimae consequatur*. Et cependant en cette oblation de pain et de vin on dit à bon droit que le prêtre immole, parce que le Christ, pour ainsi parler, y est offert en victime, *victimatur*, à Dieu le Père, comme s'il était hostie pour nos péchés, étant à l'état de nourriture pour notre salut, *seu in cibo salutis nostrae*[1]. »

Ce texte qui accumule, comme le précédent, les formules pleines et suggestives, n'est pas d'une clarté absolue. Essayons d'en préciser le sens,

Dans l'Eucharistie, déclare Paschase, il n'y a pas une mise à mort réelle de la victime, telle qu'elle est requise pour la réelle immolation. Néanmoins on peut encore parler d'immolation, parce qu'on y trouve quelque chose qui ressemble à un état de mort consécutif à l'immolation, ou un état de victime immolée : c'est que le Corps et le Sang du Christ sont rendus présents sous des apparences de pain et de vin, donc sous forme d'aliment.

On pourrait dès lors penser que la consécration, puisque c'est elle qui produit le Corps et le Sang du Christ en cet état, équivaut pratiquement à l'acte d'immolation. L'auteur ne le spécifie pas, et il semble bien que sa pensée n'est pas dirigée de ce côté-là. Comme précédemment, il songe non à un *acte* formel d'immolation, mais uniquement à un *état* de victime immolée.

1. PASCHASIUS RADBERTUS, *Expositio in Matthæum*, l. XII, c. XXVI (*P. L.*, **120**, 894) : « Proprius sanguis Christi, cum quo introiit in sancta, semel offerendo se pro nobis Deo, qui et quotidie in hoc sacramento offertur, quia quotidie peccamus, ut sine peccato simus. Alioquin quomodo hostia vocatur, nisi immoletur Christus in eo ? Non enim immolatio recte dicitur, juxta proprietatem nominis aut verbi, nisi et mactatio victimæ consequatur. Attamen in pane isto et vino sacerdos recte immolare dicitur, quoniam in eo Christus, ut ita fatear, Deo Patri in hac oblatione, ac si hostia pro peccatis nostris, seu in cibo salutis nostræ, victimatur. »

D'autre part, cet état de victime est constitué à ses yeux par le fait que le Christ est rendu présent à l'état de nourriture. Cette façon de concevoir les choses, il faut en convenir, diffère de tout ce que nous avons vu jusqu'à présent. Elle tranche sur la pensée générale des Pères, telle qu'elle nous est clairement apparue. Elle s'écarte de la tendance, qu'ont montrée jusqu'ici tous les théologiens, et Paschase lui-même, à chercher dans l'Eucharistie un rite proprement figuratif de l'immolation sanglante.

En tout cas, cet état de nourriture dans lequel apparaît le Christ, se réalise individuellement, soit pour le Corps consacré sous l'espèce du pain, soit pour le Sang consacré sous l'espèce du vin, sans que la présence simultanée des deux soit nécessaire. On peut en conclure que l'idée d'une immolation représentée par l'acte de séparation du Corps et du Sang, est décidément loin de l'esprit de Paschase.

Ce qui achève de le démontrer, c'est la réserve gardée par cet auteur en plusieurs circonstances où il était naturellement amené à faire connaître sa pensée sur ce sujet. Examine-t-il cette question : « Pourquoi le mélange du Corps du Christ à son Sang ? » sa réponse est conçue d'un point de vue tout différent. Il la tire de cette idée que les deux espèces sont nécessaires pour la communion intégrale. « L'homme, dit-il, composé d'une double substance, a été racheté tout entier : c'est pourquoi il est nourri à la fois de la chair et du sang du Christ », car la chair du Christ répare notre chair, et son sang renouvelle notre âme, signifiée par le sang[1].

Veut-il résoudre cette autre question, très précise : « Pourquoi ce mystère est-il célébré avec du pain et du vin ? », il fait encore uniquement appel à l'idée de nourriture et de communion. Tout le rapport de la consécration sous les espèces avec l'immolation de la Croix lui paraît être en ceci, que le froment, dont provient le pain, a dû être enfoui en terre pour y germer et produire, et le raisin, dont le vin est exprimé, a dû être écrasé sous le pressoir[2]. Mais justement ce symbolisme est très imparfait. Il n'est aucunement basé sur la dualité des espèces et leur séparation, mais s'applique à chacune individuellement. D'autre part, et surtout,

1. PASCHASIUS RADBERTUS, *De corpore et sanguine Domini*, c. XIX (*P. L.*, **120**, 1327) : « Quam recte caro sanguini sociatur, quia nec caro sine sanguine utique, nec sanguis sine carne jure communicatur. Totus enim homo, qui ex duabus constat substantiis, redimitur, et ideo carne simul Christi et sanguine saginatur, etc. »

2. ID., *op. cit.*, c. X, *Cur in pane et vinô hoc mysterium celebratur* (*Ibid.*, 1303-1304) : « Atque ideo, nec mirum, si caro Christi panis dicitur, cum et caro sub specie panis visibilis nihil aliud quam caro porrigitur ; sed caro, quia in eadem carne passus in veritate creditur ; panis vero, quia granum frumenti cadens in terram, et nos ex ipso nihil aliud quam frumentum per fidem genuit... Hinc quoque et Christus uva dicitur... De qua denique uva, dum prælo premitur passionis, sanguis effluxit salutis. »

il affecte directement les éléments matériels, tellement qu'il leur convient dès avant la consécration et indépendamment de toute consécration : il ne se rapporte en aucune façon à la consécration elle-même.

Tout bien compté, c'est en passant, et d'une façon discrète, que Paschase Radbert met la consécration eucharistique en rapport avec l'immolation de la Croix.

Au fait, les nombreux auteurs venus après lui et qui ont si abondamment utilisé ses ouvrages, non seulement n'ont pas exploité les indications des deux passages signalés, mais ne semblent même pas y avoir prêté attention[1].

A peine faut-il faire exception pour Durand de Troarn, dont nous avons déjà reproduit cette sentence : « L'acte sacré, qui fait du pain et du vin la vraie chair et le vrai sang du Christ, représente en mystère la Passion du Fils unique lui-même[2]. » Mais c'est là, dans l'œuvre de Durand, une formule isolée. Il n'y insiste pas, ni ne l'explique au point de vue en question.

Les seules autres propositions qu'on puisse rapprocher des formules de Paschase sont les suivantes, de Ratramne : « Ce pain et ce calice, qui sont appelés et sont réellement le Corps et le Sang du Christ, représentent le souvenir de la passion ou de la mort du Seigneur[3] ». « L'enseignement du Sauveur, ainsi que de l'apôtre S. Paul, est que ce pain et ce Sang, *panis et sanguis*, qui sont posés sur l'autel, *ponuntur*, sont posés en figure ou en mémoire de la mort du Seigneur[4]. » Et cette autre, toute semblable, du Diacre Florus : « L'oblation de ce pain et de ce calice est une commémoraison de la mort du Christ : commémoraison qui se fait non tant par des paroles que par des rites mystérieux, *mysteriis*, qui appliquent plus étroitement notre esprit à cette précieuse mort[5]. »

1. Amalaire a cette remarque, qui témoigne d'une préoccupation tout opposée, *De ecclesiasticis officiis libri quatuor*, l. III, c. XXVI (*P. L.*, **105**, 1144) : « Quando Christus dixit : *Hic est calix sanguinis mei*, suum sanguinem signavit, qui sanguis, sicut vinum est intra calicem, ita erat intra corpus. »

2. Durandus Troarnensis, *Liber de corpore et sanguine Christi*, pars VI, n° 17 (*P. L.*, **149**, 1401). Cité ci-dessus, p. 105, note 3.

3. Ratramnus Corbeiensis, *De corpore et sanguine Domini*, n° 99 (*P. L.*, **121**, 169) : « Addamus etiam quod iste panis et calix, qui corpus et sanguis Christi nominatur et existit, memoriam repræsentat dominicæ passionis sive mortis. »

4. Id., *op. cit.*, n° 100 (*Ibid.*, 170) : « Docemur a Salvatore, necnon a sancto Paulo apostolo, quod iste panis et iste sanguis, qui super altare ponuntur, in figuram sive memoriam dominicæ mortis ponantur, ut, quod gestum in præterito, præsenti revocet memoriæ ; ut, illius passionis memores effecti, per eam efficiamur divini muneris consortes, per quam sumus a morte liberati. »

5. Florus Diaconus, *Opusculum de expositione missæ*, n° 63 (*P. L.*, **119**, 54). Cité ci-dessus, p. 111, note 1.

De ces trois propositions, la seconde seule, de Ratramne, paraît viser, plus ou moins directement, l'acte de la consécration. Il y est question, en effet, du « pain et du sang » qui « sont posés », c'est-à-dire rendus présents actuellement sur l'autel. Mais il n'est pas précisé en quoi le pain et le sang, ainsi consacrés, représentent ou commémorent la mort du Seigneur. Le choix même des expressions : « le pain et le sang », au lieu de : « le Corps et le Sang », montre bien que l'auteur n'a pas dans l'idée un acte figuratif d'immolation, séparant le sang du Corps. En somme, la pensée de Ratramne, comme celle de Paschase Radbert, paraît se porter principalement, sinon uniquement, sur le Sang, indépendamment de tout rapport avec le Corps juxtaposé. Il y a tout lieu de croire que lui aussi considère l'*état* de sang répandu, tel qu'il paraît résulter de la consécration, non précisément l'*acte* d'effusion de sang, qui serait censé s'opérer dans la consécration même.

Tel est aussi le sens qui paraît s'attacher à la première proposition, d'ailleurs très générale.

Celle de Rémi d'Auxerre est moins précise encore. Il y est question de « l'oblation du pain et du calice » : rien ne prouve qu'il faille entendre par là la consécration sous les deux espèces ; ce peut être une façon très simple de désigner l'ensemble de l'action eucharistique. Dans cette action eucharistique, nous dit-on, la mort du Christ est commémorée « non tant par des paroles que par des mystères » : cela encore fait songer beaucoup moins à la consécration qu'aux autres rites où l'on a vu un rappel significatif de la passion.

Les textes isolés de Ratramne et de Rémi d'Auxerre sont donc encore plus discrets que ceux de Paschase Radbert.

Or, en dehors de ces écrivains, aucun autre auteur de cette longue période ne fait valoir la consécration au point de vue de l'immolation du Christ[1].

Et cependant le plus grand nombre se posent expressément la question : Pourquoi la double matière de pain et de vin ? Ou bien :

1. Étienne de Beaugé a une proposition un peu semblable aux précédentes, mais également imprécise. *Tractatus de sacramento altaris*, c. xvii (*P. L.*, **172**, 1297) : « Quoties hoc conficimus, mortem Domini annuntiamus, vel repræsentamus. » Cette proposition vient tout de suite après une explication de ce qui se passe à l'offertoire, où un peu d'eau mêlé au vin rappelle la passion : « In præparatione panis et vini, aqua vino miscetur, ut utrumque de latere Domini fluxisse memoretur ». Elle est suivie immédiatement d'un commentaire de l'*Unde et memores* : « Unde ne memoria dominicæ passionis labatur de cordibus nostris. » On peut croire que par « quoties hoc conficimus » l'auteur entend bien viser la consécration ; mais il ne précise pas comment cet acte est censé représenter la mort du Seigneur. En somme, il ne fait que traduire la parole du Maître, rappelée dans le Canon : « *Hæc quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis.* »

Pourquoi la distinction du Corps et du Sang du Seigneur ? Il est très remarquable que leurs réponses sont unanimement conçues au point de vue de la communion, et tirées de raisons complètement étrangères à l'idée d'immolation.

L'oblation se fait de pain et de vin. C'est, disent-ils, que le pain et le vin forment le fond de l'alimentation humaine. Le pain fortifie, le vin donne la joie ; tous deux constituent la nourriture intégrale et parfaite. S'ils sont associés dans l'Eucharistie, c'est pour signifier que le Christ est l'aliment complet de l'âme et que la réfection spirituelle de la table sainte est une réfection pleine. Ainsi parlent Anselme de Laon, Etienne de Beaugé, Hugues de S. Victor, l'auteur de l'*Epitome*, celui du *Speculum*, Guillaume de S. Thierry, Pierre le Vénérable, Isaac de l'Étoile[1].

Sous chacune des espèces le Christ est présent tout entier : d'où vient que son Corps est néanmoins présenté à part sous l'espèce du pain, son sang sous l'espèce du vin ? La réponse est encore orientée uniquement vers la Communion. C'est afin de représenter que le Christ, ayant racheté tout notre être, sa rédemption nous est appliquée à l'âme et au corps par la communion à sa Chair et à son Sang. Ainsi s'expriment, à la suite de Paschase Radbert[2] et des

1. Anselmus Laudunensis, *Enarrationes in Matth. XXVI* (*P. L.*, **162**, 1470) : « Quia panis confirmat corpus, et vinum inebriat, et mentem a mundo alienat, trahens ad cælum : ideo Christus hæc duo elegit, quæ in corpus suum et sanguinem converterentur. » — Stephanus de Balgiaco, *Tractatus de sacramento altaris*, c. xvii (*P. L.*, **172**, 1296) : « De pane et vino fit hoc sacramentum, ad significandum quod, sicut panis cor hominis confirmat, vinum lætificat, ita hoc sacramentum est fortitudo et salus, et perfecta lætitia corporum et animarum. » — Hugo de S. Victore, *De sacramentis*, l. II, c. viii (*P. L.*, **176**, 467) : « Proponitur igitur species panis et vini, ut doceatur plena et perfecta refectio esse in assumptione corporis et sanguinis Christi, ex divinitate Christi. » — *Speculum de mysteriis Ecclesiæ*, c. vii (*P. L.*, **177**, 362-363) : « Sub tali autem sacramento sumitur, id est sub specie panis et vini, propter hanc similitudinem, quia panis confirmat, et vinum lætificat cor hominis. » « Et merito hoc sacramentum consecratur de pane frumenti et vino, in quibus est principalis refectio, ut intelligamus principalem refectionem in corpore et sanguine Christi ex divinitate. » Cf. (*Ibid.*, 370). — *Epitome theologiæ christianæ*, c. xxix (*P. L.*, **178**, 1741) : « Quare magis in pane et vino voluit hoc sacramentum tradere, quam in aliis cibis, solet quæri... Panis validior cibus... Per vinum lætitia significatur. » — Guilelmus de S. Theodorico, *De sacramento altaris liber*, c. ii (*P. L.*, **180**, 349) : « Quod in nullis rebus aptius fieri potuit, quam in eis quæ inter omnia humani corporis victualia quodammodo tenent principatum, quæ sunt panis et vinum. » — Petrus Venerabilis, *Epistola sive Tractatus adversus Petrobrusianos hæreticos*, (*P. L.*, **189**, 817) : « In cibo enim et potu vita est omnium hominum ; atque inter multiformes escas et pocula, quibus vita sustentatur hominum, principalem locum obtinent panis et vinum. » — Isaac de Stella, *Epistola de officio missæ* (*P. L.*, **194**, 1893) : « Quoniam in victualibus, sine quibus vita animalis non transigitur, principalia sunt panis et vinum, apte per ea virtus vitæ animalis, dum offeruntur, offertur. »

2. Paschasius Radbertus, *De corpore et sanguine Domini*, c. xix (*P. L.*, **120**, 1327). Cité ci-dessus, p. 124 note 1. — Reproduit, comme sentence de S. Augustin, par Abélard, *Sic et Non*, 117 (*P. L.*, **178**, 1531).

Pères, Raban Maur, Rémi d'Auxerre, S. Anselme, Hildebert du Mans, Alger de Liège, Hugues de S. Victor, etc.[1].

Alger de Liège, nous l'avons vu, établit un certain rapport entre la double matière de l'Eucharistie et l'immolation du Christ ; mais — cela est justement très significatif — dans sa pensée, le rite symbolique s'accomplit uniquement dans la communion : par le broiement du pain, qui est le Corps du Christ ; par l'effusion du vin, qui est son Sang. La Consécration ne fait que préparer ce que la communion seule réalise[2].

Le symbolisme que suggère Honoré d'Autun, est analogue, mais ne peut entrer ici en considération. Il se rattache à une vue déjà présentée par Paschase Radbert, et qui est reprise avec un notable développement : le grain de blé, battu sur l'aire, réduit en farine sous la meule, cuit au feu, est mis en comparaison avec le Corps du Christ, broyé et consumé dans sa Passion ; et de même, le vin, exprimé du raisin sous le pressoir, avec son Sang, tiré de son Corps sur l'arbre de la croix[3]. Or, il est aisé de le voir, un tel

1. RABANUS MAURUS, *In Epist. I ad Cor.*, XI (*P. L.*, **112**, 103) : « Calicem mysticum ad tuitionem corporis et sanguinis et (*pour* id est) animæ nostræ percipimus, quia sanguis Domini sanguinem nostrum redemit, id est totum hominem salvum fecit ; caro enim Salvatoris pro salute corporis, sanguis vero pro anima nostra effusus est. » — (Pseudo-HAIMO) REMIGIUS ANTISSIODORENSIS, *In Epist. I ad Cor.*, XI (*P. L.*, **117**, 573) : « Hoc autem sciendum est, quia caro nostri Salvatoris pro salute nostri corporis, sanguis vero pro anima nostra fusus est, quia sedes animæ in sanguine consistit. » — S. ANSELMUS, *Epistola* 107, *De corpore et sanguine Domini* (*P. L.*, **159**, 255). — Ven. HILDEBERTUS CÆNOMANUS, *Sermo* 38, *in Cœna Domini* 5 (*P. L.*, **171**, 535). — ALGERUS, *De sacramentis corporis et sanguinis Dominici*, l. II, c. VIII (*P. L.*, **180**, 826). — HUGO DE S. VICTORE, *In Epist. I ad Cor.*, qu. 89 (*P. L.*, **175**, 530) : « Item quæritur : cum totus Christus sumatur sub utraque specie, quare non sub una tantum, sed sub duplici sumatur ? Solutio : Ideo sub duabus speciebus, ut ostendatur quod totum hominem assumpserit, ut totum hominem sanaret. Corpus enim propter corpus, animam propter animam assumpsit, et panis in carnem, et vinum in sanguinem, mutatur. Ideo utique sub duabus speciebus sumitur, ut animæ et corporis in Christo susceptio et utriusque liberatio in nobis significetur. » — *Summa sententiarum*, tract. VI, c. VI (*P. L.*, **176**, 142-143). — HERVEUS BURGIDOLENSIS, *In Epist. I ad Cor.*, XI (*P. L.*, **181**, 934). — ROBERTUS PULLUS, *Sententiæ*, l. VIII, c. II (*P. L.*, **186**, 961).

2. ALGERUS, *De sacramentis corporis et sanguinis Dominici*, l. II, c. VIII. Cité ci-dessus, p. 117, note 1.

3. HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Gemma animæ*, c. XXXI (*P. L.*, **172**, 554) : « Ideo autem panis ex fermento (*pour* frumento) fit, quia Christus se granum frumenti asseruit. Granum autem per trituram de theca sua excutitur contumeliis et opprobriis arefactus, a Judæis et gentibus, quasi duobus lapidibus, flagellis atteritur, cribratus, conspersus, compastinatur, dum a suis separatus, sanguine proprio perfusus, cruci compingebatur, in qua, quasi panis in igne passionis excoctus, in immortalitatem mutabatur. » — C. XXXIII (*Ibid.*) : « Ideo autem hoc sacramentum de vino fit, quia Christus se vitem dixit, et Scriptura eum vinum jucunditatis asseruit. Uva autem, in prælo duobus lignis expressa, in vinum liquatur, et Christus duobus lignis crucis pressus, sanguis ejus in potum fidelibus fundebatur. » — Cf. *Elucidarium*, l. I, c. XXVIII (*Ibid.*, 1129). — *Eucharistion*, c. XII (*Ibid.*, 1256) : « Quemadmodum panis duobus

symbolisme, qui convient au pain et au vin antérieurement à la célébration du sacrifice, est indépendant du sacrifice même, ou pour mieux dire lui est complètement étranger.

De cet examen minutieux il résulte donc que les précurseurs de la théologie scolastique n'étaient nullement enclins à chercher la représentation de l'immolation du Calvaire dans la consécration distincte du Corps et du Sang. Il faut nous en tenir à ce que nos constatations antérieures ont établi : à savoir, que plusieurs la placent dans les divers rites du Canon, quelques-uns dans la Fraction de l'hostie envisagée en elle-même, le plus grand nombre dans la Communion.

V. — *La raison essentielle du sacrifice de la messe*

Autant nos écrivains s'accordent à montrer dans l'Eucharistie, par rapport à la passion, une simple image commémorative, autant ils sont unanimes à déclarer qu'à d'autres points de vue elle n'est pas seulement signe et figure, mais réalité.

Elle est réalité, d'abord, en ce qu'elle contient le Christ, substantiellement présent, avec ce même Corps qui a été immolé sur la Croix, avec ce même Sang qui a été versé pour notre rédemption. Mais elle l'est aussi comme sacrifice, en ce que, grâce à la réelle présence, et malgré que l'immolation actuelle soit purement figurative, elle contient toute la vertu du sacrifice de la Croix, la même puissance de rédemption, la même efficacité pour le salut.

Cette doctrine, qui est celle de tous les auteurs, est affirmée plus expressément par quelques-uns.

Les *Livres Carolins* s'élèvent avec indignation contre ceux qui établissent une similitude entre l'Eucharistie et les images. Le Christ « a placé le mémorial de sa très sainte Passion, non dans une image ou une œuvre d'art quelconque, mais dans la consécration de son Corps et de son Sang[1]. »

lapidibus molitur, aqua conspergitur, manibus pinsatur, igni coquitur : ita Christus panis vivus a duobus populis, scilicet a Judæis et gentibus, in passione est molitus, sanguine conspersus, colaphis et alapis pinsatus, igne passionis decoctus... Et sicut vinum in torculari exprimitur, ita Christus, botrus Cypri de vinea Sorec, in vecte crucis, a duobus, scilicet prophetis et apostolis, ad filios Israel, videlicet credentes, Deum videntes, deportatus, prelo crucis torquetur. »

1. *Libri Carolini*, l. II, c. XXVII (*P. L.*, 98, 1094) : « Nimium igitur nimiumque a veritatis, rationis et discretionis tramite distat, qui corpori et sanguini dominico imagines æquiparare conatur. » « Nihil tale uspiam de imagine legitur dixisse, cum videlicet, ut præfati sumus, commemorationem sacratissimæ passionis, non in artificum, non in mundanarum artium opificiis, sed in consecratione sui corporis et sanguinis constituerit »

« Nous tombons tous les jours, dit Étienne de Beaugé, mais nous sommes relevés et rénovés par l'immolation qui se réitère à l'autel. Non que le Christ soit mis à mort de nouveau, mais sa passion est représentée, lui présent, *ipso praesente passio ejus repraesentatur*[1]. »

« On a raison, écrit Durand de Troarn, d'appeler similitude ou figure ce qui représente la Passion du Fils unique, réalisée autrefois. Mais c'est une similitude ou une figure, pleine de vérité et de grâce, *plena admodum veritate et gratia.* » « Nous annonçons chaque jour la mort du Christ, afin de toucher par elle plus sûrement le Père et de nous le rendre propice. Ainsi le mystère du salut, en même temps qu'il signifie la mort du Seigneur, réalise la réconciliation humaine, *reconciliationis humanae effectivum*[2]. »

« Il n'y a pas de différence, au point de vue de la présence réelle du Christ, dit Alger, mais seulement du côté de son immolation. ...Seule, son oblation sur la croix a été réelle ; celle qui a lieu chaque jour à l'autel est figurée. Néanmoins, il y a de part et d'autre la même grâce salutaire : aussi véritable, aussi suffisante et toujours nécessaire, ici que là, parce que ici et là c'est le même vrai Christ tout-puissant[3]. »

Mais en quoi consiste cette réalité, ou cette efficacité, du sacrifice eucharistique ?

Tient-elle, directement et uniquement, à la réalité de la présence du Christ, si bien que le sacrifice serait inséparable de cette présence réelle et se confondrait en quelque sorte avec elle ? Non certes, car nos auteurs n'ont jamais parlé de sacrifice à propos du Christ présent au tabernacle ; ils l'ont toujours placé dans cette action spéciale, accomplie à l'autel, qu'on appelle « la célébration du Corps et du Sang du Seigneur », ou « la Messe ».

1. Stephanus de Balgiaco, *Tractatus de sacramento altaris*, c. xiii (*P. L.*, **172**, 1290) : « Culpis nostris exigentibus, quotidie labimur ; ab hoc lapsu, iterata immolatione quæ fit in altari, resurgimus et renovamur. Immolatio iteratur : non Christus occiditur, sed ipso præsente passio ejus repræsentatur. »

2. Durandus Troarnensis, *De corpore et sanguine Domini*, pars V, n° 11 (*P. L.*, **149**, 1392). Cité ci-dessus, p. 105, note 2. A la suite : « Sed hæc similitudo vel figura plena est admodum veritate et gratia. Veritate quidem, quia carnis ac sanguinis Christi dulcedine, non modo potentialiter, sed naturaliter approbatur redundare. Veritate dico, quia nihil in ea minus est ab illa carne quæ clavis suffixa pependit in cruce, nec aliud est quam sanguis ille qui pertuso profluxit ex latere. »

3. Algerus, *De sacramentis corporis et sanguinis dominici*, l. I, c. xvi (*P. L.*, **180**, 787). Cité, p. 107, note 1. A la suite : « Sciendum igitur quia, licet oblatio Christi semel in cruce sit vera, quotidiana autem in altari sit figurata, prorsus tamen hic et ibi nostræ salutis est gratia, hic et ibi vera, sufficiens et semper necessaria, quia hic et ibi verus Christus potens est ad omnia. » — Cf. Id., *op. cit.* (*Ibid.*, 788), cité ci-dessus, p. 108, note 5.

La réalité du sacrifice est-elle, au contraire, attachée à la représentation de la mort du Christ, non sans doute isolée de la présence mais en tant qu'affectant le Christ lui-même réellement présent ? Il ne paraît pas davantage. Le plus grand nombre des écrivains, en effet, signalent, comme représentatifs de l'immolation du Calvaire, des rites postérieurs à la Consécration, quand ce n'est pas le rite final de la Communion elle-même. Or, on le voit à tout leur langage le plus habituel, le sacrifice eucharistique ne s'identifie pas à leurs yeux, avec l'acte de la Communion, encore moins avec celui de la Fraction, et il ne commence même pas postérieurement à la Consécration. Leur conviction profonde est que le Sacrifice s'inaugure en réalité par la Consécration, alors même qu'ils ne voient pas dans cette Consécration un acte spécifiquement représentatif de l'acte d'immolation accompli sur le Calvaire.

L'attitude de Rupert de Deutz, est, à ce point de vue, significative. Lui qui trouve le moment principal de la passion, c'est-à-dire la mort du Christ, commémorée seulement au *Per quem haec omnia*, regarde cependant le moment de la Consécration, non seulement comme « le point culminant du sacrement », mais comme « le cœur même du sacrifice », *ipsam sancti sacrificii mentem.*

Alors, dit-il, « le Pontife suprême, qui doit entrer dans le sanctuaire du ciel par le chemin de sa passion, sacrifie, *sacrificat*, d'une manière admirable, selon son ordre, c'est-à-dire selon le rite d'un sacrifice tout céleste, en prenant le pain dans ses mains saintes et vénérables, et en disant : Ceci est mon Corps, etc.[1] ».

Le langage de Brunon de Ségni n'est pas moins remarquable. Pour lui, « tout le sacrifice est à la fois consacré et immolé » par les paroles de la consécration : *Hac voce totum sacrificium immolatur et sanctificatur*[2]. Que signifie cette façon de parler ? Il est manifeste

1. Rupertus Tuitiensis, *De divinis officiis per anni circulum*, l. II, c. viii (*P. L.*, **170**, 39) : « *Qui pridie quam pateretur...* Nam maxime cum ad summi sacramenti verticem, cum ad ipsam perventum est sancti sacrificii mentem, disparet sermo, lingua deficit... Abiturus hinc in sacrarium cæli pontifex summus per viam passionis, sacrificat modo mirabili secundum ordinem suum, secundum cælestis sacrificii ritum, accipiens panem in sanctas ac venerabiles manus suas et dicens : *Hoc est corpus meum.* »

2. Bruno Astensis, *Expositio in Leviticum*, c. viii (*P. L.*, **164**, 407) : « Offert enim Moyses, id est Christus, arietem in holocaustum, quoniam et si sacerdotum ministerio fiat, ipse tamen carnem et sanguinem suum immolat et sacrificat. Non enim sacerdotis, sed ipsius vox est quæ dicit : « *Hoc est corpus meum* et *Hic est calix Novi Testamenti in meo sanguine, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.* Hac enim voce totum sacrificium immolatur et sanctificatur... Aaron et filii ejus manum imponunt, et Moyses immolat, quoniam et si pontifices et sacerdotes super Christi corpus et sanguinem manus expansas et elevatas habeant, unus tamen est pontifex Jesus, qui sanctificat et benedicit, cujus virtute ineffabili in sui corporis sanguinisque substantiam panis et vinum convertitur »

que le terme « immoler », appliqué au « sacrifice », comme il l'est un peu auparavant « au Corps et au Sang » du Christ, a le sens d' « offrir » simplement. Tout le contexte l'établit, l'auteur ne s'occupe aucunement de montrer dans la Consécration un acte d'immolation, même purement représentative. La Consécration n'est envisagée qu'au point de vue de la conversion du pain et du vin au Corps et au Sang du Sauveur. Et c'est cet acte de conversion, en tant que producteur de la chose sacrée à offrir, *sanctificatur*, ou plutôt c'est l'oblation de l'Hostie sainte, ainsi consacrée, et oblation faite dans l'acte même de la consécration, *immolatur*, qu'il semble présenter comme l'acte propre du sacrifice.

La réalité du sacrifice de la messe, même supposée la présence réelle du Christ, n'apparaît donc pas à ces écrivains comme liée essentiellement à un acte symbolique précis, censé représentatif de l'immolation du Calvaire. A leurs yeux, si la commémoraison de l'immolation passée doit accompagner nécessairement la présence du Christ pour qu'il y ait un vrai sacrifice, elle peut être quelque chose de plus large, de plus général, qu'un rite particulier, figurant l'acte proprement dit d'immolation. Elle peut être constituée déjà essentiellement par le seul fait que le Corps et le Sang sont présents comme séparés sous les espèces du pain et du vin, en attendant qu'elle soit réalisée d'une façon plus complète par divers rites particuliers, tels que la fraction, la manducation, l'effusion du Sang dans la communion.

Reste à donner la raison profonde pour laquelle cette présence du Christ sur l'autel, marquée d'une commémoraison sensible de son immolation passée, contient un vrai et réel sacrifice.

Sur ce point les principaux écrivains développent des considérations suggestives, dont les éléments premiers leur ont été fournis par les Pères. Ainsi parlent-ils volontiers de « l'interpellation » toute puissante du Christ eucharistique, s'offrant à son Père sous le voile du sacrement, comme il le fait à découvert dans le ciel.

Paschase Radbert veut prouver que la valeur de la messe est indépendante du mérite personnel du ministre : il en apporte cette raison, que le Christ « Prêtre de l'Église et Pontife éternel, expie le péché et s'offre quotidiennement pour nous en présence de la divine Majesté[1]. » En demandant, dit-il, que son oblation soit

1. PASCHASIUS RADBERTUS, *De corpore et sanguine Domini*, c. XII, n° 4 (*P. L.*, **120**, 1315) : « Unde nihil majus aut minus est a quolibet ministro, etsi adhuc in tenebris sit, dum et sacramentum præstatur ex officio et gratia, ex participatione et unitate columbæ, in qua fluit fons vitæ, et manat remissio peccatorum, cujus sacerdos Christus et pontifex in æternum expiat, et offert seipsum pro nobis quotidie ante conspectum divinæ majestatis. »

« transportée sur l'autel sublime, qui est devant la face » de Dieu, le prêtre marque la subordination de son offrande à l'offrande éternelle du Christ. Car, « au témoignage de l'Apôtre, le Christ a été fait pontife à jamais selon l'ordre de Melchisédech, afin d'intercéder pour nous, en s'offrant lui-même à Dieu le Père[1]. » Cet accord de notre oblation terrestre à l'oblation céleste du Christ est si essentiel que Paschase s'exprime comme si le sacrifice commençait véritablement d'être offert au *Jube haec perferri*[2].

C'est bien à un point de vue tout semblable qu'Alger de Liège interprète cette prière. Il y voit signifié le Fils, qui, dans le ciel, offre lui-même le Sacrifice au Père, à la fois « prêtre, hostie et autel de son oblation[3]. »

Étienne de Beaugé fait valoir pareillement que, tandis que le prêtre offre à l'autel, le Christ « interpelle pour nous à la droite du Père[4] ».

L'idée d'oblation agréable à Dieu est tellement prépondérante dans l'esprit d'Hincmar de Reims, qu'à l'entendre, le Christ Rédempteur « offre pour nous un holocauste ininterrompu » *sine intermissione holocaustum immolat*, par le fait qu'il « montre sans cesse au Père la chair qu'il a prise pour nous », *suam pro nobis Incarnationem demonstrat.* « En présentant le mystère de son humanité, dit-il encore, le Christ offre un sacrifice éternel », *humanitatis suae mysterio perenne sacrificium immolat.* Et le contexte de ces paroles, dont nous trouvons les toutes semblables sous la plume de Gerhoch de Reichersberg[5], invite for-

1. Id., *ibid.*, n° I (*Ibid.*, 1311) : « Unde et sacerdos : *Jube hæc perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum in conspectu divinæ majestatis tuæ.* Utquid perferri illuc ea deposcit, nisi ut intelligatur quod in ejus sacerdotio ista fiant. Ipse enim factus est pontifex in æternum secundum ordinem Melchisedech, teste Apostolo, ad interpellandum pro nobis, offerens semetipsum Deo Patri. Ad hoc quippe semel introivit in sancta, non in sanguine alieno, sed proprio sanguine. Unde non ab alio recte percipitur quod proprium ejus est, sed ab ipso summo pontifice... »

2. Id., *ibid.*, c. VIII, n° I (*Ibid.*, 1286) : « Nunquam caro Christi, nisi de manu ejus et sublimi ara ubi Christus pontifex futurorum bonorum pro omnibus assistit, jure accipitur. Unde sacerdos, cum hæc incipit immolare, inter cætera : *Jube*, inquit, *hæc perferri...* »

3. Algerus, *De sacramentis corporis et sanguinis Dominici*, l. II, c. XIV (*P. L.*, **180**, 781) : « *Jube hæc perferri...* Ostendens ipsum Filium, jussione Patris, in cælis esse offerentem et hostiam et id super quod offertur. »

4. Stephanus de Balgiaco, *Tractatus de sacramento altaris*, c. IX (*P. L.*, **172**, 1280) : « Ipse sacrifex est et sacrificium, hostia et sacerdos, quia Deus et homo. Vicarius ejus, quia tantum homo, sacrificans tantum est et sacerdos. Ille Mediator Dei et hominis, homines Deo reconciliavit ; iste populum Deo placabilem reddit. Ille ad dexteram Patris pro nobis interpellat ; iste pro grege sibi credito orat. » C. XVII (*Ibid.*, 1299) : « In altari est, qui ad dexteram Patris sedet, potens in cœlo et in terra. »

5. Gerhohus Reichersbergensis, *In Psalm. XIX*, 4 (*P. L.*, **193**, 967) : « Hoc adverbium *(Sela)*, psalmis crebro interpositum... æternitatis est significativum ;

mellement à les appliquer au sacrifice eucharistique lui-même[1].

Au fait, Yves de Chartres établit le rapprochement entre le Christ qui est présent sur l'autel dans l'intégrité de son Corps, et le Christ qui « interpelle pour nous auprès du Père en lui montrant cette même Chair[2]. »

Guillaume de S. Thierry s'exprime en termes identiques : « Ce que nous faisons ici-bas humblement et par Lui, c'est ce que Lui-même fait pour nous avec puissance dans les cieux, où il intervient pour nous auprès du Père comme notre avocat, en sa qualité de Fils qui a droit à être écouté. Et comment intervient-il en notre faveur ? En présentant en quelque sorte pour nous à Dieu son Père la chair qu'il a prise pour nous et de nous[3]. »

Adelmann de Bresce croit, lui aussi, pouvoir appliquer très justement à l'oblation Eucharistique ce que l'Apôtre dit du Christ « qui est assis à la droite du Père et qui interpelle pour nous. » Et il s'explique : « Cette interpellation ne consiste pas à proférer des paroles, mais à représenter à Dieu le Père son obéissance et son humanité par la commémoraison de sa passion, *obedientiam atque humanitatem suam per commemorationem passionis Deo Patri commendando*[4]. »

cujus interpositio congrue est in hoc loco subjuncta holocausto in æternum flagraturo : illo sacerdote illud offerente secundum ordinem Melchisedech, qui non ut Aaron temporale sacerdotium, sed sicut Melchisedech sempiternum habet sacerdotium. Unde et salvare in perpetuum potest accedentes per semetipsum ad Deum, semper vivens ad interpellandum pro suis, offerens videlicet holocaustum pro humana salute, hominem assumptum, et totum divinitatis igne incensum ; quod holocaustum in conspectu Dei Patris est pingue semper. »

1. Hincmarus Rhemensis, *Opuscula varia, II, De cavendis vitiis et virtutibus exercendis*, c. viii (*P. L.*, **125**, 912) : « Non ergo in fletibus, non in actibus nostris, sed in advocati nostri allegatione confidamus, qui sine intermissione pro nobis holocaustum Redemptor piissimus immolat, quia sine cessatione Patri suam pro nobis Incarnationem demonstrat. Ipsa quippe ejus Incarnatio nostræ est emundationis oblatio. Cumque se hominem ostendit, delicta hominis interveniens diluit, et humanitatis suæ mysterio perenne sacrificium immolat, quia et hæc sunt æterna quæ mundat, sacerdos pro nobis factus et sacrificium et altare. » Cf. (*Ibid.*, 913).

2. Yvo Carnotensis, *Sermo V, sive opuscula de convenientia veteris et novi sacrificii* (*P. L.*, **162**, 558) : « Ecce habemus Christum integrum in cælo, per ostensionem carnis Patrem interpellantem pro nobis : habemus et corpus integrum in sacramento altaris. » — Cf. S. Gregorius M., *Moral.*, l. I, c. xxiv, n° 32.

3. Guilelmus de S. Theodorico, *De sacramento altaris liber*, c. x (*P. L.*, **180**, 358) : « Hoc enim hic per eum humiliter agimus in terris, quod pro nobis ipse potenter, sicut Filius pro sua reverentia exaudiendus, agit in cælis, ubi apud Patrem pro nobis quasi advocatus intervenit. Cui est pro nobis intervenire, carnem quam pro nobis et de nobis sumpsit, Deo Patri quodammodo pro nobis ingerere. »

4. Adelmannus Brixiensis, *De Eucharistiæ sacramento ad Berengarium epistola* (*P. L.*, **143**, 1293) : « Propter quod sacerdos est in æternum, quia ipse est qui baptizat et qui immolat. Nam quod semel fecit passibiliter per semetipsum, id quotidie agit impassibiliter per eos quibus dedit potestatem filios Dei fieri. Nec aliter melius posse

De la précision ainsi apportée aux textes antérieurs, il résulte finalement que notre sacrifice tient sa valeur propre de l'oblation que le Christ fait au Père de son Humanité sainte, marquée d'un certain signe de l'immolation qu'il a voulu subir pour nous.

Cependant les mêmes écrivains, se plaçant à un autre point de vue, nous présentent également le sacrifice eucharistique comme oblation, faite par l'Église, du Christ rendu présent dans le sacrement.

Plusieurs font valoir comme objet de l'oblation, la personne du Fils de Dieu, infiniment agréable au Père. « Ce que la sainte Église catholique offre au Créateur, dit Rupert de Deutz, ce n'est pas seulement ce pain et ce vin que voient les yeux du corps, mais ce qui n'est aperçu que des regards de la foi, le Verbe de Dieu lui-même, le propre Fils de Dieu : c'est ainsi qu'elle immole un sacrifice nouveau et véritable, *novum et verum immolans sacrificium*[1]. »

Pourquoi demandons-nous à Dieu de daigner regarder notre offrande d'un œil bienveillant : *supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris* ? C'est, répond Étienne de Beaugé, que « rien n'est plus digne d'être agréé de Dieu que son Fils ». Ainsi nous demandons que, « par la médiation de ce Fils, en qui il contemple toujours un Dieu égal à lui », le Père « nous soit rendu propice et favorable, et que, par ce Fils qui lui plaît infiniment, nous lui plaisions nous-mêmes[2] ».

La pensée des autres va au Fils immolé. L'oblation faite à Dieu leur paraît être celle de la mort rédemptrice, commémorée dans le mystère de l'autel. C'est ainsi que Florus appelle notre sacrifice : « l'oblation de la passion du Seigneur, *oblatio dominicae passionis*[3] »

Sous la plume de Durand de Troarn nous avons déjà rencontré cette proposition de sens si plein : Chaque jour « nous proclamons

intelligi puto quod Apostolus de illo ait : « Qui est ad dexteram Patris, qui etiam interpellat pro nobis », quam ut interpellatio illa fiat, non verba proferendo, sed obedientiam atque humanitatem suam per commemorationem passionis Deo Patri commendando. »

1. Rupertus Tuitiensis, *De divinis officiis per anni circulum*, l. II, c. II (*P. L.*, **170**, 34) : « Verum Dei Verbum, verum Dei Filium, sancta Ecclesia catholica offert Creatori suo, credens corde et ore confitens, pariterque manibus panem et vinum, sicut sibi tradidit ipse Salvator, offerens... Non ergo solum panem et vinum, quæ corporaliter videntur, sed et quod nonnisi fidei oculis aspicitur, Verbum Dei, Filium Dei, offert sancta Ecclesia, novum et verum immolans sacrificium. »

2. Stephanus de Balgiaco, *Tractatus de sacramento altaris*, c. XVII (*P. L.*, **172**, 1298) : « Sed cum Patri Filio nihil sit acceptius, quem propitio et sereno vultu semper sibi Deum æqualem intuetur, quid aliud oramus nisi ut, mediante et interpellante Filio, nobis Deus fiat placabilis et propitius, et per eum qui sibi placet ei placeamus ? »

3. Florus Diaconus, *Opusculum de expositione missæ*, n° 52 (*P. L.*, **119**, 53) : « Hoc ergo sacrificium laudis, id est oblatio dominicæ passionis. »

sa mort, afin de toucher plus facilement le Père et de nous le rendre propice. Ainsi ce mystère salutaire n'est pas seulement significatif de la mort du Seigneur : il opère effectivement la réconciliation humaine[1] ».

Pierre le Vénérable souligne très particulièrement cette offrande faite par l'Église de la victime du Calvaire : « Voilà notre sacrifice, dit-il, le sacrifice de la Loi évangélique, le sacrifice du Nouveau Testament, l'holocauste du peuple nouveau : c'est celui qui a été offert une fois sur la croix par le Fils de Dieu et Fils de l'homme, le Christ Dieu ; et c'est celui qui, d'après son ordre et son institution, doit être offert toujours sur l'autel par son peuple. » « L'Église offre pour elle-même celui qui s'est offert pour elle ; et ce que le Christ a fait une fois en mourant, elle le fait elle-même toujours en offrant, *hoc illa facit semper offerendo*[2]. »

L'idée ainsi présentée du sacrifice eucharistique n'est rattachée par aucun de ces écrivains à une définition générale. La tentative faite par S. Isidore de Séville, non seulement n'a suscité aucun effort nouveau en ce sens, mais est demeurée elle-même inexploitée et comme ignorée.

On trouve, il est vrai, chez Pierre le Vénérable, sinon une définition proprement dite du sacrifice, du moins l'indication de ce qui lui apparaît comme son idée la plus fondamentale. Le sacrifice, tel qu'il le comprend, est l'acte par excellence du culte dû proprement et uniquement à Dieu. « Par cet acte, dit-il, se trouve signifié, *signatur*, que l'homme est le sujet de Dieu, qu'il reconnaît Dieu pour son seul principe et sa fin suprême, qu'en conséquence il veut se soumettre à lui et lui obéir, comme à son auteur, à son maître et à son rémunérateur. L'hommage extérieur sert de signe à la disposition intérieure de l'âme, qui ne peut être autrement reconnue. Ainsi se trouve représentée la sujétion totale de l'être humain à Dieu[3]. »

1. Durandus Troarnensis, *Liber de corpore et sanguine Christi*, pars V, n° 11. Cité ci-dessus, p. 105, note 2.

2. Petrus venerabilis, *Epistola sive Tractatus adversus Petrobrusianos hæreticos*, (*P. L.*, **189**, 798) : « Hoc est nostrum sacrificium, hoc legis evangelicæ, hoc novi Testamenti, hoc novi populi holocaustum : Quod tunc semel in cruce a Dei et hominis filio Deo oblatum est ; et quod semper in altari ab ipsius populo offerendum, ab eodem præceptum et institutum est. Non enim aliud tunc oblatum est, aliud nunc offertur, sed quod dictum est, *Semel Christus obtulit* (Hebr., vii), hoc semper Ecclesiæ suæ offerendum reliquit. » (*Ibid.*, 789) : « (Ecclesia) offert ipsum pro seipsa, qui se obtulit pro ipsa, et, quod ille fecit semel moriendo, hoc illa facit semper offerendo. »

Cf. Petrus Alphonsus, *Dialogi*, Tit. 12 (*P. L.*, **157**, 666) : « Et hoc quidem sacrificium nostrum laudis est. Illud enim faciendo, Deum laudamus de beneficio quod nobis fecit per Filium suum Jesum nos salvando. »

3. Petrus Venerabilis, *ibid.* (*Ibid.*, 791) : « Hæc enim sacrificiorum servitus, hic

Cette idée du sacrifice se rattache manifestement à la définition donnée par S. Augustin, du « sacrifice visible, signe d'un sacrifice invisible[1]. » Mais l'abbé de Cluny, tout comme l'évêque d'Hippone, s'abstient d'en faire l'application au sacrifice du Sauveur. Sans doute, l'idée s'adapte assez facilement au sacrifice réalisé sur la Croix. Le pieux auteur en fait expressément la remarque : « On dit que le Christ s'est offert lui-même, parce qu'il a donné librement et spontanément sa vie[2]. » Or il est naturel de penser que l'attitude extérieure du Sauveur a traduit sa disposition intérieure de livraison volontaire. Mais on voit moins bien comment la définition pourrait convenir à l'Eucharistie, de façon à justifier son caractère de sacrifice actuel et proprement dit. Pierre le Vénérable ne fournit à cet égard aucune indication.

Par ailleurs, sa définition a ceci de remarquable, qu'elle met à la base du sacrifice la disposition intérieure de soumission et d'hommage, non un acte extérieur et proprement dit d'immolation. Le sacrifice du Christ lui-même ne consiste donc pas précisément dans l'acte qui a immolé le Sauveur, mais bien dans sa libre offrande à la mort par obéissance à son Père. Et c'est ce qu'affirme expressément Robert Pulleyn : « A qui le Christ a-t-il offert le sacrifice de sa passion, sinon à celui auquel il a obéi en souffrant[3] ? »

On peut en conclure qu'il n'y a pas à chercher nécessairement dans le sacrifice eucharistique un acte précis d'immolation, réelle ni équivalente.

En somme, les précurseurs de la théologie scolastique ne se sont pas occupés de construire une synthèse complète, où le sacrifice de la Croix et celui de l'Eucharistie seraient rattachés logiquement à une idée commune. Du moins nous fournissent-ils les matériaux les plus indispensables pour la construire.

soli deitati deferendus honor, hic divino tantum nomini exhibendus cultus, omnem pro Creatore respuit creaturam... Signatur hac servitutis proprietate soli Deo subditus homo, ut nihil supra se juxta originis suæ conditionem nisi Deum intueatur, a quo solo initium, et in quo indeficientem finem se habere cognoscens, ut auctori, rectori, remuneratori subdatur, obediat. Signatur hoc exteriori obsequio interior animi affectus, qui nullatenus agnosceretur, nisi signis extrinsecis indicaretur. Signatur hoc officio utraque hominis substantia subjecta Deo, ut, cum illa devotione Deum amplectitur, ista operatione Deo famulatur, totus homo ei subjectus esse monstretur. »

1. Ci-dessus, p. 80.

2. Petrus Venerabilis, *op. cit.* (*Ibid.*, 797) : « Dicitur ipse offerre seipsum, quoniam non coactus, sed sponte tradidit in mortem animam suam. »

3. Robertus Pullus, *Sententiæ*, l. IV, c. xiv (*P. L.*, **186**, 821) : « Christus ergo factus obediens usque ad mortem, cui sacrificium passionis obtulit, nisi cui patiendo obedivit ? Nimirum cui quis obedit, ei obedientiam ascribit. Hujus autem oblationis pro pretio placuit Deo captivos reducere, calumniatorem humiliare. »

VI. — *Le prêtre et la victime du sacrifice de l'autel*

Le sacrifice eucharistique étant conçu avant tout comme l'oblation que le Christ fait de lui-même présent sur l'autel, il est naturel que les premiers théologiens voient généralement dans le Christ le Prêtre principal de l'oblation. En cela ils ne font que reproduire l'enseignement des Pères.

S. Anselme l'appelle « le Sacrifice et le Prêtre », *Sacrificium et sacerdos*[1]. Hugues Métel, « le Prêtre et l'Oblation », *Sacerdos et oblatio*[2]. Hugues de Langres, à la fois « l'Autel, le Prêtre et le Sacrifice[3]. »

Quelques-uns semblent suivre les traces de Fauste de Riez[4], et voient l'action sacerdotale du Prêtre invisible dans la consécration en tant que telle. « C'est le Christ, dit Florus, qui parle chaque jour par la voix de ses prêtres. Ils remplissent leurs fonctions, et c'est lui qui opère dans la majesté de sa puissance divine[5]. » « Tu entends, dit Hildebert du Mans, que le pain est changé en son Corps et le vin en son Sang : c'est le Souverain Prêtre qui opère ce changement[6]. » Et avant eux, Paschase Radbert : « Le Christ est le Prêtre véritable et souverain : c'est à Lui, d'après la foi catholique, qu'il nous faut tout rapporter ; c'est à sa vertu et à sa puissance que tout doit être attribué[7]. »

1. Anselmus, *Oratio* 29 (*P. L.*, **159**, 922) : « Tu es sacrificium et sacerdos mirabiliter et ineffabiliter. »

2. Hugo Metellus, *Epistola IV ad Gerlandum* (*P. L.*, **188**, 1275) : « Super altare qui sanctificat et qui sanctificatur, idem est. Idem est sacerdos et oblatio, idem qui immolat et qui immolatur, idem Deus et homo. »

3. Hugo Lingonensis, *Tractatus de corpore et sanguine Christi* (*P. L.*, **142**, 1332) : « Per fidem... Aliter enim non venitur ad aram, quæ et sacerdos et sacrificium est. In Christo enim hæc omnia. Ipse enim est sublime altare Patris... Ipse enim est sacerdos ... Ut ostenderet se esse sacrificium ...Ipse est tabernaculum. »

4. Ci-dessus, p. 45.

5. Florus Diaconus, *De expositione missæ*, lx (*P. L.*, **119**, 52) : « Christi ergo virtute et verbis semper consecratur et consecrabitur. Illius sermo est qui cælestia sacramenta sanctificat. Ille in suis sacerdotibus quotidie loquitur. Illi funguntur officio, ille majestate divinæ potestatis operatur. Ipse est enim ille verus Melchisedech, qui hæc sancta sacrificia, quæ ille tunc in mysterio præfiguravit, per oblationem sui corporis suique sanguinis adimplevit. »

6. Hildebertus Cænomanus, *Sermo* 54, *in sanctissimum Eucharistiæ sacramentum* (*P. L.*, **171**, 604) : « Audis panem converti in vinum (*pour* : in corpus et vinum in sanguinem) : summus hæc sacerdos operatur. »

7. Paschasius Radbertus, *De corpore et sanguine Domini*, c. II, n° 2 (*P. L.*, **120**, 1274) : « Quia omnem sanctificationem mystici sacrificii et efficaciam, quomodo sensibilis res intelligibiliter virtute Dei per verbum Christi in carnem ipsius ac sanguinem divinitus transferatur, vel qualiter per haec communicantes ad spiritalia nutriantur, siquidem Christo, qui verus et summus Sacerdos est, catholice totum tribuere oportet,

La plupart songent plutôt à rapporter au sacerdoce du Christ l'oblation proprement dite du sacrifice. « Pourquoi, demande le même Paschase Radbert, le prêtre implore-t-il que son oblation soit portée sur l'autel céleste, sinon parce que cela s'accomplit dans le sacerdoce même du Christ... Souverain Prêtre[1] ? » Il faut sans doute un prêtre humain qui nous représente, mais en réalité, « tout ce qui se passe à l'autel est fait par le Christ... Dieu-homme, Pontife à jamais afin d'intercéder pour nous[2]. »

« Des yeux du corps, dit l'auteur de la *Confessio fidei*, je vois à l'autel un prêtre qui offre du pain et du vin : mais, par le regard de la foi, à la pure lumière du cœur, j'aperçois le Prêtre souverain, le véritable Pontife, Notre-Seigneur Jésus-Christ, s'offrant lui-même[3]. » Rémi d'Auxerre s'exprime en termes semblables : « Lorsque nous offrons les mystères sacrés de son Corps, c'est Lui-même qui offre[4]. » Et telle est bien aussi la pensée de Rupert de Deutz, bien qu'il envisage directement l'oblation de la dernière Cène[5].

totumque ejus virtuti atque ipsius potentiae designare. » — Cf. c. XII, n° 2 (col. 1311) : « Propter quod, homo, si attendis sacerdotem, attende Christum, Verbum Patris, quod caro est, et quod semel factum est quotidie fieri in mysterio non dubites... Unde sacerdos non ex se dicit quod ipse creator corporis et sanguinis esse possit, quia, si hoc posset, quod absurdum est, creator Creatoris fieret, sed obsecrat per Filium Patrem, per quem ad eum accessum habemus. »

1. Ci-dessus, p. 133, note 1.

2. ID., *op. cit.*, c. VIII, n° 8 (col. 1293) : « Unde in lege pro hoc quia in sanctificatis deliquit, aries, per quem intelligitur Christus, offerri jubetur, ut apud Deum Patrem Deus homo, pontifex in aeternum, interpellare per fidem credatur... Nec hoc dicimus ut idoneus aliquis pro nobis in istis non debeat intervenire, sed Christo totum debemus ascribere, qui suas etiam injurias libenter remittit, et pro delinquentibus in se, sicut prius in cruce fecerat, etiam se Patri offerendo idoneus exorator intervenit. » — Cf. ID., *Expositio in Matthaeum*, l. XII, in cap. XXVI (col. 892) : « Quoniam ipse pontifex Christus est qui porrigit nobis hunc panem, suumque corpus, et effundit hunc calicem ; non enim discedit ab officio suo. Et si manet in nobis, bibit eum etiam ipse nobiscum novum... »

3. (Pseudo-ALCUINUS), *Confessio fidei*, pars IV, n° 1 (*P. L.*, **101**, 1087) : « Ideo, quamvis corporeis oculis ibi ad altare Domini videam sacerdotem, panem et vinum offerentem, tamen intuitu fidei, et puro lumine cordis inspicio illum summum sacerdotem, verumque pontificem, Dominum Jesum Christum, offerentem seipsum, de cujus carne et sanguine et pascimur et potamur, atque abluti et satiati et sanctificati, unius summæque divinitatis participes efficimur. Ipse est certe sacerdos, ipse sacrificium. » Cf. n° 10 (*Ibid.*, 1095).

4. (Pseudo-HAIMO) REMIGIUS ANTISSIODORENSIS, *In Epist. ad Hebr.*, VIII (*P. L.*, **117**, 874) : « Quia enim nulli sacrificium debetur nisi soli vero Deo, Pontifex noster mundam hostiam pro nobis Deo Patri obtulit, idem existens sacerdos et sacrificium. Offert etiam sacrificium Deo Patri acceptum per Ecclesiam suam. Dum enim nos offerimus sacramenta corporis ejus, ipse offert. »

5. RUPERTUS TUITIENSIS, *De divinis officiis per anni circulum*, l. V, c. XV (*P. L.*, **170**, 138) : « Ipse pontifex, ipse et hostia, novi nobis sacrificii ritum instituit, qua nocte tradebatur, accipiens panem et calicem vini, benedicensque ac dicens : *Hoc est corpus meum, Hic est calix sanguinis mei.* Tunc enim primum officio sui functus est sacerdotii,

Cette oblation sacerdotale du Christ eucharistique est généralement envisagée par ces auteurs par rapport à Dieu, qu'elle honore souverainement. Cependant Paschase Radbert semble à certain moment la concevoir comme faite également au profit de l'humanité. En même temps qu'il nomme le Christ « le Pontife éternel » du Père, il ne craint pas de l'appeler « le Prêtre » de l'Église, *cujus sacerdos Christus et pontifex in aeternum*[1].

Le Christ Souverain Prêtre a d'ailleurs un représentant visible en la personne du prêtre humain, ministre de l'Eucharistie : « Dans ses fonctions, dit Florus, le prêtre tient la place du Christ[2]. » Et Hugues d'Amiens : « Ces mains, spécialement consacrées pour tenir le corps et le sang du Christ sur l'autel, sont en vérité les mains du Christ, par lesquelles est offert au Père le Fils Rédempteur... Le prêtre consacré se tient donc, devant le Père suprême, au nom du Christ, comme Médiateur entre Dieu et les hommes[3]. » Pierre le Mangeur appelle le prêtre : « coadjuteur du Rédempteur », *coadjutor Redemptoris*[4]. Étienne de Beaugé donne aux Prêtres et aux Évêques le titre de « vicaires du Souverain Prêtre », *vicarii summi Pontificis*[5].

finem imponens sacerdotio veteri, et, post esum agni typici, seipsum, qui verus est Agnus, Deo Patri suis offerens manibus. Atque hoc est quod Apostolus ait : quia *non per sanguinem hircorum aut vitulorum, sed per proprium sanguinem introivit semel in sancta, æterna redemptione inventa* (HEBR., IX). Ipsum namque corpus quod occisum est ab impiis, ipsum eumdem sanguinem qui in cruce fusus est, ipse tunc sempiternus sacerdos obtulit. »

1. Ci-dessus, p. 132, note 1.

2. FLORUS DIACONUS, *Opusc. adversus Amalarium, II*, c. XVI (*P. L.*, **119**, 91) : « Ille sacerdos vice Christi vere fungitur, quidquid Christus fecit imitatur, et sacrificium verum et plenum tunc offert in Ecclesia Deo Patri, si sic incipiat offerre quomodo ipsum Christum videt obtulisse. »

3. HUGO AMBIANENSIS, *Contra hæreticos sui temporis*, l. II, c. II (*P. L.*, **192**, 1276) : « Quapropter manus illæ, manus ad hoc sacratæ, quibus Christi corpus et sanguis in altari sacro habet confici, manus utique sunt Christi, quibus offertur Patri Filius, qui tollit peccata mundi, et defunctos fideles liberat a pœnis et æternæ beatitudinis participes facit. Consecratus itaque sacerdos stat vice Christi coram Patre summo, Dei et hominum mediator, dum sacramenta ineffabilia desuper apertis cœlis profert et elevat ab altari, quibus Ecclesiæ filios participes communione facit. »

4. PETRUS COMESTOR, *Sermo 47 ad sacerdotes et prælatos* (*P. L.*, **198**, 1837) : « In opere creationis, non fuit qui adjuvaret Spiritum Domini aut consiliarius esset. In mysterio vero Redemptionis nostræ voluit habere coadjutores, dicens : *Hoc facite in meam commemorationem.* Est ergo sacerdos coadjutor Redemptoris, consiliarius Domini Sabaoth. »

5. STEPHANUS DE BALGIACO, *Tractatus de sacramento altaris*, c. IX (*P. L.*, **172**, 1280) : « Utrique (sacerdotes et episcopi) sunt vicarii summi Pontificis, qui, primo offensus culpa originali, quotidie offenditur actuali. Ut illa evacuaretur, semel mortuus est in cruce : ut ista deleretur, voluit ministerio sacerdotum sacrificari iterata immolatione... Ipse sacrifex est et sacrificium, hostia et sacerdos, quia Deus est et homo. Vicarius ejus, quia tantum homo, sacrificans tantum est et sacerdos. »

Mais, parce que le Christ ne veut pas seulement s'offrir, mais encore être offert sur l'autel, le prêtre, représentant et vicaire du Souverain Prêtre, est en même temps, dans l'oblation même, représentant et mandataire de l'Église. Florus ne laisse pas de montrer à ce point de vue le rôle des prêtres ; et il en tire cette conséquence, appuyée sur la liturgie, que « l'Église tout entière offre le sacrifice par eux et en eux[1] ». La même idée est développée par Étienne de Beaugé[2]. L'auteur de la *Summa sententiarum* formule une conclusion plus étonnante, inspirée par les graves préoccupations de son temps : les prêtres excommuniés ou notoirement hérétiques ne consacreraient pas validement, parce que, dit-il, « les paroles de la consécration ne sont pas : *J'offre*, mais : *Nous offrons*, au nom de toute l'Église[3] ».

Les écrivains de cette période suivent avec la même fidélité l'enseignement des Pères sur la Victime de l'oblation eucharistique, qui est, non seulement le Christ, mais l'Église une avec lui. Les textes de S. Cyprien et de S. Augustin, où il est question du pain, formé de nombreux grains, du vin, exprimé de multiples graines de raisin, tous deux figures de l'Église, une dans la multitude de ses fidèles, et elle-même convertie mystiquement au Corps et au Sang du Christ, sont des textes familiers à Haymon d'Alberstadt, à Ratramne de Corbie, à Guitmond d'Aversa, à S. Bruno le Chartreux, à Honoré d'Autun, à Rupert de Deutz, à Étienne de Beaugé, à l'auteur du *Speculum*, à Guillaume de S. Thierry[4].

1. Florus diaconus, *De expositione missæ*, 52 (*P. L.*, **119**, 47) : « *Qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis*, etc. In quibus verbis considerandum est quod tota Ecclesia offerat Deo illud sacrificium laudis... Quod enim adimpletur proprie ministerio sacerdotum, hoc generaliter agitur fide et devotione cunctorum... Offerunt ergo sacerdotes Ecclesiæ, offert per ipsos et in ipsis tota Ecclesia Deo sacrificium laudis, quod a cultoribus suis sibi offerri ipse præcepit. »

2. Stephanus de Balgiaco, *op. cit.*, c. xiii (*P. L.*, **172**, 1288) : « Offerimus, et ipsi offerunt... Offerimus re : ipsi offerunt fide et devotione. Offerimus, sacramenta conficiendo : ipsi offerunt, vota solvendo ; immolant sacrificium laudis et reddunt Altissimo vota sua. » — C. xvii (*Ibid.*, 1297) : « Omnes offerunt, qui fide et opere in unitate Ecclesiæ consistunt. »

3. (Hugo de S. Victore), *Summa sententiarum*, tract. VI, c. ix (*P. L.*, **176**, 146) : « De iis qui sunt extra Ecclesiam ut excommunicati et manifesti hæretici, quæritur utrum conficiant corpus Christi. Quibusdam videtur quod, quamvis sit eis ad damnationem, tamen conficiant, quia ordinationem non amiserunt, in qua datur potestas illud conficiendi. Aliis videtur quod nec excommunicati nec manifesti hæretici conficiunt. Nullus enim in ipsa consecratione dicit *Offero*, sed *Offerimus* ex persona totius Ecclesiæ. Cum autem alia sacramenta extra Ecclesiam possint fieri, hæc nunquam extra, et istis magis videtur assentiendum. » — Cf. Hugo de S. Victore, *Quæstiones et decisiones, in Epist. I ad Cor.*, qu. 102 (*P. L.*, **175**, 532).

4. Haimo, *De corpore et sanguine Domini* (*P. L.*, **118**, 817). — Ratramnus, *De corpore et sanguine Domini*, 73 (*P. L.*, **121**, 159). — Guitmundus, *De corporis et sanguinis*

Le symbolisme de l'eau mêlée au vin dans le calice, figure de l'Église unie indissolublement à l'oblation du Sauveur, n'est pas relevé avec moins d'empressement par Paschase Radbert, Raban Maur, Ratramne, S. Anselme de Cantorbéry, Anselme de Laon, Alger de Liège, Hildebert du Mans, Étienne de Beaugé, l'auteur de l'*Epitome*, Robert Pulleyn[1].

La même idée est soulignée sous une forme plus familière aux Pères : Ce qui est offert sur l'autel, ce n'est pas seulement le Corps naturel du Christ, né de la Vierge Marie, et immolé sur la croix ; c'est aussi, très véritablement, quoique figurativement, son Corps mystique[2]. Une avec le Christ, comme les membres sont un avec le chef, l'Église en est inséparable, dans l'oblation même.

Christi veritate in Eucharistia, l. II (*P. L.*, **149**, 1460, 1465) ; *Confessio de S. Trinitate, Christi humanitate, corporisque et sanguinis Domini nostri veritate* (*Ibid.*, 1500). — S. Bruno Carthusianus, *Expositio in Ps. XXI* (*P. L.*, **153**, 725). — Honorius Augustodunensis, *Gemma animæ*, l. I, c. xxxii, xxxiii (*P. L.*, **172**, 554) ; *Elucidarium*, l. I, c. xxviii, (*Ibid.*, 1129) ; *Eucharistion*, c. i et xii (*Ibid.*, 1250, 1256). — Rupertus Tuitiensis, *De divinis officiis*, l. II, c. xi (*P. L.*, **170**, 43). — Stephanus de Balgiaco, *Tractatus de sacramento altaris*, c. xii (*P. L.*, **172**, 1285). — *Speculum de mysteriis Ecclesiæ*, c. vii (*P. L.*, **177**, 363). — Guillelmus de S. Theodorico, *De sacramento altaris liber*, c. ix (*P. L.*, **180**, 357).

1. Paschasius Radbertus, *De corpore et sanguine Domini*, c. xi (*P. L.*, **120**, 1308) ; *Epistola ad Frudegardum* (*Ibid.*, 1353). — Rabanus Maurus, *De clericorum institutione*, l. I, c. xxxi (*P. L.*, **107**, 320). — Ratramnus, *op. cit.*, 75 (*P. L.*, **121**, 159). — S. Anselmus, *Epistola* 107, *De corpore et sanguine Domini* (*P. L.*, **159**, 255). — Anselmus Laudunensis, *Enarrationes in Evang. Matthæi, XXVI* (*P. L.*, **162**, 1471). — Algerus, *De sacramentis corporis et sanguinis dominici*, c. xix (*P. L.*, **180**, 796). — Hildebertus Cænomanus, *Versus de mysterio missæ* (*P. L.*, **171**, 1180). — Stephanus de Balgiaco, *Tractatus de sacramento altaris*, c. xii et xvii (*P. L.*, **172**, 1285, 1297). — *Epitome theologiæ christianæ*, c. xxix (*P. L.*, **178**, 1742). — Robertus Pullus, *Sententiæ*, l. VIII, c. iii (*P. L.*, **186**, 963).

2. Paschasius Radbertus, *De corpore et sanguine Domini*, c. vii (*P. L.*, **120**, 1284) : « Tribus sane modis in Scripturis sacris corpus Christi appellatur ; profecto quia generalis Christi Ecclesia corpus ejus est, ubi Christus caput, et omnes electi membra dicuntur. » — Haimo, *De corpore et sanguine Domini* (*P. L.*, **118**, 817). — Guitmundus, *Confessio* (*P. L.*, **149**, 1500). — Rupertus, *De divinis officiis*, l. II, c. ii (*P. L.*, **170**, 35). — *Epitome theologiæ christianæ*, c. xxix (*P. L.*, **178**, 1741) : « Hoc corpus sacramentum est illius corporis Christi quod est Ecclesia... Sanguis autem sacramentum Spiritus Ecclesiæ, quod per septiformem gratiam eam vivificat et in ea operatur. » — Guillelmus de S. Theodorico, *De sacramento altaris*, c. ix (*P. L.*, **180**, 357) : « Idem corpus Christi, quod de terra sumpta est, et, sacramentum ejus, visibilis illa species, sacramenta sunt alterius corporis Christi, quod est Ecclesia, cujus caput est Christus... Et cum, hoc similitudinis sacramento, in illo sancto mysterio simus, magis tamen per illam reciprocam naturarum communionem ; quia, factus hoc quod eramus nos, fecit nos quod erat ipse, caput nostrum, Christus Jesus. Sic enim per unitatem naturæ, per amorem spiritus, ubicumque ille est, et nos sumus ; et, corpus ejus et plenitudo ejus effecti, hoc quod sumus, ab eo accipimus, dum corpus ejus manducamus. » — c. xii (*Ibid.*, 362) : « Aliter enim cogitanda est caro illa, vel corpus, quod pependit in ligno et sacrificatur in altari ; aliter caro ejus, vel corpus, quod qui manducaverit, habet in se vitam manentem ; aliter caro, vel corpus ejus, quod est Ecclesia. Nam et

Alger de Liège traduit cette vérité par une formule remarquable : *In altari Ecclesia concorporalis et consacramentalis est Christo.* « L'Église forme avec le Christ sur l'autel un seul Corps et un seul sacrement », par conséquent, une seule oblation. En vérité, précise le pieux auteur, « tout ce qui se fait à la messe est un sacrement du Christ et de l'Église. » C'est à ce point de vue que lui paraît se justifier l'affirmation courante, d'après laquelle « le schismatique ne consacre pas le Corps du Christ. » Cette parole, observe-t-il, ne se rapporte pas au Corps naturel du Sauveur, qui est bien réellement consacré, mais à l'Église son Corps mystique, que le schismatique ne peut produire avec le Christ à l'autel, lui-même n'étant pas établi dans son unité. Consacré sans l'Église, le Corps du Christ n'est pas son Corps intégral : le sacrifice lui-même est incomplet[1].

Un certain nombre d'écrivains ont été frappés par le texte liturgique où le prêtre demande que son oblation soit transportée sur « l'autel sublime » qui est en présence de Dieu : *Jube haec perferri... in sublime altare tuum.* Ils y ont vu l'idée d'une oblation céleste à laquelle notre oblation terrestre doit s'accorder. Déjà nous avons eu occasion de signaler à ce point de vue des témoignages exprès et fort beaux de Paschase Radbert[2].

Amalaire parle des deux autels et des deux oblations, avec des exagérations que Florus a vivement critiquées[3]. Le même Florus

Ecclesia caro Christi dicitur ut ibi : *Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea,* (Gen., II). *Sacramentum hoc,* inquit Apostolus, *magnum est. Ego autem dico in Christo et in Ecclesia* (Eph., V). »

1. Algerus, *De sacramentis corp. et sang. dominici,* l. I, c. XIX (*P. L.*, **180**, 794) : « Ecclesia... consacramentalis est capiti suo Christo ». — (*Ibid.*, 796) : « Sed quid curram per singula ? Quidquid fit in officio missæ, sacramentum est Christi et Ecclesiæ. » — L. II, c. XII (*Ibid.*, 847) : « Quod autem dicitur : « Non ut corpus Christi quod schismaticus conficit, quia apud hujusmodi Eucharistia confici non potest », non ita intelligendum est quasi corpus Christi essentialiter verum in sacramento non conficiat, sed quia, cum in altari Ecclesia concorporalis et consacramentalis sit Christo, universum corpus Christi, caput scilicet cum membris, non conficit, qui, cum extra Ecclesiam sit, seipsum Christo et Ecclesiæ in utriusque sacramento non unit. Cum enim altaris sacrificium, signando ipsius Ecclesiæ et Christi unitatem, universi corporis Christi sit sacramentum, non conficitur ibi Christus, ubi non conficitur universus. Et ideo non fit ibi Eucharistia, ubi unitatis totius Dominici corporis non administratur gratia. »

2. Ci-dessus, p. 132 et 133. Cf. Paschase Radbert, *op. cit.*, c. XII, n° 2 (*P. L.*, **120**, 1312) : « Rogamus autem *hanc oblationem benedictam,* per quam nos benedicamur ; *ascriptam,* per quam nos omnes in cœlo conscribamur ; *ratam,* per quam in visceribus Christi censeamur ; *rationabilem,* per quam a bestiali sensu exuamur ; *acceptabilemque facere* dignetur, quatenus et nos, per hoc quia nobis displicuimus, acceptabiles in ejus unico Filio simus ; *ut nobis,* inquit, *fiat corpus et sanguis Filii tui Domini nostri Jesu Christi.* »

3. Symphosius Amalarius, *De ecclesiasticis officiis,* l. III, c. XIX (*P. L.*, **105**, 1126-1132). Cf. c. XXI, XXIII (*Ibid.*, 1133-1138). Il insiste sur le sacrifice mystique, en utilisant S. Augustin.

n'en fait pas moins valoir, avec un riche commentaire, les magnifiques textes où S. Augustin célèbre l'autel invisible sur lequel le Souverain Prêtre offre le sacrifice éternel de louange[1]. Car « toute la cité rachetée, c'est-à-dire l'immense assemblée des saints, est offerte à Dieu en sacrifice universel par le Grand Prêtre » du ciel[2].

Isaac, abbé de l'Étoile, ramasse, dans une vaste synthèse mystique, où entrent des éléments assurément fort discutables, mais qui ne laisse pas d'ouvrir sur le sacrifice de la messe une perspective grandiose, les divers aspects de ce grand mystère de l'Église, prêtre et victime avec le Christ dans une même oblation, qui commence sur l'autel eucharistique et se consomme sur l'autel céleste.

A son point de vue, le Canon de la Messe, se divise en trois parties, qui représentent comme trois formes du sacrifice[3]. La première, préparée par l'Offertoire, va jusqu'au *Pridie quam pateretur* : on y voit le Prêtre offrir, comme autrefois sur l'autel d'airain, ou autel des holocaustes, dressé dans le vestibule, une oblation de pain et de vin ; cette oblation matérielle représente l'oblation de l'homme, ce que l'on peut nommer une « offrande de serviteur », *oblatio ser-*

1. Florus Diaconus, *De expositione missæ*, n° 66 (*P. L.*, **119**, 59) : « B. Augustinus (in Ps. xxv, 6) : Est enim quoddam altare invisibile, ad quod non accedit injustus ; ille solus accedit, qui ad istud securus accedit. Illic inveniet vitam suam, qui in isto discernit causam suam ; quale ibi sacrificium est, ipse qui intrat assumetur in holocaustum. » — (*Ibid.*) « Item alibi idem Doctor (Augustinus) exponens eumdem versiculum quem et beatus Gregorius (*Constituite diem solemnem in confrequentationibus usque ad cornu altaris, Ps. CXVII*, 27) : « Sic enim est, inquit, in domo illa sempiterna sacrificium laudis, et sacerdos sempiternus est, et altare sempiternum, pacata mens ipsa justorum. Non ergo sufficiat in terra dies ille solemnis quo Agnus occisus est, sed constituite illum in condensis sempiternum... »

2. Id., *ibid.*, : « Juxta sensum spiritualium Patrum, intelligamus sublime altare Dei, rationabile et intelligibile, esse in electa et rationali creatura, angelica videlicet et humana, quæ... verum et sublime altare Dei existit, ex quo accipit Deus sempiternum sacrificium laudis et hostiam jubilationis, ad cujus altaris unitatem adjungitur nunc per fidem, et in futuro per divinæ contemplationis speciem omnis multitudo hominum electorum. » — Id., *Opusculum adversus Amalarium*, II, c. xvi (*Ibid.*, 91) : « Tota ipsa redempta civitas, hoc est congregatio societasque sanctorum, universale sacrificium offertur Deo per Sacerdotem magnum : qui etiam seipsum obtulit in passione pro nobis, ut tanti capitis corpus essemus, secundum formam servi. Hanc enim obtulit, in hac oblatus est, quia secundum hanc mediator est. In hac sacerdos, in hac sacrificium est... Hoc est sacrificium christianorum : multi unum corpus sumus in Christo, demonstratur quod in eadem re quam offert ipsa offeratur. »

3. Isaac de Stella, *Epistola de officio missæ* (*P. L.*, **194**, 1890) : « Tres distinguuntur in sacro canone principales actiones, quibus quasi tria deserviunt altaria, quibus quasi trinus assistit sacrifex, cum quodammodo tribus sacrificiis. » — (*Ibid.*, 1892) : « Primum igitur sacrificium pœnitentiæ quam super cor contritum spiritus rectus offert, id est compunctio. Secundum justitiæ, quam super cor mundum offert Spiritus sanctus, id est devotio. Tertium vero intelligentiæ, quam super cor altum offert Spiritus principalis, id est contemplatio. »

vitutis, et qui consiste surtout dans l'immolation de la vie naturelle[1].

La seconde partie va du *Pridie quam pateretur* au *Jube haec perferri* : l'oblation paraît s'offrir sur l'autel d'or, ou autel des parfums, qui était dans le Saint. L'hostie matérielle de pain et de vin est changée au Corps et au Sang du Christ ; l'oblation humaine est transformée en un sacrifice tout divin ; et la nouveauté de l'Hostie et du Sacrifice entraîne celle du Prêtre, qui est le Christ lui-même[2].

La troisième partie comprend la fin du Canon : le sacrifice de l'homme, devenu le Sacrifice du Christ, paraît transporté finalement dans le Saint des Saints. Il s'absorbe dans la grande Oblation que le Christ offre éternellement, de Lui et de son Église, sur l'autel du ciel, pour la glorification parfaite de la Trinité[3].

1. ID., *op. cit.* (*Ibid.*, 1892) : « Omnis ergo actio sacramentorum cœlestium huic fini deservire dignoscitur, ut sine fine, uni Deo per Christum uniti, in Christo delectemur. Ideo unus panis, unum corpus, multi sumus ; sed non multa capita habemus, sed unum, et cujus caput Deus ; quatenus multi, per unum et in uno uniti, unus cum eo spiritus efficiamur. » « Cunctis igitur rite dispositis quæ ad primam actionem pertinent... accedit visibilis sacerdos... ad offerendas visibiles hostias et de terra terrenas ; et hoc super altare visibile et materiale, materiali oleo visibiliter consecratum. Et hæc omnia quasi adhuc foris aguntur, dum quæ fiunt et quomodo fiunt foris conspiciuntur... Quamobrem et servitutis oblatio dicuntur, sicut dicitur : *Hanc oblationem servitutis nostræ*, et oblationem servitutis panem et vinum recte nominat... Quoniam in victualibus, sine quibus vita animalis non transigitur, principalia sunt panis et vinum, apte per ea virtus vitæ animalis, dum offeruntur, offeruntur... Sic igitur in prima actione, dum in pane et vino totum victum offert, totum quod animaliter vivit, occidit ; vitam enim occidit, qui victum ei subtrahit. »

2. ID., *op. cit.* (*Ibid.*, 1894) : « *Quam oblationem... ut corpus et sanguis nobis fiat.* Ac si diceret : Domine, feci quod potui ; supple quod non potui. Et in fide nihil hæsitans, accedit ad actionem secundam, dicens : *Qui pridie quam pateretur, etc.*, et ad verba illa potentia et efficacia : *Hoc est corpus meum.* Fit igitur, super omnem rationem humanam, divina virtute, humana sollicituaine, de vetere cibo veteris hominis, novus cibus homini novo. » « Novus sacerdos... Novus Jesus, natus de Spiritu Spiritus, de donis ac datis divinis, de cœlo cœlestem hostiam carnis et sanguinis offert, dicens, non ut prius timide, neque hostiam servitutis, sed cum exultatione et lætitia : *Præclaræ majestati tuæ, Hostiam puram, Hostiam sanctam, etc.* »

3. ID., *ibid.* : « Altius adhuc aliquid expetit, cui, donec per corpus in cœlo Deo uniatur, et per humanitatem divinitati conjungatur, nihil sufficit, quippe qui scalam sibi erexit, ascendere utique satagit. Unde et per hanc oblationem accingit se ad orationem, dicens : *Supra quæ propitio vultu, etc.* ». « Hac igitur oratione fretus, cum fiducia accedit ad actionem tertiam. Sed quoniam ad illud summum sublime altare in conspectu divinæ Majestatis, ubi summus et perpetuus Sacerdos assistit vultui Patris, nondum ut vult, valet ascendere — nam et hoc, dum se visibilis sacerdos infra visibile altare inclinat et surgens osculatur, significat — rogat per manus Angeli, invisibilis videlicet sui ministri, eo sacrificium suum perferri, et corpori Christi in cœlo uniri, quatenus, sicut per ipsum, quod hoc inspicit panis et vini, de primo altari sumimus, et in veritate carnis et sanguinis de secundo ultra velum in cœlo, benedictione olim semini Abrahæ promissa et gratia Mariæ allata, virtuti sacramenti ipsius communicet, id est summo Capiti per spiritum uniatur. Caput enim Christi Deus. »

Isaac de l'Étoile résume ainsi sa pensée : « La première forme du sacrifice sépare du monde, la seconde unit au Christ, la troisième unit à Dieu. La première mortifie, la seconde vivifie, la troisième déifie. Dans la première est mise en œuvre la Passion, dans la seconde la Résurrection, dans la troisième la Glorification[1]. »

1. ID., *op. cit.* (*Ibid.*, 1895) : « Prima oblatio separat a mundo ; secunda conjungit Christo ; tertia unit Deo. Prima mortificat, secunda vivificat, tertia deificat. In prima actione passio, in secunda resurrectio, in tertia glorificatio. Unde et dicitur : *Memores beatæ Passionis, necnon Resurrectionis, etc.* »

CHAPITRE II

Pierre Lombard († 1164) et ses successeurs jusqu'à S. Thomas († 1274)

ARTICLE Ier. — Pierre Lombard

Le rôle des écrivains que nous venons de présenter semble avoir été de recueillir l'enseignement des Pères pour le transmettre aux théologiens. Cette sorte de tradition écrite trouve, au milieu du XIIe siècle, son expression dans un ouvrage qui éclipse et remplace bientôt tous les autres. Vers 1150, paraissent les *Quatuor libri Sententiarum* de **Pierre,** surnommé **Lombard,** à cause de son pays d'origine (Novare), maître de théologie à Paris et évêque de cette ville, où il mourut en 1164.

Les *Sentences,* extraites, pour le fond, des Pères et des Conciles, mais mises en œuvre d'après un plan logique, et encadrées par des développements que l'auteur emprunte à ses devanciers ou tire de sa propre spéculation, constituent une véritable Somme, où le dogme entier, depuis l'unité de Dieu jusqu'aux sacrements et aux fins dernières, se trouve exposé en un vaste corps de doctrine.

L'ouvrage de Pierre Lombard est loin d'offrir l'unité de composition, la vigueur de pensée, la précision de forme, qui signaleront les œuvres des grands Scholastiques. Nous avons affaire à une compilation, plutôt qu'à une œuvre personnelle fortement conçue. L'auteur a voulu enregistrer toutes les questions agitées dans les écoles, en résumant les réponses qu'il juge les plus autorisées ; mais souvent il se contente de juxtaposer ses matériaux ; les chapitres et les paragraphes se suivent sans lien rigoureux ; les hiatus sont fréquents, et tout autant les hors-d'œuvre, ou les théories à peine ébauchées, reliées artificiellement à l'exposé principal.

Malgré ces réels défauts, les Sentences du Lombard sont l'exposé théologique le plus achevé de cette époque. C'est une compilation, mais assez riche et qui ne manque pas d'habileté. L'ordre, nulle-

ment rigoureux, y est cependant convenable. Sans être parfaite, la forme a un caractère de sobriété et de concision qui tranche sur la plupart des écrits de ce temps.

Ces qualités sont apparues dès l'abord si exceptionnelles que Pierre Lombard va, pendant plusieurs siècles, être regardé comme « le Maître » par excellence, *Magister*. Jusqu'à la Renaissance ses Sentences serviront de guide doctrinal ; elles seront le thème habituel des discussions et le point d'appui normal de la spéculation théologique.

Dans l'étude que nous faisons de la pensée des théologiens sur le sacrifice de l'Eucharistie, l'enseignement de Pierre Lombard demande donc un examen attentif et approfondi. C'est cet enseignement qui en somme prévaudra jusqu'au Concile de Trente et dont l'influence se fera sentir même au delà.

Chez Pierre Lombard, comme chez tous les Sommistes, l'étude de l'Eucharistie a sa place naturelle dans l'étude générale des sacrements de la nouvelle Loi. Elle occupe, au livre IV des Sentences, les Distinctions VIII-XIII. Or ces six Distinctions ont, d'une façon générale, pour objet l'Eucharistie en tant que sacrement, et les questions examinées sont celles que nous avons trouvées chez la plupart des écrivains antérieurs : institution ; matière et forme ; double mode de manducation sacramentelle et spirituelle ; réalité de la présence eucharistique ; conversion du pain et du vin au Corps et au Sang du Christ ; rôle des accidents ; validité de la consécration faite par les hérétiques et les excommuniés.

La question du sacrifice est touchée comme en passant. Elle vient, à la Distinction XII. Là, elle est rattachée, par un lien tout factice, à la question très particulière de la persistance des accidents eucharistiques, après la conversion substantielle du pain et du vin, opérée par la Consécration.

Post hæc quæritur si quod gerit sacerdos proprie dicatur sacrificium vel immolatio, et si Christus quotidie immoletur, vel tantum semel immolatus sit.

Ad hoc breviter dici potest, illud quod offertur et consecratur a sacerdote vocari sacrificium et immolationem, quia memoria est et repræsentatio veri sacrificii et sanctæ immolationis factæ in ara crucis. Et semel Christus mortuus in cruce est, ibique immolatus est in seme-

Après cela on demande si ce que fait le prêtre est appelé proprement sacrifice ou immolation, et si le Christ est immolé chaque jour, ou s'il a été immolé seulement une fois.

A cela on peut répondre brièvement, que ce qui est offert et consacré par le prêtre est appelé sacrifice et immolation, parce que c'est la mémoire et la représentation du vrai sacrifice et de la sainte immolation accomplie sur l'autel de la croix. Une seule fois le Christ est mort en

tipso ; quotidie autem immolatur in sacramento, quia in sacramento recordatio fit illius quod factum est semel.

Unde Aug. *super psal.* XX : Certum habemus quia Christus resurgens ex mortuis jam non moritur, etc. ; tamen ne obliviscamur quod semel factum est, in memoria nostra omni anno fit, scilicet, quoties pascha celebratur. Numquid toties Christus occiditur ? sed tantum anniversaria recordatio repræsentat quod olim factum est, et sic nos facit moveri, tanquam videamus Christum in cruce.

Item *in lib. Sententiarum Prosperi*[1] : Semel immolatus est Christus in semetipso, et tamen quotidie immolatur in sacramento. Quod sic intelligendum, quia in manifestatione corporis et distinctione membrorum semel tantum in cruce pependit, offerens se Deo Patri hostiam redemptionis efficacem, eorum scilicet quos prædestinavit.

Item Ambrosius, *super Epist. ad Hebr.*[2] : In Christo semel oblata est hostia ad salutem potens : quid ergo nos ? Nonne per singulos dies offerimus ? Etsi quotidie offeramus, ad recordationem ejus mortis fit ; et una est hostia, non multæ. Quomodo una, et non multæ ? quia semel immolatus est Christus. Hoc autem sacrificium exemplum est illius ; idipsum et semper idipsum offertur, proinde hoc idem est sacrificium. Alioquin dicetur, quoniam in multis locis

croix et y a été immolé en lui-même, mais chaque jour il est immolé dans le sacrement, parce que dans le sacrement il est fait mémoire de ce qui a été accompli une fois.

De là ce que dit S. Augustin *sur le ps.* XX : Nous tenons pour certain que le Christ, ressuscité des morts, ne meurt plus, etc. ; cependant, pour que nous n'oubliions pas ce qui a été accompli une fois, le souvenir nous en est rappelé tous les ans, c'est-à-dire, toutes les fois que Pâques est célébré. Est-ce que le Christ est mis à mort autant de fois ? Non pas, mais c'est seulement un mémorial anniversaire qui nous représente ce qui eut lieu autrefois, et nous émeut, comme si nous voyions le Christ en croix.

De même dans le *Livre des Sentences de Prosper* : Le Christ n'a été immolé qu'une fois en lui-même ; et cependant il est immolé chaque jour dans le sacrement : ce qu'il faut entendre en ce sens que, dans la réalité visible de son corps et la réalité distincte de ses membres il n'a été suspendu qu'une fois à la croix, lorsqu'il s'est offert à Dieu son Père en hostie efficace de rédemption, pour les prédestinés.

De même S. Ambroise, *sur l'Ép. aux Hébr.* : Dans le Christ a été offerte une seule fois l'hostie capable de nous sauver. Et nous donc ? Est-ce que nous n'offrons pas chaque jour ? Oui, nous offrons chaque jour, mais c'est en souvenir de sa mort ; et il n'y a qu'une hostie, non plusieurs. Comment une, et non plusieurs ? Parce que le Christ n'a été immolé qu'une fois. Or ce sacrifice-ci est la copie de celui-là ; c'est toujours et toujours la même victime qui est

1. Cf. ci-dessus, p. 51.
2. Cf. ci-dessus, p. 42.

offertur : multi sunt Christi? Non, sed unus ubique est Christus, et hic plenus existens, et illic plenus : sicut quod ubique offertur unum est corpus, ita et unum sacrificium. Christus hostiam obtulit; ipsam offerimus et nunc ; sed quod nos agimus, recordatio est sacrificii. Nec causa suæ infirmitatis repetitur, quia perficit hominem, sed nostræ, quia quotidie peccamus.

offerte, et c'est pourquoi c'est le même sacrifice. Ou bien dira-t-on, que, parce qu'on offre en plusieurs lieux, il y a plusieurs Christs ? Non, mais il n'y a partout qu'un seul Christ, entier ici et là : et de même que partout est offert un seul corps, ainsi y a-t-il un seul sacrifice. Le Christ a offert une hostie : nous l'offrons encore maintenant ; mais, ce que nous faisons, est un mémorial de son sacrifice. Et qu'il soit ainsi réitéré, ce n'est pas dû à son insuffisance, car il parfait le salut de l'homme, mais à notre faiblesse, parce que nous péchons tous les jours.

Ex his colligitur esse sacrificium et dici quod agitur in altari ; et Christum semel oblatum, et quotidie offerri, sed aliter tunc, aliter nunc. Et etiam quæ sit virtus hujus sacramenti ostenditur : remissio scilicet peccatorum venialium, et perfectio virtutis[1].

D'où il suit que ce qui se fait à l'autel est un sacrifice et est appelé ainsi ; que le Christ, d'autre part, a été offert une fois, et est offert chaque jour, mais autrement alors et aujourd'hui. L'on voit également quelle est la vertu de ce sacrement : savoir la rémission des péchés véniels, et le perfectionnement de la vertu.

En concentrant l'attention sur le sacrement de l'Eucharistie, pour n'accorder qu'une place très secondaire au sacrifice, le Maître des Sentences se conforme à la tradition de ses devanciers et aux préoccupations de son temps[2]. La présence réelle seule a été discutée. Lui-même ne prend à partie que les hérétiques — sans doute partisans de Bérenger — qui ont osé réduire cette présence à un pur symbole[3]. Il est comme entendu qu'une fois la présence réelle établie, toute la question eucharistique est tranchée.

1. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiarum libri quatuor*, lib. IV, dist. XII, n° 7 (*P. L.*, **192**, 866).

2. Son commentaire des Epitres de S. Paul, publié dix ans plus tôt, en 1140, contient une première esquisse de ce traité de l'Eucharistie, inséré dans les Sentences. On n'y trouve rien qui ait rapport au sacrifice. Les questions, toutes relatives au sacrement, sont ainsi indiquées, *Collectanea in omnes D. Pauli epistolas*, *In Ep. I ad Cor.*, *XI*, 23-24 (*P. L.*, **191**, 1641) : « Et quia de corpore Domini plenior hic tractatus occurrit, breviter quæ de sacramento corporis et sanguinis scienda sunt videamus... Ubi diligenter animadvertendum est quare post typici agni sacramentum sui corporis et sanguinis sacramentum dedit apostolis, et quare sub alia specie ; et cum sub alia, quare potius sub ista ; et cum sub ista, quare sub duplici. Deinde quare aqua admisceatur, post quid a bonis et quid a malis sumatur ; deinde quæ ibi videntur esse vel fieri, utrum vere sint vel non. »

3. ID., *Sentent.*, lib. IV, dist. X, n° 1 (*P. L.*, **192**, 859) : « Sunt et alii, præcedentium

Pierre Lombard n'en pose pas moins le problème du sacrifice en termes exprès : « On demande si ce que fait le prêtre est appelé au sens propre *sacrifice* ou *immolation*, et si le Christ est immolé chaque jour, ou bien s'il n'a été immolé qu'une fois. » Mais, dans la façon même dont le problème est formulé, on remarque une équivoque. Il est question de *sacrifice* et d'*immolation*, sans que l'on sache si les deux termes sont tenus pour synonymes, ou si chacun donne lieu à une question différente.

Des réponses qui suivent il semble ressortir que la question posée est double, envisageant le terme d'Immolation à la fois au sens large et au sens strict. Elle reviendrait à examiner : 1° si ce que fait le prêtre mérite proprement le nom de sacrifice, ou encore d'immolation, au sens large d'offrande en sacrifice ; — 2° si l'immolation au sens strict a réellement lieu pour le Christ tous les jours, ou bien n'a eu lieu qu'une fois.

La solution donnée au problème se ressent de son caractère complexe et mal défini. « Ce qui est offert et consacré par le prêtre », dit Pierre Lombard, sans doute par allusion à l'Offertoire et à la Consécration, « est appelé sacrifice et oblation ». Qu'on remarque le changement des termes. On ne nous parle plus de : *sacrifice ou immolation* », mais de « *sacrifice et oblation* ». Cela paraît bien justifier notre interprétation antérieure : le terme d'*immolation* n'est assimilé à celui de *sacrifice* que dans le sens large d'oblation en sacrifice.

Mais, si l'équivoque paraît se dissiper sur ce point, elle surgit d'autre part. Pierre Lombard ne dit plus : « est appelé au sens propre », *proprie*, mais simplement : « est appelé », *vocatur*. La réponse ne cadre pas exactement avec la question. Car il s'agissait de savoir si l'Eucharistie mérite le nom de sacrifice, non seulement dans un sens large et métaphorique, mais au sens propre et rigoureux.

La raison apportée par le Maître à l'appui de sa réponse ne fait qu'en souligner l'imprécision. L'acte du prêtre est appelé sacrifice, « parce que, dit-il, c'est un mémorial et une représentation du véritable sacrifice et de l'immolation sainte, réalisée sur l'autel de la croix ». Les choses sont présentées comme s'il n'y avait qu'un seul véritable sacrifice : l'immolation réelle du Calvaire, dont la Messe serait seulement un souvenir ou une image. Mais, si la Messe n'est qu'un souvenir et une image du véritable sacrifice, constitué

insaniam transcendentes, qui Dei virtutem juxta modum naturalium rerum metientes, audacius ac periculosius veritati contradicunt, asserentes in altari non esse corpus Christi vel sanguinem, nec substantiam panis vel vini in substantiam carnis et sanguinis converti, sed ita Christum dixisse : *Hoc est corpus meum*, sicut Apostolus dixit : *Petra autem erat Christus*. Dicunt enim ibi esse corpus Christi tantum in sacramento, id est in signo, et tantum in signo manducari a nobis. »

par la mort sanglante sur la Croix, elle n'est donc qu'une *image de sacrifice*, non un sacrifice véritable et réel ?

Telle n'est cependant pas la pensée de Pierre Lombard. Tout le contexte montre qu'avec la tradition entière il voit dans la Messe un sacrifice véritable et proprement dit. Si elle est « mémorial et figure », c'est par rapport à « la sainte *immolation* accomplie sur la croix ». Elle ne l'est, par rapport au « vrai *sacrifice* », qu'autant qu'il s'agit du sacrifice rédempteur, réalisé une fois par l'immolation sanglante, non de ce qu'il faudrait regarder comme l'unique forme du sacrifice réel du Christ, ou l'essence du sacrifice en général.

« Et en effet, explique Pierre Lombard, le Christ est mort une fois sur la croix, et là il a été immolé en personne, mais chaque jour il est immolé en sacrement, parce que sous le sacrement il est fait mémoire de ce qui a eu lieu une seule fois. » Le mémorial et la figure, dont il était question, se rapportent donc bien expressément à la seule immolation sanglante de la Croix.

Tel a été, nous le savons, le langage commun des Pères. Et Pierre Lombard en cite justement divers textes dont sa proposition doctrinale n'est qu'un résumé. Il les puise dans le *Décret* de Gratien. Ce sont d'abord deux témoignages de S. Augustin, tirés, l'un de son Commentaire du Psaume XX, et relatif à la Pâque, mémorial annuel de la mort du Christ autrefois accomplie ; l'autre, censé extrait du Livre des Sentences de Prosper, en réalité du passage de la Lettre d'Augustin à Boniface commenté par Lanfranc, texte présentant l'Eucharistie, comme la figuration quotidienne *in sacramento* de l'immolation historique du Christ *in semetipso*[1]. Vient ensuite, sous le nom de S. Ambroise, le texte de S. Jean Chrysostome sur l'Épitre aux Hébreux, où se trouve souligné le caractère de commémoraison propre à l'oblation eucharistique. D'où la double formule du Maître, nous montrant dans l'Eucharistie, à la fois, « le mémorial et la figure », *memoria et repraesentatio*, de ce qui s'est passé au Calvaire.

Ailleurs Pierre Lombard cite d'autres textes patristiques, faisant valoir l'idée de signification symbolique ou mystérieuse, et ayant exactement la même portée. Tels, celui d'Eusèbe d'Emèse (en réalité de Fauste de Riez), sur l'Eucharistie destinée à célébrer d'une façon permanente, sous forme de mystère, *per mysterium*, ce que le Christ a offert une fois pour le rachat effectif[2] ; celui de S. Augustin *ad Januarium* (en réalité de Paschase Radbert), sur l'oblation quotidienne de l'autel, où le Christ est immolé mystiquement, *mystice*[3] ; celui du même S. Augustin, au livre des Sen-

1. Cf. ci-dessus, p. 51.

2. PETRUS LOMBARDUS, *Sentent.*, lib. IV, dist. VIII, n° 2 (*P. L.*, **192**, 856). — Cf. ci-dessus, p. 45.

3. ID., *Ibid.*, dist. XII, n° 8 (*Ibid.*, 867). — Cf. ci-dessus, p. 47-50.

tences de Prosper (en réalité de Lanfranc), sur l'immolation eucharistique, ainsi appelée du fait que la passion du Christ y est signifiée par un rite mystérieux, *significante mysterio*[1].

Cependant le passage si remarquable de S. Jean Chrysostome, reproduit par le Maître des Sentences, dans son étude directe du sacrifice eucharistique, ne contient pas seulement l'idée d'un « rappel » de la mort soufferte sur la croix, *recordatio* : il y est aussi question d'une « offrande » de la victime autrefois immolée, *offerimus*, *offertur*. L'immolation, semble-t-on nous dire, est passée ; mais la victime est présente, et son oblation actuelle. Or cette double réalité de la présence de la victime et de son actuelle oblation paraît bien être ce qui constitue *hic et nunc* un vrai et réel sacrifice, malgré qu'on ait une simple image commémorative de l'immolation.

Pierre Lombard a si bien compris ainsi les choses qu'aussitôt après la citation de ses autorités, et, semble-t-il, en visant plus directement le commentaire de l'Épitre aux Hébreux cité en dernier lieu, il tire cette conclusion finale, beaucoup plus juste et plus complète que toutes ses demi-explications antérieures : « De là il ressort que ce qui se passe à l'autel est un sacrifice et est appelé » — entendez : est appelé *proprement* — « ainsi ».

Le Maître continue : « Le Christ a été offert une fois, et il est offert chaque jour, mais d'une manière différente autrefois et aujourd'hui.» C'est la formule même qu'adoptera le Concile de Trente, et elle est remarquable. La différence entre le sacrifice de l'autel et celui de la Croix réside dans la manière dont le Christ est offert : de façon sanglante, par une immolation réelle, sur la Croix ; de façon non sanglante, sous une simple figure de l'immolation passée, à l'Autel. Mais, si le mode de l'oblation est différent, l'oblation elle-même est en substance identique de part et d'autre, car de part et d'autre le Christ, présent en personne, s'offre personnellement et actuellement.

En suivant jusqu'au bout la pensée de Pierre Lombard, nous sommes donc amenés à distinguer, comme nous ont conduits à le faire ses devanciers, et d'abord les Pères qu'ils interprètent, entre *sacrifice* et *immolation*. Sacrifice et immolation ne sont pas des termes rigoureusement corrélatifs, ni des réalités nécessairement connexes. En particulier, l'absence de réelle immolation n'empêche pas que nous ayons sur l'autel un réel sacrifice. Le sacrifice eucharistique peut être dit relatif au sacrifice de la croix, en ce sens qu'il représente et commémore ce qui a donné à celui-ci son caractère unique : l'immolation rédemptrice. Il n'en est pas moins en soi un

1. Id., *Ibid.*, dist. X, n° 2 (*Ibid.*, 861). — Cf. ci-dessus, p. 53-54.

sacrifice véritable et proprement dit, à raison de l'oblation actuelle du Christ, présent et s'offrant aussi réellement que sur la croix.

Au fait, le Maître, qui voit si sûrement dans l'Eucharistie un vrai sacrifice, n'a pas idée d'y chercher rien qui tienne de près ou de loin à une réalité d'immolation. S'agit-il de l'Hostie rompue ou distribuée aux fidèles, il a soin de déclarer qu'il n'y a de modification subie que par les espèces sensibles : le Corps du Christ est immortel et impassible[1]. Toute sa manière de parler de la consécration montre qu'il ne soupçonne pas davantage qu'on puisse voir un abaissement ou une diminution quelconque dans la conversion du pain et du vin au Corps et au Sang du Seigneur.

Non seulement Pierre Lombard ne place pas la vérité du sacrifice eucharistique dans une immolation actuelle, mais il ne la fait pas dépendre davantage d'une représentation sensible de l'immolation passée.

Cette représentation sensible, il semble la voir dans le rite du partage fait en vue de la communion et dans la communion elle-même : c'est sans doute avec intention qu'il cite un passage de S. Ambroise où la communion à la chair et au sang du Christ apparaît destinée à commémorer la mort du Seigneur[2]. Il la voit en tout cas très nettement dans le rite de la fraction de l'hostie en trois parts, qui a lieu avant l'*Agnus Dei* : « cette fraction, dit-il, est une représentation de la passion du Christ et de sa mort[3] ». Mais on ne voit pas qu'il songe à la chercher dans quelque autre rite antérieur, par exemple dans la Consécration.

Il connaît bien cependant la définition de S. Isidore, d'après laquelle « le sacrifice est une chose faite sacrée, en tant que par une prière mystique elle est *consacrée* pour nous en mémoire de la passion du Seigneur[4] ». Cette définition l'invitait à chercher dans

1. PETRUS LOMBARDUS, *Sentent.*, lib. IV, dist. XII, n° 5 (*Ibid.*, 865) : « Forma panis ibi frangitur et in partes dividitur, Christus vero integer manet et totus est in singulis. Unde Aug. in sermone de verbis Evangelii : quando Christus manducatur, vita manducatur... Nec occiditur Christus ut manducetur, sed mortuos vivificat ; quando manducatur, reficit, non deficit ; vivit manducatus, quia surrexit occisus ; nec, quando manducamus, partes de illo facimus, et quidem in sacramento sic fit. »

2. PETRUS LOMBARDUS, *Sentent.*, lib. IV, dist. XII, n° 6 (*Ibid.*, 866) : « Et sicut partes illæ mysticam tenent significationem, ita etiam et fractio, passionis Christi et mortis est repræsentatio. Unde ipse ait, Luc, 22 : *Hoc facite in meam commemorationem* ; id est, in memoriam passionis et mortis meæ. Nam, ut ait Ambros. (De consecr., dist. II, c. *Non iste*), quia in morte Christi liberati sumus, hujus in edendo et bibendo carnem et sanguinem, memores esse debemus. » — Ailleurs, Dist. XI, n° 3 (*Ibid.*, 862), le Maître cite de S. Augustin un témoignage de portée analogue, *De Trinit.*, lib. III, c. IV, (Cf. ci-dessus, p. 67.)

3. ID., *ibid.* — Cf. YVES DE CHARTRES, ci-dessus, p. 117-118.

4. S. ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiæ*, lib. VI, c. XIX (ci-dessus, p. 69). — Cité par Pierre Lombard, *Sentent.*, l. IV, dist. XIII, n° 1 (*Ibid.*, 867).

la Consécration la raison foncière du sacrifice de la messe, en tout cas le rapport essentiel de ce sacrifice à la passion. Pierre Lombard ne paraît en tenir aucun compte. Il ne l'utilise en aucune façon lorsqu'il s'attache à préciser en quoi l'Eucharistie est un sacrifice. Il ne s'en inspire pas davantage quand il veut déterminer le rapport de la Messe à la mort du Christ qu'elle commémore.

Le Maître des Sentences, qu'on le remarque bien, n'est pas sans accorder attention au fait si saillant de la présence du Corps et du Sang sous les espèces du pain et du vin. Il nous semblerait naturel qu'il ait vu dans l'acte de la double consécration distincte le symbole expressif de cette séparation du Corps et du Sang qui eut réellement lieu sur le Calvaire. En réalité, les préoccupations du Maître vont ailleurs. La séparation des espèces l'intéresse au point de vue de la Communion, nullement à celui de la Consécration. « Pourquoi, demande-t-il, la Communion sous les deux espèces, alors que le Christ est tout entier sous chacune ? » A la question ainsi posée il répond d'une manière qui souligne combien son esprit est loin de l'ordre d'idées auquel nous aurions songé. La raison de la double communion n'est pas, pour lui, dans le fait que le Corps et le Sang du Christ ont été séparés par l'immolation sur la Croix et qu'il s'agit de rappeler sensiblement cette immolation sur l'autel. Le Maître se contente d'alléguer, à la suite des anciens[1], que le pain représente le corps et le vin représente l'âme ; dès lors la double communion signifie que le Christ a pris un corps et une âme semblables aux nôtres, que par son Corps il a racheté notre corps, et par son âme il sanctifie notre âme[2].

Tout le rapport entre la célébration de l'Eucharistie et l'immolation du Calvaire se trouverait donc dans la fraction de l'hostie et la Communion. Or il paraît indubitable que le Maître des Sentences n'a pas reculé jusqu'à ce moment la réalisation du sacrifice eucharistique. La façon dont il met en relief l'acte de la consécration assure, au contraire, qu'il accorde à cet acte un rôle décisif, non seulement dans la production du sacrement, mais dans la constitution du sacrifice.

Que faut-il en conclure, sinon que, pour lui, *célébration du sacrifice* et *représentation sensible de l'immolation* du Calvaire, sont choses

1. Ci-dessus, p. 127 et suiv.

2. PETRUS LOMBARDUS, *ibid.*, dist. XI, n° 6 (*Ibid.*, 863) : « Sed quare sub duplici specie sumitur, cum sub alterutra totus sit Christus ? Ut ostenderetur totam humanam naturam assumpsisse, ut totam redimeret. Panis enim ad carnem refertur, vinum ad animam, quia vinum operatur sanguinem, in quo sedes animæ a physicis esse dicitur. Ideo ergo in duabus speciebus celebratur » — ce changement d'expression n'empêche pas que toute la pensée de l'auteur continue de se porter directement sur la communion — « ut animæ et carnis susceptio in Christo et utriusque liberatio in nobis significetur. »

différentes, non nécessairement associées, ou plutôt assez nettement dissociées en fait. Cela se comprend bien si, comme le mouvement de son argumentation nous a conduits à le supposer, l'essence du sacrifice eucharistique est constituée par autre chose qu'une immolation, réelle ou figurative, savoir par l'oblation réelle du Christ réellement présent sous le sacrement.

Telle est, semble-t-il, la meilleure façon d'entendre la pensée du Maître, à travers ses développements fragmentés, un peu disparates, souvent imprécis. Et ce qui confirme notre interprétation, c'est qu'elle est, en somme, très exactement en accord avec tout ce que nous avons pu voir de la pensée des théologiens antérieurs et des Pères qui leur ont servi de guides.

L'idée du sacrifice eucharistique, ainsi extraite des Sentences de Pierre Lombard, laisse encore place à une question importante. Cette oblation du Christ présent, dans laquelle consisterait le sacrifice de la Messe, est-elle tellement indépendante des signes représentatifs de l'immolation, qu'elle constituerait à elle seule le sacrifice, ou bien ne constitue-t-elle le sacrifice que moyennant une annexion nécessaire de ces signes représentatifs ? En d'autres termes : l'oblation constitutive du sacrifice eucharistique est-elle simplement celle du Christ présent sous les espèces, ou bien est-ce celle du Christ présent sacramentellement sous les signes commémoratifs de son immolation passée ?

S'il est vrai que le sacrifice de la Messe commence dès la Consécration ; si d'autre part, la commémoration sensible de la passion n'a lieu qu'à la fraction de l'hostie et à la communion : ce serait assez, semble-t-il, pour la réalité du sacrifice, que le Christ s'offre présent sous les espèces sacramentelles. Mais alors on pourrait se demander s'il ne suffirait pas qu'il soit rendu présent sous une seule ; et n'arriverait-on pas à conclure que le sacrifice, étant inséparable de la présence réelle, se prolonge autant qu'elle dans le tabernacle ? Une telle supposition est inadmissible ; et l'ensemble de la doctrine de Pierre Lombard l'exclut certainement.

Reste une autre hypothèse. Le sacrifice eucharistique commencerait à la Consécration, pour cette raison que le Christ s'offrirait alors, non seulement présent sous les espèces, mais orienté vers cette suite de la messe où apparaissent les signes commémoratifs de sa passion, et marqué en quelque sorte d'avance par ces signes. Ce rapport implicite de la présence réelle avec l'immolation passée inaugurerait le sacrifice dès la Consécration. Le sacrifice se poursuivrait jusqu'à la fraction de l'hostie, qui commémore expressément l'immolation. Il se terminerait à la Communion, qui achève de rappeler la passion du Christ, et met fin normalement à la présence,

donc à l'oblation du Sauveur. On serait sans doute dans l'esprit du Maître en envisageant ainsi les choses. Lui-même ne s'en est pas expliqué nettement.

Pierre Lombard a été plus explicite sur les points secondaires du Prêtre et de la Victime propres au sacrifice de l'autel.

Le Prêtre de notre sacrifice c'est, en premier lieu, le Christ, qui s'offre sur l'autel, comme il s'est offert à la dernière Cène et sur la Croix. Pierre Lombard ne l'affirme nulle part expressément ; mais cela résulte de l'ensemble de sa doctrine. Il met, au contraire, en évidence, que le Christ sur l'autel eucharistique « est offert », qu'il « est offert, comme il est consacré, par le prêtre[1] ». Le texte de S. Jean Chrysostome, si formel à ce point de vue, est reproduit par lui soigneusement[2]. Il souligne encore la chose, en observant, à la suite de la *Summa sententiarum*[3], que le Prêtre offre ainsi le Sacrifice, non comme personne privée, *offero*, mais au nom de l'Église, *offerimus*, et en en tirant, lui aussi, cette conclusion erronée, qu'un prêtre excommunié, ou hérétique notoire, agissant par conséquent hors de l'unité de l'Église, ne consacrerait pas validement[4].

Pierre Lombard fait valoir cette autre vérité que les Pères n'ont pas moins mise en lumière : l'Église, qui offre le Christ, s'offre elle-même conjointement avec Lui, victime d'un seul et même sacrifice plénier, qui est à la fois celui du Christ et de son Corps mystique. A la suite de S. Augustin, il montre comment le pain formé d'un grand nombre de grains, le vin exprimé de nombreuses graines de raisin, représentent la multitude des fidèles réduits à l'unité dans l'Église[5] ; et, à la suite de S. Cyprien, comment la goutte d'eau mêlée au vin du calice signifie le peuple chrétien fait un avec le Christ jusqu'à être partie intégrante de son oblation[6].

---

1. Id., *ibid.*, dist. XII, n° 7 (ci-dessus, p. 150).
2. Id., *ibid.* (ci-dessus, p. 149).
3. Ci-dessus, p. 141.
4. Id., *ibid.*, dist. XIII, n° 1 (*Ibid.*, 868).
5. Id., *ibid.*, dist. VIII, n° 4 (*Ibid.*, 857).
6. Id., *ibid.*, dist. XI, n° 7 (*Ibid.*, 864).

ARTICLE II. — LES SUCCESSEURS IMMÉDIATS DE PIERRE LOMBARD

I. — *Bandinus, Pierre de Poitiers, Beaudoin de Cantorbéry*

La théologie traditionnelle trouve donc en Pierre Lombard un abréviateur consciencieux qui fait aussitôt école. Un de ses disciples immédiats, maître **Bandinus,** publie, peu après lui, un résumé des quatre livres des *Sentences*, auquel il a su donner sa marque personnelle par une forme nette, sobre et élégante[1]. Vers la même époque (avant 1175), un autre disciple intime du Maître, **Pierre de Poitiers** († 1205), d'abord chancelier de l'Université de Paris, publie un ouvrage analogue, mais divisé en 5 livres, également remarquable par la concision et la fermeté de l'expression[2].

L'un et l'autre regardent comme chose incontestable que la célébration de l'Eucharistie est un sacrifice. La question qu'ils se posent n'est pas : « En quoi consiste proprement ce sacrifice ? » mais bien : « Pourquoi ce sacrifice est-il appelé *immolation du Christ ?* et s'agit-il d'une véritable immolation ? » C'est la même préoccupation que nous avons trouvée chez les écrivains antérieurs, et chez Pierre Lombard lui-même. Il est entendu que la messe est un sacrifice ; ce sacrifice, on le sait, est en rapport étroit avec le grand sacrifice de la Croix, que l'on place communément dans l'immolation du Sauveur : il s'agit seulement de déterminer ce rapport.

La réponse ne diffère pas de celle qu'à donnée Pierre Lombard, à la suite des premiers théologiens et des Pères. « Le Christ est immolé chaque jour, dit Bandinus, non dans son être propre, car il est mort une fois et ne meurt plus, mais d'une façon représentative sous le sacrement, *sacramentali repraesentatione*[3] ». « Le Christ est immolé *in sacramento*, reprend Pierre de Poitiers, et cette immolation est appelée ainsi, uniquement parce qu'elle représente, *repraesentat*, la vraie immolation qui s'est faite les bras étendus sur la croix. » Et il ajoute : « De même qu'une peinture représente ce dont elle est l'image, et de même que l'image reçoit le nom de la chose qu'elle signifie..., ainsi l'immolation eucharistique porte le nom de l'immolation vraie, qui n'a eu lieu qu'une fois[4]. » Aussi,

1. MAGISTER BANDINUS, *Sententiarum libri quatuor* (*P. L.*, **192**, 971-1112).

2. PETRUS PICTAVIENSIS, *Sententiarum libri quinque* (*P. L.*, **211**, 789-1280).

3. BANDINUS, *Sentent.*, lib. IV, dist. XII (*P. L.*, **192**, 1097) : « Dicitur autem hoc sacrificium *immolatio Christi*. Immolatur enim Christus quotidie, non essentia sui, quia semel mortuus est, et jam non moritur, sed sacramentali repræsentatione ».

4. PETRUS PICTAVIENSIS, *Sentent.*, lib. V, c. XIII (*P. L.*, **211**, 1256) : « Item quæritur

voulant expliquer pourquoi l'Église a institué qu'il n'y aurait pas de messe célébrée le Vendredi-Saint, Pierre de Poitiers en apporte-t-il cette raison, entre autres, que ce jour est celui de l'immolation véritable, dont nous avons, le reste de l'année, un signe sacramentel ou une représentation mystique, *mystica sacramenta*[1].

Les deux disciples de Pierre Lombard s'en tiennent à cet enseignement élémentaire, comme s'ils jugeaient que la doctrine du Maître sur le sacrifice de l'Eucharistie trouve là son expression principale, sinon totale. C'est une impression que nous retrouverons en fait chez la plupart des commentateurs des Sentences.

De cette question fondamentale de l'immolation propre au Sacrifice eucharistique, Bandinus et Pierre de Poitiers passent aux questions secondaires du Prêtre et de l'Hostie de ce sacrifice. Tous deux soulignent l'idée, exprimée par la *Summa sententiarum* et reprise par le Maître des Sentences, que le prêtre offre au nom de l'Église, et par conséquent doit, sous peine d'invalidité de la consécration, être en communion avec l'Église[2]. Au sujet de l'unité de l'Église avec le Christ dans l'oblation de l'autel, Bandinus fait valoir le rite de l'eau mêlée au vin du calice[3]. Pierre de Poitiers y ajoute le symbolisme bien connu des grains de froment qui ont formé le pain, des graines de raisin qui ont formé le vin, enfin la signification profonde de la prière liturgique *Jube haec perferri*[4].

De maître Bandinus et de Pierre de Poitiers il nous faut rapprocher un de leurs contemporains, auteur, non plus d'un livre de Sentences, mais d'une *Lettre* ou *Traité sur le Sacrement de l'autel*[5].

an sit vera immolatio quæ quotidie fit in altari a sacerdote, et an quotidie immoletur Christus, quotidie occidatur, et ita non sufficiat una mors Christi. Ad quod dicendum quod immolatur Christus in sacramento, et illa immolatio non ob aliud dicitur immolatio, nisi quia repræsentat veram immolationem quæ semel facta est expansis manibus in cruce. Sicut pictura repræsentat id cujus est imago, et sicut imago nomine rei quam significat dicitur, ut imago Achillis dicitur Achilles : ita immolatio illa nomine veræ immolationis quæ semel facta est nuncupatur. »

1. Id., *ibid.*, c. XII (*Ibid.*, 1249) : « Ecclesia instituit ea die missam non celebrari, tribus se ingerentibus causis ; vel quia in veritate immolatur, cujus hæc cæteris diebus mystica sunt sacramenta... »

2. Bandinus, *op. cit.*, lib. IV, dist. XIII (*Ibid.*, 1097). — Petrus Pictaviensis, *op. cit.*, lib. V, c. XIII (*Ibid.*, 1256). — Cf. ci-dessus, p. 141 et 157.

3. Bandinus, *op. cit.*, lib. IV, dist. XI (*Ibid.*, 1096).

4. Petrus Pictaviensis, *op. cit.*, lib. V, c. X, XII (*Ibid.*, 1241, 1248) ; c. XII (*Ibid.*, 1252) : « Vel ita : Jube, Domine, corpus tuum deferri in sublime altare tuum, associandum corpori Christi, id est, ut unitas Ecclesiæ, quæ signatur et efficitur corpore Christi quod est hic, associetur corpori Christi, id est Ecclesia militans Ecclesiæ triumphanti : et est quædam figura per quam quod est figurati attribuitur figuranti. »

5. Balduinus Cantuariensis, *Liber de sacramento altaris, seu Epistola ad Bartholomæum Oxoniensem episcopum* (*P. L.*, **204**, 403-774).

Alain de Lille, surnommé le « Docteur universel » († 1202) a des pages importantes

C'est **Beaudoin,** moine de l'ordre de Cîteaux, archidiacre d'Oxford, puis archevêque de Cantorbéry († 1190).

Beaudoin de Cantorbéry, venant à parler des sacrifices de l'ancienne Loi, en donne une interprétation que nous retrouverons plus tard chez un bon nombre de théologiens, et que plusieurs prétendront appliquer au sacrifice en général, au sacrifice de l'Eucharistie en particulier. Les sacrifices anciens, d'après Beaudoin, « signifiaient principalement trois choses : la faute de l'homme, le châtiment de la faute, la grâce du pardon ». L'homme sacrifiait, en son lieu et place, des victimes animales ; par quoi il confessait son péché, se proclamait digne de mort, et offrait du même coup le prix de son rachat[1].

A prendre cet exposé à la rigueur, il semblerait que le sacrifice normal soit celui de l'homme lui-même, réalisé par sa mise à mort ; on en aurait la figure dans l'immolation sanglante des victimes animales : d'où il suivrait que le sacrifice est en soi une expiation, et qu'il consiste essentiellement dans un acte de destruction réelle. L'auteur cependant ne pousse pas si loin le raisonnement. Il se borne à exposer ce qui lui apparaît la signification principale des sacrifices mosaïques : il n'en tire pas de conclusion au sujet de l'essence du sacrifice en général, ni du sacrifice du Christ en particulier.

On le voit, au contraire, à propos du sacrifice du Christ au Calvaire, s'attacher moins à l'idée de l'expiation offerte à la justice de Dieu qu'à celle de la charité du Christ, véritable principe de son oblation. Le sacrifice du Christ, dit-il, est « une œuvre d'amour, produite par son amour ». Nous retrouverons cette formule presque telle quelle sous la plume de S. Thomas. Arrive-t-il à l'Eucharistie, au lieu de chercher dans notre sacrifice une destruction quelconque en rapport avec l'idée d'expiation marquée dans les sacrifices anciens, il se borne à déclarer avec insistance, en s'appuyant sur l'autorité de S. Augustin (en réalité de S. Augustin commenté par Lanfranc), que dans l'Eucharistie il n'y a qu'une immolation « significative et représentative », *significationis et repraesentationis*[2].

sur le sacrement de l'Eucharistie, ALANUS DE INSULIS, *De fide catholica contra hæreticos* lib. I, c. LVII-LXII (*P. L.*, **210**, 359-365) ; rien sur le sacrifice.

1. BALDUINUS CANTUARIENSIS, *ibid.* (*Ibid.*, 647) : « Mystica legis significatio in carnalibus sacrificiis tria principaliter figurabat : hominis culpam, et pro culpa pœnam, et liberationis gratiam... Nam, cum per inobedientiæ culpam esset reus mortis, et per Dei sententiam morti addictus, et ideo debitor mortis, per legem tamen non est admonitus seipsum occidere, non pensionem propriæ mortis quamvis debitam exsolvere, sed jussus est homo quasi pretium redemptionis suæ offerre... In pecudibus ergo insipientibus hominis vice oblatis, et quasi morte vicaria pro homine mactatis, demonstratus est homo sibi, qualis esset per culpam, et quia morte dignus propter culpam. »

2. ID., *ibid.* (*Ibid.*, 772) : « Quæritur etiam utrum debeat concedi quod Christus

Beaudoin de Cantorbéry se tient donc, en définitive, sur la position très simple de Pierre Lombard et de ses disciples. Ajoutons qu'à leur exemple, il relève le symbolisme de l'eau mêlé au vin, significatif de l'union de l'Église à l'oblation du Sauveur[1].

II. — *Jean Beleth, Robert Paululus, Pierre le Peintre, Sicard de Crémone, Innocent III*

Dans cette même seconde moitié du XII^e siècle, où Bandinus et Pierre de Poitiers commencent à diffuser l'enseignement de Pierre Lombard, un groupe, non moins important, d'écrivains traite de l'Eucharistie et de la Messe en des ouvrages qui ressortissent plus directement à la liturgie. Ce sont : **Jean Beleth** (vers 1160), dans son *Explication des offices divins* ; **Robert Paululus** († 1178), dans son traité *Des cérémonies, des sacrements, des offices et des observances ecclésiastiques* ; **Pierre le Peintre,** chanoine de S. Omer (vers 1170), dans son traité en vers sur *les très saints mystères du vénérable sacrement de l'Eucharistie* ; **Sicard,** évêque de Crémone († 1215), dans son *Mitrale,* ou *Somme des offices ecclésiastiques* ; enfin, Jean Lothaire de Segni, devenu pape sous le nom d'**Innocent III** († 1216), dans son ouvrage en six livres *sur les Mystères de la loi évangélique et du sacrement de l'Eucharistie*[2].

Lorsque ces divers liturgistes sont amenés par leurs études à se poser la question du sacrifice eucharistique, ils songent comme les théologiens précédents, à le mettre en rapport avec l'idée d'immolation, mais c'est pour se prononcer dans le même sens.

Pierre le Peintre parle d'un renouvellement de la mort de la croix sous une forme purement « commémorative[3] ». Jean Beleth

quotidie immoletur. De quo Augustinus (cf. ci-dessus, p. 51 et 54) : « Semel immolatus est in seipso Christus, et tamen quotidie immolatur in sacramento, vocaturque ipsa carnis immolatio... significanti mysterio. » Immolatio hæc non est occisionis, sed significationis et repræsentationis. »

1. ID., *ibid.*

2. Il faudrait y ajouter l'auteur du *Libellus de canone mystici libaminis ejusque ordinibus*, identifié naguère avec JEAN DE CORNOUAILLES (J. CORNUBIUS), aujourd'hui plutôt avec RICHARD DE WEDINGHAUSER, de l'ordre des Prémontrés (*P. L.*, **177**, 455-470). Mais l'ouvrage ne contient aucun renseignement qui soit à relever sur notre sujet.

3. PETRUS BLESENSIS (plutôt PETRUS PICTOR), *Tractatus de sacrosanctis venerabilis sacramenti Eucharistiæ mysteriis*, c. XXV (*P. L.*, **207**, 1154) :

« Qui semel occisus licet ultra non moriatur,
Mors tamen ad vitam nobis ejus renovatur.
Christum quotidie devotio presbyterorum
Mactat in altari, mactator et ipse sacrorum.
Panis, fomentum vitæ, vinumque sacratur,
In cruce suspensus Salvator commemoratur. »

Ce poème a été souvent (cf. MIGNE, *P. L.*, *loc. cit.*), mis au compte de PIERRE DE

insiste sur l'idée que l'immolation eucharistique n'est que « sacramentelle ». Si l'Eucharistie n'est pas célébrée le Vendredi-Saint, il en donne la même raison que Pierre de Poitiers : c'est « parce que le Christ a été immolé réellement pour nous ce jour-là, et que devant la vérité doit disparaître la figure[1]. » Sicard de Crémone s'exprime exactement dans les mêmes termes[2].

Innocent III caractérise le rapport de la célébration de l'Eucharistie au Sacrifice sanglant du Calvaire, par les formules de « mystère », de « figure », de « signe », qui toutes reviennent à l'idée d'une immolation simplement représentative[3]. Il s'occupe de préciser en quoi consiste cette représentation de l'immolation sanglante. Or, il ne fait que reproduire sur ce point les considérations mystiques d'Amalaire : la passion serait rappelée par les signes de croix et autres cérémonies, à partir de la prière *Unde et memores* jusqu'au *Pater* ; la fraction de l'hostie se rapporterait au Christ ressuscité ; si la matière du sacrifice est double, ce serait uniquement pour marquer que l'Eucharistie nous offre une alimentation complète[4]. Nous sommes en plein symbolisme. Nulle part ne perce la préoccupation de trouver à l'immolation eucharistique une apparence de réalité.

Deux de ces écrivains se posent la question : En quoi consiste donc proprement le Sacrifice ? Le premier, Jean Beleth se borne à reproduire quelque chose de la définition de S. Isidore : « ce par quoi une chose sacrée est faite », *quasi quo sacrum efficitur*[5]. Prise telle quelle, cette définition, appliquée à l'Eucharistie, tendrait à

Blois († vers 1200). On l'a également inséré parmi les œuvres poétiques d'Hildebert du Mans († 1133) (*P. L.*, **171**, 1195 et suiv.). Il est attribué plus communément aujourd'hui au chanoine de S. Omer, Pierre le Peintre. Cf. Hurter, *Nomenclator literarius*, 3e édit., t. II, p. 170.

1. J. Beleth, *Rationale divinorum officiorum*, c. xlii (*P. L.*, **202**, 51) : « (Hostia) dicta est etiam... immolatio, quod isthic Christus sacramentaliter immoletur, quod in veritate semel pro peccatis nostris in cruce est immolatus. » — C. xcvii (*Ibid.*, 99) : « Corpus Christi non conficitur hoc die (Parasceves) quatuor de causis : prima est quia Christus hoc die pro nobis revera immolatus est, et, veritate veniente, debet cessare figura ac ei dare locum. »

2. Sicardus Cremonensis, *Mitrale, seu De officiis ecclesiasticis summa*, lib. VI, c. xiii (*P. L.*, **213**, 320).

3. Innocentius III, *Mysteriorum evangelicæ legis et sacramenti Eucharistiæ libri sex*, lib. IV, c. xxvi (*P. L.*, **217**, 874) : « Hac ergo constitutione formati, celebramus jugiter per mysterium quod semel offerebatur in pretium (cf. ci-dessus, p. 45). Nam ubi veritas venit, figura cessavit, et signum est sublatum de medio, cum jam non erat res aliqua quæ futura significaretur, sed quæ præsens perciperetur ; mansit tamen figura, donec fuit in veritate completum, quod in similitudine prius erat exhibitum. »

4. Id., *ibid.*, lib. V, c. i ; lib. VI, c. ii ; lib. IV, c. iii et xxxiv. (*Ibid.*, 887, 907, 854 et 878). — Cf. ci-dessus, p. 127.

5. J. Beleth, *Rationale divinorum officiorum*, c. xlii (*P. L.*, **202**, 51) : « Sacrificium dicitur quasi quo sacrum efficitur. » — Cf. ci-dessus, p. 69.

placer l'essence de notre sacrifice dans la consécration, sans rapport spécial avec l'immolation, même figurative. Il faut d'ailleurs reconnaître que Jean Beleth ne tente pas cette application de sa formule.

Le second, Robert Paululus, semble au contraire, de prime abord, dominé par l'idée que le sacrifice consiste dans une destruction, et on le voit chercher quelque chose de semblable à la Messe. Mais, chose digne de remarque, ce qui lui apparaît détruit à l'autel, ce n'est pas le Christ : c'est le pain et le vin. Et comment ce pain et ce vin sont-ils détruits ? Est-ce par l'effet de leur transsubstantiation au Corps et au Sang du Seigneur ? Nullement. Robert Paululus l'explique à la façon d'Isaac de l'Étoile dont il reproduit jusqu'aux termes. La destruction du pain et du vin est toute symbolique. Elle est censée réalisée par l'offrande que l'homme en fait à Dieu ; car en offrant, comme un serviteur à son Maître, ces deux aliments principaux de sa vie, l'homme semble renoncer à la vie même, et en quelque sorte s'immoler. Par cette union personnelle à l'immolation du Christ, il devient participant de la Passion ; et c'est ce qu'expriment les signes de croix tracés sur l'hostie et le calice au début du Canon[1].

La destruction dont parle Robert Paululus, il est aisé de le voir, n'affecte que l'hostie très secondaire et accessoire qu'est l'homme, figuré par le pain et le vin, nullement la Victime principale et essentielle, qui est le Christ, substantiellement présent. Sur ce point, nous restons toujours invariablement dans la ligne tracée par la tradition.

Par ailleurs, nos liturgistes relèvent avec soin les prières ou cérémonies de la messe, qui font valoir, soit le rôle du prêtre, mandataire de l'Église[2], soit l'union étroite du peuple chrétien à l'oblation du Sauveur[3].

1. Robertus Paululus, *De cæremoniis, sacramentis, officiis et observationibus ecclesiasticis*, lib. II, c. xxvi (*P. L.*, **177**, 428) : « Quoniam ergo in victualibus, sine quibus vita animalis non transigitur, principalia sunt panis et vinum, hæc servus offerens, quod animaliter vivit occidit ; vitam enim occidit qui victum sibi subtrahit. » — c. xxix (*Ibid.*, 430) : « Hæc dona, hæc munera... Super illa fit crucis signum in memoriam dominicæ passionis, cujus nos participes facimus, dum vitæ nostræ sustentamenta nobis subtrahendo Deo offerimus. » « Ut hæc, scilicet panem et vinum, quæ in victu vitæ animalis, principalia sunt, offerendo, seipsos et sua omnia, id est totum victum suum, offerre dicantur. » — Cf. Isaac de l'Étoile, cité ci-dessus, p. 145.

2. Innocentius III, *op. cit.*, lib. III, c. v (*P. L.*, **217**, 844), reproduit la réflexion de la *Summa Sententiarum* (ci-dessus, p. 141), renouvelée par Pierre Lombard (ci-dessus, p. 157), sans en déduire la conséquence erronée qu'ils en ont tirée par rapport au prêtre schismatique.

3. Petrus Blesensis (Petrus Pictor), *op. cit.*, c. xii, xviii (*P. L.*, **207**, 1144, 1149) ; Sicardus, *op. cit.*, c. vi, ix (*P. L.*, **213**, 117, 119, 146) ; Innocentius III, *op. cit.*, lib. IV, c. xxxvi ; lib. II, c. lviii (*P. L.*, **217**, 879, 833). — Peut-être lira-t-on

III. — *Alexandre de Halès, Guillaume de Paris, S. Bonaventure, le B. Albert le Grand*

Nous arrivons à la première moitié du XIII^e siècle. Nombreux sont les théologiens de cette époque, soit commentateurs du livre des Sentences, soit écrivains indépendants, dont les œuvres sont demeurées inédites, ou dont nous connaissons à peine le nom[1].

Parmi ceux dont les ouvrages ont été estimés assez longtemps pour être livrés trois siècles plus tard à l'impression et sont ainsi parvenus jusqu'à nous, il nous faut signaler quatre précurseurs immédiats de l'Ange de l'École : — **Alexandre de Halès** († 1245), Anglais de naissance, archidiacre et chancelier de l'Église de Paris, avant d'entrer dans l'Ordre des Mineurs ; surnommé, pour l'étendue et la profondeur de son savoir, le *Docteur irréfragable* ; son grand

avec intérêt la belle page dans laquelle Innocent III célèbre l'unité que l'Eucharistie établit entre l'Église et le Verbe Incarné médiateur, unité qui se consommera dans la gloire de l'éternité. Bien que visant directement le sacrement, ces lignes ne sont pas sans rapport avec le sacrifice. *Op. cit.*, lib. IV, c. XLIV (*Ibid.*, 886) : « Hujus sacramenti virtute possibile fit, ut qui de terra sunt in cœlum ascendant. Ait ipse enim Salvator : *Nemo ascendit in cœlum, nisi qui de cœlo descendit, Filius hominis qui est in cœlo* (JOAN., III). Unum et idem est Filius Dei, qui de cœlo descendit, Filius hominis qui ascendit in cœlum, Christus Jesus, cui tanquam suo capiti cuncta membra corporis annectuntur, omnes qui per fidem hujus sacramenti servant *unitatem spiritus in vinculo pacis* (EPH., IV). Et sicut unum corpus, una persona, unus Christus cum suis membris in cœlum ascendit, dicitque gratulabundus, gloriosam Deo repræsentans Ecclesiam : *Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea* (GEN., II), et ostendens secum illam in unam convenisse personam : *Et erunt*, inquit, *duo in carne una* (Ibid.). *Hoc* autem, ut inquit Apostolus, *magnum sacramentum est in Christo et in Ecclesia* (EPH., V) : Quod Eucharistia simul efficit et figurat, secundum quod Dominus ait : *Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo* (JOAN., VI). Per id ergo quod suscipit ipse de nostro, accipimus ipsi de suo, tam insolubili nexu conjungimur, ut qui est unum cum Patre per ineffabilem unitatem, fiat unum nobiscum per admirabilem unionem, ac per hoc, ipso communiter mediante, cum Patre unum efficimur. *Pater sancte*, inquit, *serva eos in nomine tuo, quos dedisti mihi, ut sint unum sicut nos. Non pro eis autem rogo tantum, sed et pro illis qui credituri sunt per verbum eorum in me, ut et ipsi in nobis unum sint, et mundus credat quia tu me misisti* (JOAN., XVII). Rogat unitas pro unione : Verbum cum Patre unum est in natura, homo cum Verbo unum est in persona, membra sunt unum cum capite. Primum est in justitia, postmodum autem in gloria, quoniam *qui adhæret Deo unus Spiritus est cum eo* (I Cor., VI). Ut ergo justitia unum sint, *cognoscat mundus quia tu me misisti ;* ut autem et gloria unum sint, *volo ut ubi ego sum, et illi sint mecum, ut videant claritatem quam dedisti mihi, quia dilexisti me ante constitutionem mundi* (JOAN., XVII). »

1. HURTER, *Nomenclator literarius*, 3^e édit., t. II, p. 222-266, 380-387, mentionne cinq commentateurs des Sentences inédits : WILTONUS († 1239) ; GUIL. SHIRWODUS († 1249) ; RICHARD FITSACRE (1248), J. ÆGIDIUS (1228), ROBERT KILWARDBY (1279) ; et autant d'autres théologiens plus ou moins indépendants : ROBERT DE CORCÉON (1218), SIMON DE TORNACO (1216), GUIL. PRÆPOSITIVUS (1219), GAUFRIDUS PICTAVIENSIS (1230), ROLANDUS CREMONENSIS (1250).

ouvrage, inachevé, la *Summa theologiae*, parut en 1252, et fut imprimé pour la première fois à Venise en 1475 ; les Franciscains de Quaracchi en font paraître en ce moment une édition critique. — **Guillaume d'Auvergne** ou **de Paris** († 1249), évêque de Paris, dont les *Opera omnia*, parmi lesquels un *Traité des lois* et un *Traité des sacrements*, furent imprimés dès 1496 à Nuremberg. — **S. Bonaventure** († 1274), cardinal, évêque d'Albano, appelé le *Docteur séraphique* ; entre ses nombreux écrits se distinguent son Commentaire des quatre livres des *Sentences*, son Commentaire de l'*Evangile de S. Luc*, et son *Breviloquium* de la vérité théologique ; une édition critique de ses œuvres a été publiée à partir de 1882 par les Franciscains de Quaracchi. — Le **B. Albert le Grand** († 1280), de l'Ordre des Prêcheurs, évêque de Ratisbonne, honoré du titre de *Docteur universel* ; de ses œuvres innombrables, qui attendent encore une édition critique (l'édition de Lyon, 1651, 21 vol., in-fol., laisse beaucoup à désirer), celles qui nous intéressent sont le Traité *De Sacramento Eucharistiae*, et le Commentaire des quatre livres des *Sentences*[1].

*
* *

A l'exemple des auteurs précédents, ces théologiens du XIII^e^ siècle s'attachent à préciser un premier point : c'est que l'immolation du Christ dans l'Eucharistie n'a rien de réel, mais est d'ordre tout mystique. « Ce sacrement, dit Alexandre de Halès, est un sacrement ou un signe de la passion du Christ, comme le baptême. Il signifie la passion du Sauveur, comme la signifie le baptême lui-même[2]. » Ce qui s'accomplit chaque jour sur l'autel, dit Albert le Grand, est une « commémoraison de la passion ». « Le Christ s'est offert pour nous sur la croix dans la souffrance, et c'est ce sacrifice que nous commémorons à la messe[3]. »

1. Pour être complet, il faut joindre à ces quatre noms : GUILLAUME D'AUXERRE († 1230), archidiacre de Beauvais et théologien de Paris, dont la *Summa aurea* fut imprimée pour la première fois à Paris en 1500 ; PIERRE DE TARENTAISE († 1276), *O. P.*, archevêque de Lyon, puis pape sous le nom d'Innocent V, *Commentarius in 4 libros sententiarum*, Tolosæ, 1652, 2 in-folios ; — HENRI DE GAND († 1293), chanoine de Tournai, archidiacre de Bruges, maître de théologie à Paris, *Quodlibeta seu quæstiones disputatæ in 4 libros sententiarum*, Parisiis, 1518.

2. ALEXANDER DE ALES, *Summa theologiæ*, Venetiis, 1575, pars IV, qu. 10, membr. VIII, art. 1 (t. IV, fol. 200) : « Sacramentum istud est sacramentum, sive signum, passionis Christi, sicut et baptismus : et ita expresse significat passionem Christi, sicut et baptismus significat... Passio autem Christi, licet sit signum immolationis quotidianæ in altari, nihilominus immolatio illa melior fuit quam ista : et ista est in memoriam illius. »

3. B. ALBERTUS MAGNUS, *De sacramento Eucharistiæ*, dist. V, c. II (dans *Miscellanea*

Fermes sur le caractère purement figuratif ou commémoratif de l'immolation du Christ à l'autel, ces théologiens paraissent aussi incertains que leurs devanciers, de ce qui constitue à la Messe cette figuration ou commémoraison sensible. On se rend compte qu'ils n'ont sur ce point aucun enseignement traditionnel assuré. Ils en sont réduits à émettre des opinions personnelles assez divergentes.

Alexandre de Halès s'engage d'abord dans une voie, en partie frayée déjà par Paschase Radbert[1], mais si peu suivie après lui, et même si complètement abandonnée depuis longtemps, qu'elle peut apparaître alors comme nouvelle. Le Docteur irréfragable porte immédiatement son attention sur la Consécration. La passion du Christ lui apparaît représentée en ce que le Christ est rendu présent, non seulement sous l'espèce du pain, mais encore sous l'espèce du vin, figurant son Sang répandu sur le Calvaire. « Pourquoi le sacrement de l'Eucharistie est-il consacré sous deux espèces ? » Il y en a, dit-il, plusieurs raisons. « La première est le double motif de l'institution de ce sacrement. Car ce sacrement a été institué principalement pour deux fins : d'abord, pour l'accroissement de la charité, c'est-à-dire l'affermissement de l'union du Corps mystique du Christ avec son Chef ; et cette union est signifiée par le sacrement du Corps du Christ sous l'espèce du pain, parce qu'il est le vrai pain de vie. En second lieu, pour la mémoire du bienfait de la rédemption, laquelle s'est accomplie par l'effusion du Sang du Christ. » « Si donc l'on demande pourquoi la Chair et le Sang du Christ sont représentés séparément, alors qu'ils sont substantiellement un, la raison en a été donnée déjà : ce sacrement est le sacrement de la mort du Christ[2]. »

operum, Lugduni, 1651, t. XXI, p. 88) : « Commemoratio autem passionis, quæ quotidie fit in oblatione hujus sacrificii in altari, signatur per juge sacrificium, quod mane fiebat et vespere. » — (*Ibid.*, p. 91) : « Job enim dolens interpretatur et signat Christum, qui dolens in cruce se obtulit pro nobis, et hoc sacrificium in Missa commemoramus. »

1. Ci-dessus, p. 121 et suiv.

2. Alexander de Ales, *op. cit.*, qu. 10, membr. II, art. 2 (t. IV, fol. 127, verso, col. 2) : « Quare sacramentum Eucharistiæ sub duabus speciebus conficiatur ?... Multiplex est ratio... Una est, duplex ratio sive causa institutionis sacramenti hujus : ad duo namque principaliter institutum est hoc sacramentum, scilicet ad augmentum charitatis, ut firmior sit unio corporis Christi mystici cum capite... Hæc unio significata est in sacramento corporis Christi sub specie panis, quod est verus panis seu vitæ... Alia ratio institutionis est recordatio beneficii redemptionis, quæ quidem facta est per effusionem sanguinis Christi. » « Si quæratur quare non repræsentantur (caro et sanguis Christi) simul, sicut sunt simul secundum esse substantiale, ratio jam dicta est, scilicet quod hoc sacramentum est sacramentum mortis Christi. » — Cf. pars III, qu. 55, membr. IV, art. 8, ad 2 (*Ibid.*, t. III, fol. 213, verso, col. 1) : « Sacrificium Christi ad nostram redemptionem duplex fuit, spirituale et corporale. Spirituale fuit sacri-

Voilà donc la double consécration, et plus précisément la consécration du Sang, mise nettement en rapport symbolique avec la passion du Sauveur. L'autorité d'Alexandre de Halès ne contribuera pas peu à diriger désormais en ce sens les recherches des théologiens.

Toutefois il importe de remarquer que, dans la pensée de l'illustre Maître, ce qui se trouve représenté à la Consécration, ce n'est pas précisément l'acte de l'immolation sanglante. Ce qu'il voit, ce n'est pas le Sang qui paraît répandu, en étant tiré du Corps préalablement consacré. A ce point de vue il établit plutôt une opposition entre l'Eucharistie et le Baptême. « L'un et l'autre sacrement, dit-il, représentent la passion du Christ ; mais avec une différence. L'ablution qui a lieu dans le Baptême signifie directement la purification spirituelle de l'homme, et aussi l'effusion du Sang du Christ par laquelle cette purification a été réalisée ; de sorte que le Baptême représente directement la passion, ou l'acte même de l'immolation. Au contraire, le pain et le vin Eucharistiques sont le sacrement du Christ en personne, tel qu'il a été conçu de la Vierge et tel qu'il s'est offert sur l'autel de la croix ; donc du Christ qui a souffert, et non de la passion elle-même[1]. »

Au sentiment d'Alexandre de Halès, la seconde consécration ne se rapporte donc pas d'une façon expresse à l'*acte* de l'effusion du Sang, mais à l'*état* du Sang répandu. C'est exactement le point de vue auquel s'est placé déjà Paschase Radbert.

Alexandre ne laisse d'ailleurs pas de chercher à la Messe un signe sensible de l'acte proprement dit de l'immolation. Or, il le trouve, sur les traces de Lanfranc, dans le rite de la Communion, qui semble faire couler le Sang dans la bouche des fidèles. « Le célébrant, dit-il, doit communier au Corps et au Sang du Seigneur, chaque fois qu'il consacre. La raison en est que la Communion complète le

ficium devotionis et amoris salutis humani generis, quod sacrificium obtulit in mente. Corporale fuit sacrificium mortis, quam sustinuit in cruce, vel quæ repræsentatur in sacramento *sub panis specie* » (On peut se demander si le texte n'est pas ici fautif, ou incomplet. En tout cas, peu après, nous lisons bien : « ...Et insensibiliter in altari *sub specie* panis *et vini.* »)

1. Id., *op. cit.*, pars IV, qu. 10, membr. VIII, art. 1 (t. IV, fol. 200) : « Ad id quod objicitur, quod ita expresse est sacramentum passionis Christi sicut baptismus, etc. Dicendum quod et si utrumque sacramentum repræsentat passionem Christi, differenter tamen. Quia baptismus primo passionem ; hoc sacramentum Christum passum. Panis et vinum significant primo Christum, qui ex purissimis portionibus et guttis sanguinis b. Virginis : unde oblatio ista quæ fit in altari repræsentat Christum oblatum in ara crucis. Sed sacramentum baptismi significat primo ablutionem qua fuit homo purgatus virtute passionis Christi : illa enim oblatio aquæ repræsentat ablutionem quæ fiebat in effusione sanguinis... Baptismus igitur primo significat passionem Christi ; sacramentum istud Christum passum. Unde istud sacramentum, ut est in facto esse ; sacramentum baptismi, ut est in fieri, scilicet in ablutione. Unde dico quod expressius repræsentat baptismus illud quod immediatus fuit causa salutis. »

sacrifice, d'abord au point de vue du signe. Car, selon la parole de S. Augustin » (en réalité de Lanfranc), « lorsque l'hostie est rompue, lorsque le Sang coule du calice dans la bouche des fidèles, qu'est-il signifié , sinon l'immolation du Corps du Christ en croix, et l'effusion du Sang de son côté[1] ? »

Disciple du Docteur irréfragable, S. Bonaventure commence cependant par suivre un chemin assez divergent. La passion du Christ lui apparaît figurée dans le pain et le vin, considérés antérieurement à la Consécration et indépendamment de la Consécration. De même que la pâte a dû subir la cuisson pour devenir du pain et le raisin être pressé pour fournir le vin : « ainsi, dit-il, le Christ qui tenait de son origine la faculté d'être notre nourriture, est devenu notre nourriture en fait par sa cuisson au feu de la passion et son écrasement sous le pressoir de la croix[2]. »

On reconnaît ici le symbolisme très secondaire, et même complètement étranger au sacrifice proprement dit, que développait naguère Honoré d'Autun[3].

Sans s'y arrêter outre mesure, le Docteur séraphique revient à la première vue émise par son Maître, et montre la passion du Christ commémorée en ce que « son Corps est à la fois signifié et contenu sous l'espèce du pain ; son Sang, sous l'espèce du vin. » Mais le contexte indique qu'ici même sa pensée se porte sur la Communion, plutôt que sur la Consécration ; car il nous parle du Corps et du Sang présentés par le Christ, non à Dieu le Père, mais « à nous-mêmes » ; et tels que nous pouvons « en faire l'expérience par notre propre palais[4] ».

1. Id., *ibid.*, qu. II, membr. II, art. 4 (t. IV, fol. 224) : « Respondeo quod totiens communicandum est corpori Domini et etiam sanguini a celebrante, quotiens fit consecratio, ut habetur De Consecr., dist. II, *Relatum*. Cujus ratio est : quia communicatio est complementum sacrificii, — et quantum ad signum, unde August., lib. Sent. Prosperi, et habetur De Consecr., dist. II, ubi dicitur : « Dum frangitur hostia, dum sanguis de calice in ora fidelium funditur, quid aliud quam dominici corporis in cruce immolatio ejusque sanguinis de latere effusio designatur ? » — et quantum ad efficaciam. » — Cf. ci-dessus, p. 53 et 114.

2. S. Bonaventura, *Sententiarum* lib. IV, dist. XI, pars II, art. 1, qu. 1, ad 5m. (*Opera omnia*, Ad Claras Aquas (Quaracchi prope Florentiam), t. IV, 1889, p. 255, col. 2) : Obj. quia in hoc sacramento specialiter debet significari Christus passus... sed panis integer non significat passionem : « Dicendum enim quod falsum est, immo significat per decoctionem vel etiam compressionem. Posset tamen dici, quod non exprimitur Christus ut passus principaliter, sed ut cibus. » — Ad 4m : « Sic et Christus a sua origine habuit cibandi habilitatem, sed actu est cibus effectus decoctione in igne passionis, et compressione in torculari crucis ; sic est in ipso signo, scilicet in pane et vino. »

3. Ci-dessus, p. 128.

4. Id., *ibid.*, dist. XII, p. II, art. 1 qu. 1 (*Ibid.*, p. 290, col. 2) : « Triplex habemus

Formé également à l'école d'Alexandre de Halès, Albert le Grand insiste sur cette idée qu'à la messe se trouve « commémorée et célébrée en forme de mystère la passion du Christ, qui doit être sans cesse devant nos yeux. » C'est, dit-il, une sorte de « mise à mort spirituelle », « d'immolation mystérieuse », qui se fait « par les mains des prêtres de l'Église[1]. » On s'attendrait à ce que le disciple s'empare de la pensée du Maître et montre l'immolation mystique dans le fait de la consécration du Sang, succédant à celle du Corps. Il n'en est rien. Voulant expliquer l'emploi de la double matière de pain et de vin, il s'abstient d'indiquer que cette double substance figure le Corps et le Sang mis à part. Il se contente d'alléguer que « dans le pain et le vin on trouve réuni ce qui constitue notre aliment et notre breuvage naturels[2]. »

Bien plus, examinant l'hypothèse où l'on songerait à consacrer sous la seule espèce du pain, à défaut de vin, il déclare la chose illicite pour cet unique motif encore que « le pain, s'il est seul, est un signe incomplet de l'alimentation spirituelle[3]. »

En fait de rite représentatif de la passion, Albert le Grand ne signale que l'élévation de l'hostie après la consécration. « De même que le Christ a été élevé en croix, ainsi est-il élevé par les mains du prêtre », comme « un signe devant les peuples », et « par ce signe est rappelé sans cesse à notre souvenir comment il a été élevé sur la croix et a tout attiré à lui[4] ».

memoriale passionis, scilicet in scripto, in verbo et sacramento... In sacramento vero est memoriale, cum ipsum corpus Christi significatur et continetur in specie panis, et sanguis in specie vini ; et hoc est memoriale vivum, quia ipse Christus se ipsum ibi præbet, offerens nobis corpus quod pro nobis fuit occisum, et sanguinem qui pro nobis fuit effusus ; et hoc est ad gustum, qui de proximo apprehendit, ut jam non quasi speculatione, sed quadam experientia passionis ejus memores simus. »

1. B. ALBERTUS MAGNUS, *De sacramento Eucharistiæ*, dist. VI, tract. I, c. I, n° 3 (*Miscellanea operum*, Lugduni, 1651, t. XXI, p. 93) : « Tertia causa, quam habet in quantum est commemoratio Christi passionis, est quod in ipso celebratur mysterialiter Christi passio, quæ semper debet esse nobis præ oculis. » — « ...Spiritualis mactatio et immolatio. » — « Devocamus ad aram Ecclesiæ omni die mysterialiter mactandum et immolandum manibus sacerdotum ecclesiasticorum. »

2. ID., *ibid.*, tract. II, c. I (*Ibid.*, p. 102) : « Quia congregata in pane et in vino inveniuntur quæ faciunt naturalia cibum et potum, et quia Christus grano frumenti et viti se comparavit, et præcipue quia Christus primitus hoc sacramentum in pane de frumento et vino instituit. »

3. ID., *ibid.*, tract. IV, c. II, n° 14 (*Ibid.*, p. 136) : « Si autem dicatur conficiendum esse sacramentum corporis sine calice, videtur imperfectum esse sacramentum, quia in 3° hujus operis tractatu ostensum est quod panis solus imperfectum signum est cibi spiritualis ; imperfecto autem uti sacramento non convenit, quia Novum Testamentum, quod in sanguine confirmatum est, perfectæ gratiæ statum ostendit et facit. »

4. ID., *ibid.*, tract. I, n° 3 (p. 93) : « ISA., XI : *Erit radix Jesse, qui stat in signum populorum...* Radix Jesse, quæ interpretatur incendium, est Christus Dominus, incendio charitatis se decoquens in igne passionis, et nobis se communicans, qui in altari ele-

*
* *

La Messe contient donc une simple image commémorative de la passion. En quoi est-elle néanmoins un véritable sacrifice ? Les théologiens du XIIIe siècle s'accordent avec les précédents pour en chercher la raison essentielle dans l'oblation du Christ actuellement présent sur l'autel.

Si « le Corps du Christ est réellement présent sous le sacrement », dit Alexandre de Halès, c'est « pour représenter sa divine passion et réitérer l'oblation qu'il faisait de lui-même corporellement présent sur la croix : car il ne pourrait y avoir de nouvelle oblation du Christ, sans la présence réelle de Celui dont l'oblation se réitère sous le sacrement[1]. »

C'est en se plaçant à ce point de vue que l'illustre docteur a pu dire : « L'immolation de la passion a été plus excellente que celle de l'autel », et ajouter néanmoins : « l'immolation de l'autel doit avoir une efficacité aussi grande que celle de la croix[2] ». Cela se comprend bien. L'immolation de l'autel, étant purement commémorative de celle de la croix, n'a, à proprement parler et en tant qu'immolation, aucune valeur propre ; mais, par l'oblation actuelle qu'en fait le Christ réellement présent, en renouvellement de l'oblation qui eut lieu au moment de l'immolation réelle, mystiquement rappelée, elle acquiert en fait toute l'efficacité de cette immolation proprement dite.

vatus in signum populorum, sicut exaltatus fuit in cruce, ita elevatur a manibus sacerdotis, ut signi crucis et exaltationis quotidie fiat memoria... Unde etiam ritus qui usque hodie servatur in ecclesiis prædictus est Isa. 18... Et cum confectum est corpus Domini, elevatur ab omnibus adorandum... Per hoc signum continue ad memoriam reducitur qualiter in cruce fuit exaltatus, et omnia traxit ad seipsum. »

Albert le Grand nous parlait tout à l'heure (p. 169, note 1) d' « immolation par les mains des prêtres » ; ici, de « l'élévation par les mains du prêtre ». Peut-être cette élévation, qui rappelle le Christ en croix, est-elle toute l'immolation mystique dont il entendait parler. En tout cas, l'immolation qu'il visait ne semble pas pouvoir s'identifier au rite de la consécration : dans la consécration l'immolation apparaîtrait opérée par la bouche du prêtre, non par « ses mains ».

1. ALEXANDER DE ALES, *op. cit.*, pars IV, qu. 10, membr. VII, art. 3 (fol. 194, col. 1) : « Collatio gratiæ majoris efficaciæ vel minoris non est causa quare corpus Christi est præsentialiter in hoc sacramento, sed repræsentatio divinæ passionis cum iteratione oblationis, qua ipse præsens corporaliter Patri offerebatur : quoniam non posset oblatio iterari, nisi præsens esset in sacramento cujus oblatio in ipso iteratur. In hoc est differentia hujus sacramenti a sacramentis quibus significabatur hæc oblatio ante legem Evangelii : quia in illis offerebatur in figura ; in hoc sacramento offertur ipse in se. »

2. ID., *ibid.*, membr. VIII, art. 1 (fol. 200). Ci-dessus, p. 167, note 1. — ID., *ibid.* : « Immolatio in altari tantæ debet esse efficaciæ, quantæ immolatio in cruce... Immolatio enim altaris habet efficaciam ab illa quæ est crucis. »

S. Bonaventure nous a présenté l'Eucharistie comme un « mémorial », à raison du Corps et du Sang du Christ signifiés par les espèces. Mais, a-t-il fait observer, ils ne sont pas seulement « signifiés » : ils sont « contenus » ; et c'est pourquoi nous avons affaire à un « mémorial vivant[1] » « Un mémorial vivant et véritable, insiste-t-il, parce que le signe sensible ne rappelle pas seulement une chose passée, mais désigne une réalité présente[2]. » Et il le faut bien ainsi. « La loi de grâce requiert que l'on n'offre plus une oblation quelconque, mais une oblation pure, agréable et parfaite. Or il n'y a d'oblation telle, que celle qui a été offerte sur la croix, c'est-à-dire le Corps et le Sang du Christ. Il est donc nécessaire que dans ce sacrement le Corps du Christ ne soit pas contenu seulement en figure, mais aussi en vérité, comme l'oblation convenable à la Loi nouvelle[3]. »

Albert le Grand est peut-être encore plus exprès. A ces questions : « Est-ce que le Christ est immolé en chaque sacrifice ? » et « Pourquoi dit-on qu'il est immolé ou sacrifié sur l'autel ? » il répond que « le Christ est très véritablement immolé, chaque jour, en ce sens qu'il est offert en sacrifice à Dieu ». Car, il ne faut pas entendre, par l'immolation dont on parle, l'acte sanglant de sa mise à mort : le crucifiement est un horrible forfait des Juifs ; il n'y a pas lieu de le réitérer. Mais il faut entendre « l'acte de son *oblation*, qui est sans cesse à renouveler ; et c'est pourquoi nous immolons et sacrifions toujours ». Dans ce sens, « notre immolation n'est pas purement représentative, mais réelle » : la mise à mort de la victime n'est que figurée, mais son oblation est renouvelée en toute vérité[4].

1. S. Bonaventura, *Sentent.*, lib. IV, dist. XI, pars II, art. 1, qu. 1 (t. IV, p. 255, col. 2), ci-dessus, p. 168, note 4.

2. Id., *Comment. in Evang. Lucæ*, c. xxii, n° 27 (t. VII, 1895, p. 547, col. 1) : « *Hoc facite in meam commemorationem* ...Insinuat etiam quare debent facere, scilicet in memoriale dominicæ mortis, ...in memoriale divinæ virtutis ...in memoriale etiam divinæ caritatis... Hoc est memoriale vivum et verum, quia non tantum est signum rememorativum, verum etiam et demonstrativum ; et ideo dicitur : *Hoc est corpus meum*, quia ipsum est sacramentum signativum et sanctificativum,... viaticum conservativum et confortativum, ...sacrificium acceptum et placativum ...Et hinc quidem necesse est hic contineri verissimum corpus Christi. » Cf. *Breviloquium*, pars VI, c. ix (t. V, p. 273, col. 2).

3. Id., *Breviloquium*, pars VI, c. ix (t. V, 1891, p. 274, col. 1) : « Primo igitur, quoniam tempus gratiæ revelatæ requirit quod jam non offeratur oblatio qualiscumque, sed pura, placida et plenaria ; et nulla alia est talis, nisi illa quæ fuit in cruce oblata, scilicet Christi corpus et sanguis : hinc est quod necessario oportet in hoc sacramento non tantum figurative, verum etiam veraciter corpus Christi tanquam oblationem huic tempori debitam contineri... Hinc est quod necesse est ipsum in hoc sacramento veraciter esse contentum, exigente hoc perfectione sacrificii placativi, sacramenti unitivi et viatici refectivi. »

4. B. Albertus Magnus, *Commentarii in IV lib. sententiarum*, In lib. IV, dist. XIII,

*
* *

Le sacrifice eucharistique reposerait donc sur la grande réalité de la présence et de l'oblation actuelle du Christ sous le sacrement. Mais il s'agit de rattacher cette conception à la notion du sacrifice en général et à l'idée fondamentale des sacrifices de l'ancienne Loi. Les successeurs de Pierre Lombard s'y sont essayés.

Au sujet du sacrifice en général, Alexandre de Halès reprend la définition étymologique laissée par S. Isidore, en la complétant légèrement : « Le sacrifice est une oblation, qui à la fois, devient sacrée par l'offrande qui en est faite, et qui consacre ou sanctifie son offrant[1]. » Il associe à cette définition celle de S. Augustin, où le sacrifice visible est présenté comme « le signe sensible du sacrifice invisible[2]. » Mais il ne s'occupe pas de préciser le contenu réel de ces formules, ni d'en faire une application méthodique aux sacrifices particuliers qui nous intéressent. On peut toutefois se faire une idée du sens général qu'il y attache, d'après l'interprétation qu'il nous donne des sacrifices anciens.

Si l'on se demande à quel titre les sacrifices anciens ont pu plaire à Dieu, on peut, dit-il, en donner quatre raisons. C'est tout d'abord qu'ils « ont été institués par Dieu pour le culte et l'honneur à rendre à sa majesté ». En second lieu, « parce qu'ils signifient le véritable sacrifice » : savoir, le sacrifice universel du Rédempteur et le sacrifice particulier de l'âme fidèle. Troisièmement, « ces sacrifices imprimaient avec force le sentiment de la justice divine ;

art. 23 (t. XVI, p. 209[a]) : « An Christus immoletur in omni sacrificio ?... Ulterius quæritur : Quare dicatur immolatio vel sacrificium ? Ad hoc dicendum quod Christus omni die verissime immolatur, cum sacrificium offertur Deo. Immolatio enim dicit actum oblationis ex parte rei oblatæ ; et sacrificium dicit eumdem actum ex parte effectus. Unde, cum ex parte rei oblatæ semper maneat oblatio pro nobis oblata et offerenda, semper immolamus et semper sacrificamus. Non est autem ita de crucifixione : hæc enim dicit non actum rei oblatæ, sed potius actum iniquum Judæorum, vel passionem prout est ab eis illata : sic autem non fuit iteranda ; et ideo non est simile. » p. 209[b] : « Immolatio nostra non tantum est repræsentatio, sed immolatio vera, id est, rei immolatæ oblatio per manus sacerdotum : unde duo dicit, scilicet rem occisam, et oblationem : quia immolatio proprie est oblatio occisi ad cultum Dei ; et quoad oblationem, non est repræsentatio tantum, sed verus actus offerendi. Sic autem non est de occisione et crucifixione. »

1. ALEXANDER DE ALES, *op. cit.*, pars III, qu. 55, membr. IV, art. 1 (t. III, fol. 209, col. 1) : « Supponamus igitur, quod quidam convenienter dixerunt : quod sacrificium est oblatio, quæ et sacra fit offerendo, et sacrat seu sanctificat offerentem, nisi irreverentia aut peccatum offerentis impediat. » — Cf. ci-dessus, p. 69.

2. ID., *ibid.*, : « August. : sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum seu sacrum signum est. » — Cf. ci-dessus, p. 80.

car, par cela même qu'ils offraient et égorgeaient des animaux, les hommes se déclaraient eux-mêmes dignes de mort ; et, en jugeant de la sévérité de la justice divine d'après ce que méritaient leurs péchés, ils se reconnaissaient par cette action même dignes de mort ». Enfin, ces sacrifices étaient agréables à Dieu, « parce qu'ils inspiraient aux hommes confiance en sa bonté et les portaient à son amour. Car l'oblation de présents à la divinité et la participation à la Table sacrée donnent la grande confiance d'approcher de Dieu et d'entrer en union familière avec lui... Les sacrifices faisaient pour ainsi dire des hommes les commensaux de Dieu ; et la commensalité, c'est bien la plus intime des unions, après celle qui joint le père et la mère dans la production de la vie ; c'est le plus efficace moyen d'intimité. Aussi Dieu, ne pouvant s'unir à ceux qui lui offraient le sacrifice en mangeant sa part de la victime, envoyait-il parfois un feu du ciel pour consumer et manger en quelque sorte à sa place la part qui lui était offerte[1] ».

Tout cet exposé est remarquable. Aux yeux d'Alexandre de Halès, le rapport du sacrifice avec la justice divine, que des théologiens postérieurs mettront si fortement en relief, est si peu le rapport essentiel ou principal, qu'il est mentionné seulement en troisième lieu ; et encore ne s'agit-il pas précisément de satisfac-

1. ID., *ibid.*, art. 2 (t. III, fol. 210, col. 2) : « An vetera sacrificia accepta placitaque Deo fuerint ? Resolutio. ...Notandum igitur est quod, pro tempore figuræ, propter quatuor hominis utilitates dicuntur Deo placita. Prima igitur utilitas fuit honorificentia divinæ majestatis, secunda signatio veritatis, tertia timor severitatis, quarta spes seu amor pietatis sive bonitatis. — Sacrificia igitur dicuntur Deo placita quia instituta fuerunt a Deo in cultum et honorificentiam suæ majestatis... Inde dicuntur placita propter significationem veritatis, quia erant in signum veri sacrificii, quod duplex est, sicut dictum est supra : generale, ut sacrificium Redemptoris... et speciale, quod est sacrificium devotæ mentis. — Deinde dicuntur Deo placita, quia imprimebant timorem divinæ severitatis : veterum sacrificiorum institutio fuit divinæ justitiæ vehemens et fortis impressio : eo enim ipso quod ad mortem homines animalia offerebant mortique tradebant, seipsos morte dignos ostendebant ; et, si secundum merita peccatorum suorum severitatem justitiæ divinæ judicarent, se reos morte in hoc opere recognoscebant... — Postea dicuntur Deo placita, quia inducebant spem pietatis amore bonitatis. Oblatio namque munerum et participatio sacræ mensæ multam fiduciam præstant appropinquationis et familiaritatis ad Deum, quemadmodum dicit Apostolus, *I Cor.*, X : *Panis quem frangimus, nonne communicatio corporis Domini est ?* Et subdit : *Videte Israel secundum carnem : nonne qui edunt hostias participes sunt altaris ?* Quare manifestum est hominibus sacrificia familiaritatem imprimere et proximitatem ad Deum : quoniam eos quasi Dei commensales quodammodo efficiebant ; commensalitas autem est quasi summa communio, post conjunctionem causarum essendi, quæ sunt pater et mater, et maxime effectiva familiaritatis : propter quod, cum Deus non posset offerentibus versa vice comedendo communicare, mittebat interdum ignem de cœlo, qui partem sacrificiorum sibi oblatam consumebat et quasi vice ipsius comedebat. — Dicendum ergo quod propter has utilitates ante introductionem idololatriæ placuerunt ista sacrificia. »

tion offerte à la justice offensée, mais bien de proclamation sensible de ses droits. Ce qui, au contraire, est signalé comme fin première du sacrifice, c'est l'adoration, ou la glorification ; et comme fin suprême, l'union familière avec Dieu. Si bien que le sacrifice ancien aurait eu comme parties principales, non l'immolation de la victime, mais la combustion de ses chairs, et la communion, qui semblent unir à la même table l'homme et Dieu.

Ainsi se vérifierait l'idée que le sacrifice « rend sacrée la chose offerte », en la faisant passer au domaine de Dieu, et « consacre en même temps celui qui offre », et qui est en réalité la véritable hostie, la victime animale n'étant qu'un symbole. Ainsi se vérifie pareillement l'idée augustinienne, du « sacrifice sensible, signe du sacrifice intérieur » de l'homme. L'homme ne doit pas seulement à Dieu réparation à sa justice ; il n'a pas seulement à mourir à lui-même et au monde : il a le devoir primordial d'adorer Dieu comme son principe, et de tendre à lui comme à sa fin suprême. D'où cette belle formule qu'Alexandre de Halès emprunte à S. Augustin : « L'homme consacré au nom de Dieu, en tant qu'il meurt au monde pour vivre à Dieu, est un sacrifice[1] ».

L'application de ces notions générales au Sacrifice eucharistique n'est pas moins digne de remarque. Le Docteur irréfragable a défini le sacrifice, d'après S. Isidore : « une oblation qui devient sacrée », mais il a ajouté cette précision : « par l'offrande qui en est faite », *sacra fit offerendo*[2]. C'est donc l'offrande qui est la raison essentielle du sacrifice ; de la chose offerte elle fait une chose sacrée, en la transférant au domaine de Dieu. C'est pourquoi notre auteur place avant tout le Sacrifice de la messe dans l'oblation actuelle du Christ présent sous le sacrement. L'idée d'immolation est ainsi reléguée à l'arrière-plan.

D'autre part, la définition d'Alexandre de Halès porte que le sacrifice « consacre ou sanctifie l'offrant ». C'est ce que réalise magnifiquement la communion sacramentelle. En participant au Corps du Christ, offert sur l'autel, l'homme devient en vérité le commensal de Dieu ; il entre dans la familiarité la plus intime avec Dieu. Et c'est pour cette raison aussi que le Maître voit dans la Communion un véritable « complément du sacrifice[3] ».

1. Id., *ibid.*, p. IV, qu. 1, membr. VI, art. 2 (t. IV, fol. 9a) : « Homo Dei nomini consecratus, in quantum mundo moritur, ut Deo vivat, sacrificium est. » — Cf. S. Augustin, *De civitate Dei*, l. X, c. XVIII (*P. L.*, **41**, 297).

2. Ci-dessus, p. 172, note 1.

3. Id., *ibid.*, pars IV, qu. 11, membr. II, art. 4 (t. IV, fol. 224) : « Communicatio est complementum sacrificii, et quantum ad signum (ci-dessus, p. 168, note 1)... et quantum ad efficaciam. In sacramentali enim sumptione complete habetur effectus ipsius sacramenti in digne suscipiente. Quia ergo sumptio est complementum consecrationis,

Voilà, conclut-il, le Sacrifice qui s'offrira ici-bas aussi longtemps que durera le monde et que les hommes auront besoin d'être sanctifiés. Et il ajoute, à la suite de S. Augustin : au ciel même ne cessera pas « l'universel sacrifice de louange et d'action de grâces, qu'est l'assemblée des saints, offerte par le Grand-Prêtre à Dieu le Père[1] ».

Guillaume de Paris nous donne, dans son grand *Traité des Lois*, une idée des sacrifices anciens étroitement apparentée à celle d'Alexandre de Halès[2]. C'est ainsi qu'il expose en termes identiques — qui évidemment accusent la dépendance de l'un des deux écrivains à l'égard de l'autre, à moins que l'emprunt ne soit imputable à l'un ou à l'autre des éditeurs — comment, en égorgeant les victimes animales, l'homme se reconnaissait digne de mort pour son péché.

Il paraît même un moment, insister sur cette idée et la renforcer par des développements nouveaux que nombre de théologiens après le Concile de Trente prendront à leur compte. « Celui qui sacrifie un animal, c'est comme s'il disait à Dieu, et en réalité il le proclame par l'acte même du sacrifice : Je vous offre et sacrifie, comme à l'auteur de toute sainteté... En second lieu : De même que cet animal est entre mes mains, et que je peux à volonté le tuer ou l'épargner, ainsi nous sommes entre vos mains, et, eu égard

non est licitum consecrare sine sumptione. Unde De Consecr., Dist. II, *Relatum* : Quale erit sacrificium cui nec ipse sacrificans particeps esse dignoscitur ? Quod non est completum sacrificium. »

1. ID., *ibid.*, pars IV, qu. I, membr. VI, a. 2 (t. IV, fol. 9a) : « Unde Augustinus in Lib. *Contra adversarium legis et prophetarum*, l. I, c. XVIII (*P. L.*, **42**, 624) : Quod est sacratius laudis sacrificium quam in actione gratiarum ? hoc autem sacrificium remanebit, ubi non cessabit gratiarum actio. Similiter potest dici de illo universali sacrificio, quod est congregatio sanctorum, quod offertur per sacerdotem magnum Deo Patri. »

2. GUILLELMUS ALVERNUS, *De legibus*, c. II (*Opera omnia*, Venetiis, 1591, t. I, p. 28-29) : « Prima igitur et præcipua causa fuit Dei honorificentia seu veneratio... Secunda causa fuit justitiæ suæ et misericordiæ vehemens ac fortis impressio, quam sacrificia hujusmodi faciebant. Eo enim ipso quod ad mortem hujusmodi animalia offerebant, mortique tradebant, seipsos morte dignos ostendebant, et Deum de justitia mortem eis posse inferre, si secundum merita peccatorum suorum judicare vellet, expresse hujusmodi opere cognoscebant... Tertia causa, divinæ beneficentiæ recognitio, propter quod de ipsis donis ac datis suis partem reservabant et offerebant Domino, in recognitionem quod de ejus benedictione et largitione omnia receperant ...Quarta causa, offerentium sanctificatio... Quinta causa, familiaritas ad Deum et appropinquatio. Oblatio namque munerum et participatio sacræ mensæ multam fiduciam præstant appropinquationis, et de familia Dei efficit participantes ; ejus enim censetur esse familia, a quo pascitur et de cujus mensa vivit... Propter quod, quum Deus non posset eis vice versa comedendo communicare, mittebat interdum ignem de cœlo, qui partem suam sacrificiorum comederet, quasi vice ipsius. »

à votre justice, vous pouvez nous mettre à mort pour nos péchés, ou nous faire miséricorde... Troisièmement : De même que cet animal est en mon pouvoir pour la vie ou pour la mort, ainsi vous avez sur nous pouvoir de vie ou de mort[1] ».

Cependant ni cette insistance ni cette force d'expressions ne signifient que, dans la pensée de Guillaume de Paris, la satisfaction offerte à la justice divine soit la raison d'être fondamentale du sacrifice. Au contraire, il est très digne de remarque que, pour justifier l'institution des sacrifices anciens, il fait valoir comme raison « première », selon l'exemple d'Alexandre de Halès — bien plus, comme raison « principale » — « l'honneur rendu à Dieu ou la vénération ». C'est seulement en second lieu qu'il mentionne la « forte impression » à donner aux hommes « de la justice de Dieu ». Encore a-t-il la préoccupation d'ajouter : « et de sa miséricorde ». Enfin, non content d'indiquer comme dernière raison du sacrifice, dans les termes mêmes d'Alexandre de Halès, « l'accès familier auprès de Dieu », il fait place également à « la reconnaissance pour les bienfaits divins[2] ». De telle sorte qu'on trouve énumérées par Guillaume de Paris quatre fins du sacrifice : l'adoration, la réparation, l'action de grâces, l'union. La réparation, ou satisfaction à la justice, n'en est qu'un élément partiel, et non le principal, encore moins l'essentiel.

Cela est si vrai que l'illustre théologien ne fait pas entrer cet élément dans sa définition générale du sacrifice. Il reprend la formule de S. Isidore, modifiée par Alexandre de Halès, dans laquelle est mise en relief la double idée de consécration et d'oblation. Il y introduit cette précision, que la chose consacrée et offerte constitue avant tout un présent offert à Dieu, un don, *munus* : « Le sacrifice, dit-il, est un don, qui devient sacré par l'offrande qui en est faite, et qui rend sacré, soit l'offrant, autant qu'il peut l'être, soit celui pour qui il est offert[3] ».

Dans son *Traité de l'Eucharistie*, Guillaume de Paris étudie directement le sacrement. Il ne laisse cependant pas de toucher

1. Id., *ibid.*, c. XXIV (*Ibid.*, p. 70) : « Qui igitur sacrificat animal, idem est ac si diceret, et revera opere illo sacrificii hoc dicit : Tibi offero, vel sacrifico, authorem sanctitatis confiteor... Secundo, sicut animal istud in manibus meis est, ita ut ipsum vel occidam, si voluero, vel parcam eidem, si mihi placuerit, ita in manibus tuis sumus, ut nos occidas per justitiam propter peccata nostra, si volueris, vel parcas nobis... Tertio, sicut in potestate mea est animal istud ad occidendum vel salvandum, ita in potestate tua sumus, ad perdendum et salvandum... »

2. Ci-dessus, p. 175, note 2.

3. Id., *ibid.* (*Ibid.*, p. 70-71) : « Sacrificium est munus quod offerendo sacrum fit, et sacrum efficit offerentem quantum in eo est, et etiam illum pro quo offertur, et hoc est proprie sacrificare ipsum, scilicet munus offerendo sacrum facere, et tam offerentem quam eum pro quo offertur sanctificare. »

çà et là à la question du sacrifice. Chose étonnante, il ne songe pas à faire une application précise et raisonnée de sa notion générale. Mais il s'en inspire.

Lui aussi, regarde le sacrifice de la messe comme étant avant tout et essentiellement une oblation : l'oblation du Christ, immolé jadis sur la croix, et rendu actuellement présent sur notre autel. Et cette oblation, formellement distincte de l'immolation, est à ses yeux si directement constitutive du sacrifice qu'il paraît tenté de disputer la qualité de sacrifice à la passion, parce qu'elle a été avant tout l'immolation, prix du rachat, pour l'attribuer pleinement à l'Eucharistie, « oblation quotidienne de la même Hostie très sainte » qui nous a rachetés[1].

Evidemment, l'oblation ainsi comprise de la victime du Calvaire a une valeur infinie de satisfaction vis à vis de la justice divine. Toutefois cette valeur satisfactoire, l'illustre auteur semble la juger dérivée, et en quelque sorte secondaire, par rapport à une réalité plus essentielle et plus haute, savoir que l'Hostie de notre oblation est souverainement agréable à Dieu. Et cela se relie bien à sa définition, qui nous a présenté le sacrifice comme étant essentiellement un *don* sacré. « De tous les sacrifices que le prêtre peut offrir, dit-il, Jésus-Christ, Prêtre souverain, est lui-même le plus digne d'être agréé de Dieu et de l'apaiser : le Christ est en effet tout consumé des feux de sa charité ; et sa sainteté éminente, l'excellence de ses vertus, montent vers le Père comme le parfum le plus suave, infiniment agréable à sa Majesté[2] ».

Les derniers termes de la définition générale visaient l'effet accompli par le sacrifice en ceux qui l'offrent ou pour qui il est offert. L'auteur semble encore s'en souvenir lorsqu'il présente l'oblation « très sainte » du Christ comme étant aussi pleinement « sanctifiante » : ne va-t-elle pas à « consacrer », à « sanctifier d'une manière sacramentelle » tout le peuple chrétien[3] ?

1. ID., *De sacramento Eucharistiæ*, c. V (*Ibid.*, t. I, p. 427[b]) : « Passio Domini salvatoris non tam sacrificii fuit oblatio, quam mundi preciique ipsius solutio .Quod nos evidenter ostendimus in libro : *Cur Deus homo*. Ibi enim debitum Adæ et totius posteritatis suæ solutum est, et ad hoc specialiter ipsa Passio dominica relata fuit et suscepta. Quotidianæ vero oblationes ejusdem sacratissimæ hostiæ ad aliud referuntur, et pro aliis fiunt : et ut breviter dicamus, illis solis prodest, quibus vult, et quatenus vult, ipse qui simul est summus sacerdos et hostia. »

2. ID., *ibid.*, c. II (*Ibid.*, p. 417[a]) : « Omnium autem sacrificiorum quæ per sacerdotem offerri possunt, ipse sacerdos Christus acceptabilissimum est et placabilissimum, quippe tota fornace charitatis incensus, hoc est ardens, et flammans tota eminentissimarum virtutum suavitate odoris, immo fragrantissimus, ac pro ipsa sanctitatis excellentia Deo Patri gratiosissimus. » — Cf. c. VII (p. 430).

3. ID., *ibid.* (p. 415[a]) : « Officium enim missæ sacramentationem et sanctificationem totius populi Dei esse, nullum dubium est... Quia sacerdotale officium, quod

Le B. Albert le Grand se tient, pour sa part, à l'idée générale d'oblation. C'est l'idée commune qu'il aperçoit au fond des sacrifices mosaïques : « Sous les divers modes des sacrifices anciens, dit-il, on trouvait toujours l'oblation, car chacun d'eux était offert au Seigneur ». Et c'est la même idée qu'il voit à la base du grand sacrifice eucharistique : car « le Christ, qui s'est offert volontairement à son Père sur la croix, s'offre encore quotidiennement à lui sur nos autels[1] ».

*
* *

Le sacrifice eucharistique consisterait donc essentiellement dans l'offrande ou la présentation à Dieu du Christ immolé autrefois pour nous. Mais cette offrande, en quelle partie de la messe se réalise-t-elle proprement ? Les théologiens du XIII^e^ siècle ne le précisent pas. Ils paraissent supposer qu'elle commence à la consécration et s'identifie d'une certaine manière avec elle. On déduirait assez facilement de leurs enseignements qu'elle dure jusqu'à la communion.

S. Bonaventure semble, à vrai dire, distinguer l'oblation de la consécration. Mais il ne prétend pas pour cela qu'elle en soit réellement séparée et lui soit postérieure. Au contraire, il affirme que « la consécration du Corps et du Sang du Seigneur » constitue ce qu'il y a de « substantiel » dans la messe[2] : et cela ne s'entend bien que si la consécration est partie constitutive du sacrifice,

est sanctificationis, non expletur nisi per hostiam, qua gratia sanctificationis populo impetretur ; nulla autem hostia impetrare potuit, nisi ea quam in ara crucis obtulit, et hoc est ipsemet secundum quod homo... : necesse est ergo hunc advenire ex officio sacerdotali suscepto ad sanctificandum seu sacramentandum populum per hostiam suam. »

1. B. ALBERTUS MAGNUS, *op. cit.*, dist. V, c. II (t. XXI, p. 89) : « In modis etiam oblationum signatur omnibus quoad diversitatem numerosam suarum operationum. Sunt autem modi illi in universo quinque, et sextus salvatur in omnibus illis. Quinque autem sunt : holocausta, pacifica, hostia, victima, immolatio. In omnibus autem istis salvatur oblatio, quia quodlibet istorum Domino offerebatur.... Hæc autem omnia in nostro implentur sacrificio spiritualiter... In omnibus his salvatur salutaris oblatio : quia ipse summus Pontifex obtulit se in omnia hæc quæ dicta sunt, sicut dicitur Isa. 53 : *Oblatus est quia ipse voluit.* Hæc autem oblatio nostra sanctificatio fuit. »

2. S. BONAVENTURA, *Sentent.*, lib. IV, dist. XIII, art. 1, qu. 4 (t. IV, p. 307, col. 1) : « Utrum melior sit missa boni sacerdotis quam mali ? Respondeo dicendum quod de missa est loqui quantum ad substantiale, quod est ibi, et hoc est confectio corporis et sanguinis Domini ; et quantum ad hoc æqualitas est in omnibus, quia unum et idem ab omnibus fiunt. Sunt etiam in missa aliqua circumjacentia, sicut petitiones, orationes, obsecrationes et devotus modus et affectus, et quantum ad hoc melius valet missa boni sacerdotis, quia magis provocat ad devotionem. »

par conséquent comprend déjà d'une façon ou de l'autre l'oblation.

La pensée du Docteur séraphique semble être seulement que l'oblation n'est pas restreinte à l'acte qui transsubstantie le pain et le vin. Faisant allusion à cette sentence de Pierre Lombard, que « nous offrons chaque jour le Christ en mémoire de sa mort », il suppose qu'on lui objecte la pratique du Vendredi Saint, où « le Prêtre ne consacre ni n'offre le sacrifice ». « Autre chose, répond-il, est consacrer, et autre chose offrir. Bien que ce jour-là, il n'y ait pas consécration, il y a néanmoins oblation ; car le prêtre offre à l'autel le Corps qui a été consacré le jour précédent[1] ». Malgré l'interruption survenue, la cérémonie eucharistique du Vendredi Saint ferait donc suite à celle du Jeudi ; dans l'oblation, renouvelée officiellement, du Corps du Seigneur, nous aurions comme un prolongement du Sacrifice commencé la veille.

*
* *

Sur les points accessoires du Prêtre et de l'Hostie, les précurseurs de S. Thomas restent fidèles à la tradition de leurs devanciers.

Aux yeux de Guillaume de Paris, le prêtre de la grande oblation, c'est en premier lieu le Christ : dans la messe il faut voir « principalement l'office du Christ[2] ». C'est, dit Albert le Grand, « la merveilleuse invention de la Sagesse divine, qu'ici l'offrant ne fasse

1. Id., *ibid.*, dist. XII, p. II, dubium 2 (*ibid.*, p. 299) : « Item quæritur de hoc quod (Magister) dicit, quod « quotidie offerimus ad recordationem mortis» (cf. ci-dessus, p. 149). Est enim instantia in die Veneris sancto, quando sacerdos non conficit nec sacrificium offert ; et videtur quod tunc magis deberet. Si enim hoc est memoriale passionis, ergo, cum illo die specialiter memoria habeatur, videtur quod tunc magis esset conficiendum... Respondetur ad 1m, quod aliud est conficere sive consecrare, aliud est offerre ; et quamvis in illo die non fiat confectio, fit tamen oblatio, quia sacerdos corpus in præcedenti die consecratum offert in altari... Consecratio non fit, sed reservatio, propter hoc quod in illo die fuit Dominus passus in propria effigie, non in signo. Et quia tota dies est memoriale passionis et totum officium, ideo non fit consecratio a Cæna usque ad Sabbatum, in quo est memoria Resurrectionis, unde cantatur missa de Resurrectione. » — Cf. Pierre de Poitiers (ci-dessus, p. 159), J. Beleth (ci-dessus, p. 162). — Albert le Grand, *In IV Sentent.*, dist. XIII, art. 23 (ci-dessus, p. 171, note 4) affirme également que, le Vendredi saint, il y a « immolation », c'est-à-dire *oblation*, parce que l'hostie est offerte, bien qu'il n'y ait pas « sacrifice » proprement dit.

2. Guillelmus Alvernus, *De sacramento Eucharistiæ*, c. II (p. 416a) : « Et propter hoc tota missa principaliter est Christi officium, licet sacerdos et alii nonnulli adhibeant ministerium. » — *Ibid.* (ci-dessus, p. 177, note 2) : « Ipse sacerdos Christus ». Cf. ci-dessus, p. 177, note 3. — *Ibid.*, c. V (ci-dessus, p. 177, note 1) : « Ipse qui simul est summus sacerdos et hostia. »

qu'un avec la chose offerte. » « L'unique prêtre de cette hostie est le Fils de Dieu : lui seul est digne d'une telle oblation[1] ».

Alexandre de Halès préfère, à l'exemple de Pierre Lombard, montrer le Christ « offert » par l'Église : c'est-à-dire, par le prêtre, au nom de l'Église, et tous les fidèles avec lui. Tel est aussi le langage le plus habituel de S. Bonaventure[2].

Tous s'accordent à déclarer que l'Hostie de notre autel comprend à la fois le Christ et son Église. « C'est encore la merveille du plan divin, dit Albert le Grand, que l'hostie de notre sacrifice ne fasse qu'un avec ceux pour qui elle est offerte », car, en s'offrant à son Père, « le Christ offre tous ceux dont il a pris la nature, qu'il a purifiés de son Sang, et qu'il s'est incorporés[3] ».

A ce sujet, nos théologiens ne reproduisent pas seulement l'enseignement de leurs prédécesseurs, en exposant le symbolisme traditionnel du pain et du vin[4], ou en montrant comment le Corps mystique et le Corps naturel du Christ sont, en même temps, l'un signifié, l'autre signifié et contenu, sous le sacrement[5]. Alexandre de Halès et Albert le Grand font valoir à ce point de vue, beaucoup plus justement et abondamment qu'on ne l'a fait jusqu'ici, les rites mêmes et les prières de la liturgie.

1. B. Albertus Magnus, *De sacramento Eucharistiæ*, dist. V, c. III (t. XXI, p. 90) : « In omni sacrificio attenditur cui offeratur, et a quo pontifice seu sacerdote, et quid offeratur, et pro quo offeratur id quod offertur. Sapientia autem divina sic est ingeniata, ut non possit esse sacrificium istud non acceptum. Offertur enim Patri, offertur a Filio nostro pontifice. Offertur Christus in humana natura corporis et sanguinis. Offertur autem pro omnibus. Sapientia autem divina oblatum univit offerenti : et qui offert, et quod offertur, sunt unum in esse personæ. » — « Solus Filius est sacerdos hujus hostiæ et oblationis, ad oblationem hanc solus dignus. *Hebr.* VII : *Talis enim decebat ut nobis esset pontifex...* »

2. Alexander de Ales, *op. cit.*, qu. 10, *Tract. de officio missæ*, pars II (t. IV, fol. 160) — S. Bonaventura, *Sentent.*, l. IV, dist. XIII, qu. 2, ad. 4 (t. IV, p. 305).

3. B. Albertus Magnus, *loc. cit.* : « Univit offerentem cum eo cui fit oblatio : quia unum in Deitate sunt Pater et Filius. Univit oblatum cum his pro quibus offertur ; quia unius naturæ sunt Christus et homines : et sicut sibi ipsi Pater Deus non potest esse non acceptus, ita Pontifex offerens, unum cum Patre existens, non potest esse non acceptus. Et sicut Pontifex non potest esse Patri non acceptus, id quod est unum cum Pontifice offerente, non potest esse non acceptum, et sic oblatio est accepta. Et sicut offerens et oblatum non potest esse non acceptum, ita hi pro quibus offertur, non possunt esse non accepti, quia unius naturæ sunt cum oblato et cum offerente, et sanguis Christi purgavit in eis id quod solum facit non acceptum, et incorporatio sacramenti univit eos et oblationi et offerenti. » — « Habemus sufficientissimam etiam oblationem... Non ergo restat nisi ut purificati offeramur in ipsa, et Patri erimus accepti... Oblati a Dei Filio, et recepti a Deo Patre. »

4. S. Bonaventura, *Sentent.*, lib. IV, dist. XI, pars .II, art. 1, qu. 1 (t. IV, p. 254, col. 2).

5. Alexander de Ales, *op. cit.*, pars IV, qu. 11, membr. 1, art. 1 (t. IV, fol. 205, verso, col. 1). — B. Albertus M., *op. cit.*, dist. VI, tr. III, cap. unic. (t. XXI, p. 128).

L'oblation de pain et de vin, dit Alexandre de Halès, représente proprement l'oblation de l'Église. C'est cette oblation que l'on demande à Dieu, par la prière *Quam oblationem*, de changer en la véritable et parfaite oblation, qui est celle du Christ. Nous demandons qu'elle soit bénie, *benedictam*, afin d'être nous-mêmes bénis par elle; ratifiée, *adscriptam*, afin d'être par elle incorporés au Christ ; approuvée, *ratam*, afin d'être admis avec le Christ au ciel[1].

L'Hostie étant consacrée, le prêtre l'élève aux regards des assistants : ce n'est pas seulement pour la faire adorer; c'est, dit Albert le Grand, « pour que tous étendent leurs mains et marquent leur intention de s'offrir maintenant au Père par Celui qui s'est offert jadis lui-même sur la croix. »

Pourquoi, dans la prière qui suit, disons-nous : « Nous vous offrons », *Offerimus*, alors que déjà le Christ a été offert ? « Il est vrai, répond-il, que le sacrifice a déjà été offert en soi ; mais l'oblation continue pour les fidèles qui lui sont incorporés. C'est pour eux qu'il est dit présentement : *Offerimus*, parce que pour eux l'oblation ne cesse pas ». Et pourquoi adresse-t-on cette offrande *praeclarae Majestati tuae ?* C'est que, « par l'incorporation des membres au Chef, le sacrement de l'humilité et de l'amour va, en effet, à dilater la gloire divine, et que la Majesté souveraine est justement proclamée par le Corps mystique[2] ».

L'union de l'Église à l'oblation du Christ explique encore les

1. ALEXANDER DE ALES, *op. cit.*, qu. 10, Tract. de officio missæ, pars II (*Ibid.*, fol. 160) : « *Quam oblationem* ...Hic postulatur hostiæ benedictæ in verum et summum sacrificium transmutatio... Hoc est transmutare in illam hostiam quæ est omnino benedicta... *Hanc* ergo *oblationem*, *benedictam*, per quam benedicimur ; *ascriptam*, per quam homines cœlo ascribuntur ; *ratam*, per quam visceribus Christi censeamur ; *rationabilem*, per quam a bestiali sensu exuamur ; *acceptabilem*, ut, qui nobis ipsis diplicemus, per hanc acceptabiles ejus unico Filio simus. » Cf. PASCHASE RADBERT, cité ci-dessus, p. 143, note 2.

2. B. ALBERTUS M., *op. cit.*, dist. VI, tract. II, c. IV, n° 4 (t. XXI, p. 125) : « Ad illud autem quod quæritur : quare dicitur *Offerimus*, cum jam sit oblatum : dicendum quod jam oblatum est in se sacrificium, sed, illa facta oblatione, continue offertur, prout sibi fideles incorporantur ; et pro illis dicimus : *Offerimus* in præsenti, quia illa non cessat oblatio... Ad id autem quod objicitur de *majestate*, dicendum quod in veritate sacramentum in humilitate et charitate est institutum ; tamen, quia per incorporationem membrorum gloriæ divinæ est dilatativum quod hic oratur, ideo dicitur quod majestati præclaræ offertur : qua sic majestas præclara Dei in corpore mystico declaratur. Ad hoc autem quod ulterius quæritur, *De tuis donis ac datis*, dicendum quod ideo dicitur quod sacerdos fideles incorporatos Christo offerre non potest nisi per dona Dei Christo incorporentur. Ad hoc autem quod quæritur quare dicitur : *Hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam*, dicendum quod incorporatum vero Corpori petitur offerri... Crux autem super hostiam fit in quolibet istorum, ut ostendatur quod per virtutem crucis puritas et sanctitas et immaculatio a Christo ad corpus mysticum derivetur. »

formules : *De tuis donis ac datis, Hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam* ; comme elle rend raison des signes de croix tracés sur l'Hostie et le Calice pourtant consacrés ; comme elle justifie la prière : *Supplices te rogamus... Jube haec perferri.* Dans cette dernière prière, le prêtre demande « que l'Église militante, Corps mystique du Christ, étant unie à ce vrai Corps qui est réellement contenu dans le sacrement, nourrie et sanctifiée par la vertu de cette chair du Christ à laquelle elle est incorporée, monte vers l'autel de la majesté divine, pour lui être offerte dans la gloire, comme elle est offerte ici dans la grâce du sacrement[1] ».

Le *Per omnia* poursuit la même idée : « Toute gloire sera donnée par le Fils au Père dans l'unité du Saint-Esprit, lorsque, à la fin des temps, il pourra lui présenter son Église entière unie à Lui pleinement[2] ».

Enfin nous avons vu comment la Communion opère si réellement l'incorporation de l'Église à son Chef, qu'elle a pu être appelée par Alexandre de Halès un « complément du sacrifice[3] ».

1. Id., *ibid.*, c. I, n° 6 (*Ibid.*, p. 103) : « Quod dicitur in canone : *Jube hæc perferri in sublime altare tuum*, optime dictum est secundum fidem catholicam... Orat ut Ecclesia militans, quæ corpus Christi mysticum est, incorporata vero Corpori quod in sacramento verissime continetur, per effectum hujus nutrimenti incorporata virtute Corporis Christi cui incorporatur, ascendat ad altare majestatis divinæ, ut ibi in gloria sibi offeratur, sicut hic offertur in sacramentali gratia. » — Cf. Alexander de Ales, *op. cit.*, qu. 10, Tract. de officio missæ, pars II (t. IV, fol. 162) : « *Jube hæc*, id est significatum per has formas visibiles, hoc est corpus Christi mysticum. *Perferri*, id est associari. *In sublime altare tuum*, id est in Ecclesiam triumphantem quæ dicitur altare... Jube per virtutem Christi Ecclesiam militantem magis uniri et assimilari Ecclesiæ triumphanti. »

2. Alexander de Ales, *loc. cit.* (*Ibid.*, fol. 163) : « Dicitur ergo *Per quem*, scilicet Christum, *hæc omnia*, ut supra, *Domine*, sancte Pater, cujus est auctoritas majestatis *creas, sanctificas*, purgando a peccatis, *vivificas*, purgatos gratia et virtutibus vivificando, *benedicis* vivificatos, gloria coronando.... *Est tibi Deo omnipotenti... omnis honor et gloria*, post rerum consummationem, cum tradiderit regnum Deo et Patri, (I Cor., 15). Tunc per Filium erit Patri omnis honor et gloria, sed non omnis donec, post consummationem, sicut a Patre ad Filium, sic a Filio hæreditas revertatur ad Patrem. »

3. Ci-dessus, p. 167-168, 174. — Il n'est pas jusqu'à l'*Ite missa est* où Albert le Grand ne voie une expression saisissante de la même idée. L'étymologie sur laquelle il s'appuie, à la suite des liturgistes antérieurs, est fausse ; ses développements n'en sont pas moins intéressants et fort beaux au point de vue en question. B. Albertus M., *op. cit.*, dist. V, c. II (t. XXI, p. 90) : « Ab hac oblatione qua nos quotidie in hac hostia Deo Patri offerimur ad ostium cœli, vocatur hæc hostia *Missa* : quia per talem oblationem nos Patri mittimur ad introducendum in cœlum, non quod Filius sibi mittatur, qui semper est secum, sed quod nos in ipsa hostia Deo oblati mittimur. Et ideo, jam omnibus quæ sunt de ordine Missæ rite celebratis, clamat in Ecclesia diaconus : *Ite, missa est.* Ac si dicat : Hostia, et nos in hostia, Patri missa est ; ite profectu virtutum, tanquam hostiæ incorporati et ad Deum missi. Et respondet chorus : *Deo gratias* : quia in hoc est summum omnium gratiarum ; hoc enim summum est de quo ipse Filius gratias egit Patri in tanto sacramento, Matth., XXVI : *Accepit panem et gratias agens fregit, deditque discipulis suis.* »

CHAPITRE III

Saint Thomas d'Aquin (1225-1274)

Disciple d'Albert le Grand, émule de S. Bonaventure, héritier de Pierre Lombard et d'Alexandre de Halès, S. Thomas d'Aquin (1225-1274), surnommé « l'Ange de l'École », éclipse tous ses devanciers. Les écrits sortis de sa plume sont, malgré la brièveté de sa vie, en nombre considérable. Il nous faut signaler, pour le sujet qui nous intéresse, son *Exposition de la I^re^ Epitre aux Corinthiens*; son Commentaire *sur les quatre livres de Sentences* de P. Lombard, ouvrage composé entre 1253 et 1256 ; surtout la *Somme théologique*, commencée en 1269, laissée inachevée à sa mort (1274), chef-d'œuvre de doctrine étendue, profonde et sûre, exposée avec la précision, la vigueur et la clarté méthodique du génie[1].

I. — *Enseignement direct sur le Sacrifice de l'Eucharistie*

C'est dans la III^e^ partie de la *Somme* que S. Thomas traite de l'Eucharistie. Les questions 73-82 se rapportent plus directement au sacrement, et la question 83 au sacrifice.

Si nous voulons prendre d'abord une idée générale de sa doctrine sur le sacrifice de l'Eucharistie, il nous faut mettre en lumière un certain nombre de propositions plus saillantes où elle se trouve formulée.

1° L'Eucharistie reçoit le nom de *sacrifice*, parce qu'elle est une « représentation » ou une « commémoraison » de la passion du Seigneur, laquelle fut un « vrai sacrifice ».

1. Le *Commentaire des Sentences* a été imprimé dès 1469 à Mayence. — On compte sept éditions des *Œuvres complètes de* S. Thomas, depuis celle de Vincent Justinien et Thomas Manriquez, publiée à Rome, 1570-1571, en 18 vol., jusqu'à celle qui a été entreprise sous les auspices de Léon XIII, à Rome, en 1882. — Nos citations seront faites d'après l'édition de Parme, 1852-1873, 25 vol. in-4°.

III^ae, qu. 73, art. 4 : Hoc sacramentum habet triplicem significationem : unam quidem respectu præteriti, in quantum est commemorativum dominicæ passionis, quæ fuit verum sacrificium, ut supra dictum est (qu. 48, art. 3) ; et secundum hoc vocatur sacrificium...

Ce sacrement a une triple signification : l'une par rapport au passé, en tant qu'il est commémoratif de la passion du Seigneur, laquelle fut un vrai sacrifice, comme il a été dit plus haut ; et sous ce rapport il est appelé sacrifice.

Ibid., ad. 3 : Hoc sacramentum dicitur Sacrificium in quantum repræsentat ipsam passionem Christi ; dicitur autem Hostia, in quantum continet ipsum Christum, qui est hostia salutaris, ut dicitur Ephes. V.

Ce sacrement est appelé sacrifice, en tant qu'il représente la passion même du Christ ; il est appelé Hostie, en tant qu'il contient le Christ lui-même, qui est l'hostie du salut, selon ce qui est dit dans l'Épitre aux Éphésiens.

Ibid., qu. 79, art. 7 : Hoc sacramentum non solum est sacramentum, sed etiam est sacrificium. In quantum enim in hoc sacramento repræsentatur passio Christi, qua Christus *obtulit se hostiam Deo*, ut dicitur Ephes. V, habet rationem sacrificii[1].

Ce sacrement n'est pas seulement sacrement, mais aussi sacrifice... En tant que dans ce sacrement est représentée la passion du Christ, par laquelle le Christ s'est *offert en victime à Dieu*, comme il est dit dans l'Épitre aux Éphésiens, il a la raison formelle de sacrifice.

2° Mais sous quel rapport la passion est-elle proprement représentée et commémorée dans l'Eucharistie ? C'est en tant qu'immolation sanglante du Sauveur. Aussi S. Thomas peut-il dire, d'une façon équivalente, que l'Eucharistie est également appelée *immolation du Christ*, parce que précisément elle est « une certaine image représentative » de la « vraie immolation » réalisée au Calvaire.

III^ae, qu. 83, art. 1 : Duplici ratione celebratio hujus sacramenti dicitur Immolatio Christi. — Primo quidem, quia, sicut dicit Augustinus ad Simplicianum (lib. II, qu. 3, ante med.), « solent imagines earum rerum nominibus appellari quarum imagines sunt ; sicut cum, intuentes tabulam aut parietem pictum, dicimus : Ille Cicero est, et ille Sallustius. » Celebratio autem hujus sacramenti, sicut supra dictum est (qu. 79, art. 1), imago quædam est repræsentativa passionis Christi, quæ est

C'est pour un double motif que la célébration de ce sacrement est appelée Immolation du Christ. — D'abord, parce que, selon la parole de S. Augustin à Simplicianus, « on a coutume de donner aux images les noms des objets qu'elles représentent ; ainsi, en contemplant un tableau ou une fresque, nous disons : Voici Cicéron, et voilà Salluste. » Or, la célébration de ce sacrement, on l'a dit plus haut, est une image représentative de la passion du Christ, qui est sa vraie immolation. Et c'est

1. S. Thomæ Aquinatis *opera omnia*, Parmæ, 1854, t. IV, p. 335^b ; 374^b.

vera ejus immolatio. Et ideo celebratio hujus sacramenti dicitur Christi immolatio. Unde Ambrosius[1] dicit (sup. Epist. ad Hebr. super illud, cap. 10 : *Umbram enim*, etc.) : « In Christo semel oblata est hostia, ad salutem sempiternam potens ; quid ergo nos ? nonne per singulos dies offerimus ? sed ad recordationem mortis ejus. » — Alio modo, quantum ad effectum passionis Christi, quia scilicet per hoc sacramentum participes efficimur fructus dominicæ passionis. Unde in quadam dominicali oratione secreta[2] dicitur : « Quoties hujus hostiæ commemoratio celebratur, opus nostræ redemptionis exercetur ». — Quantum igitur ad primum modum poterat dici Christus immolari etiam in figuris veteris Testamenti. Unde et (*Apoc.*, XIII, 8) dicitur : *Quorum nomina sunt scripta in libro vitae Agni qui occisus est ab origine mundi.* Sed quantum ad secundum modum, proprium est huic sacramento quod in ejus celebratione Christus immoletur[3].

pourquoi la célébration de ce sacrement est appelée Immolation du Christ. De là ce que dit S. Ambroise, sur l'Épitre aux Hébreux : « Dans le Christ a été offerte une seule fois l'hostie qui a puissance pour nous sauver à jamais. Et nous donc ? N'offrons-nous pas tous les jours ? Oui, mais en souvenir de sa mort. » — D'une autre manière, sous le rapport de l'effet de la passion du Christ : en ce que, par ce sacrement, nous sommes faits participants du fruit de la passion du Seigneur. De là ce qui est dit dans une oraison secrète du dimanche : « Chaque fois qu'est célébrée la mémoire de cette hostie, s'exerce l'œuvre de notre rédemption. » — Sous le premier rapport, on peut dire que le Christ était immolé, même dans les hosties figuratives de l'Ancien Testament. C'est pourquoi il est dit dans l'Apocalypse : *Leurs noms sont écrits dans le livre de vie de l'Agneau, qui a été mis à mort dès l'origine du monde.* Mais sous le second rapport, il est propre à ce sacrement que le Christ soit immolé dans sa célébration.

3° Cette représentation commémorative de la passion ou de l'immolation du Christ, qui constituerait le sacrifice eucharistique, en quelle partie de la messe se trouve-t-elle réalisée ?

S. Thomas a eu tendance à la chercher d'un bout à l'autre de la cérémonie sacrée. Il l'a vue, comme Pierre Lombard et les auteurs plus anciens[4], dans le rite de la Fraction de l'hostie, considéré en lui-même, indépendamment de tout rapport avec la Communion[5]. Puis, à la suite d'Amalaire et de ses successeurs[6], dans

1. En réalité, S. Jean Chrysostome. Ci-dessus, p. 42 et suiv.
2. IX^e Dimanche après la Pentecôte.
3. S. THOMÆ AQUINATIS, *opera omnia*, t. IV, p. 393^a.
4. Ci-dessus, p. 88, 154.
5. ID., *Summa*, III^ae, qu. 77, art. 7 (t. IV, p. 352) : « Sicut species sacramentales sunt sacramentum corporis Christi veri, ita fractio hujusmodi specierum est sacramentum dominicæ passionis, quæ fuit in corpore Christi vero. » Cf. *ibid.*, qu. 83, art. 5, ad 7 et 8 ; t. IV, p. 400) ; *In IV Sent.*, dist. XII, qu. 1, art. 3, quæstiuncula 3, Solutio 1^a, ad 3 (t. II, p. 661).
6. Ci-dessus, p. 118 et suiv.

l'extension des bras après la consécration, les inclinations, la jonction des mains, surtout les multiples signes de croix faits sur l'hostie et le calice au cours du Canon[1].

Enfin, s'engageant résolument dans la voie, entrouverte jadis par Paschase Radbert et nouvellement frayée par Alexandre de Halès[2], il déclare cette représentation réalisée, plus essentiellement, dans la Consécration, en tant que le Corps et le Sang du Christ y apparaissent rendus présents séparément l'un de l'autre.

IIIae, qu. 80, art. 12, ad 3 : Repræsentatio dominicæ passionis agitur in ipsa consecratione hujus sacramenti, in qua non debet corpus sine sanguine consecrari.

La représentation de la passion du Seigneur se fait dans la consécration même de ce sacrement, dans laquelle le corps ne doit pas être consacré sans le sang.

Ibid., qu. 76, art. 2, ad 1 : Quamvis totus Christus sit sub utraque specie, non tamen frustra. Nam 1° quidem hoc valet ad repræsentandam passionem Christi, in qua seorsum fuit sanguis a corpore separatus, unde et in forma consecrationis sanguinis fit mentio de ejus effusione...

Bien que le Christ soit tout entier sous chaque espèce, ce n'est pas en vain qu'il se rend présent sous deux. Car 1° cela vaut pour la représentation de la passion du Christ, dans laquelle le sang fut séparé de son corps ; et c'est pourquoi dans la formule de la consécration du sang il est fait mention de son effusion....

Ibid., qu. 83, art. 2, ad 2 : Sanguis specialius est imago dominicæ passionis[3].

Le sang est plus spécialement l'image de la passion du Seigneur.

Des théologiens entendront que, par ces paroles, S. Thomas vise un acte proprement dit d'immolation ou d'effusion de sang : acte mystique, qui s'identifierait surtout à la seconde Consécration, en tant que, succédant à la première, elle parait tirer le Sang du Corps du Christ rendu d'abord présent[4].

1. S. Thomas, *Summa*, IIIae, qu. 83, art. 5, ad 3 et 5 (t. IV, p. 400). Cf. *In IV Sent.*, dist. XII, Expositio textus (t. II, p. 668). — Le saint Docteur trouve la Passion représentée, non seulement après la Consécration, mais avant, et dès l'Offertoire, dans le rite de l'eau mêlée au vin : *Summa*, IIIae, qu. 74, art. 6 (t. IV, p. 341). Il la trouve exprimée jusque dans le matériel de la messe : l'autel, le calice : *Ibid.*, IIIae, qu. 83, art. 1, ad 2 ; art. 5, ad 9 (t. IV, p. 393a, 401a).

2. Ci-dessus, p. 121 et suiv. ; 166 et suiv.

3. S. Thomæ Aquinatis *opera omnia*, t. IV, p. 383a ; 351b ; 394a. — Cf. Id., *Catena aurea in Matthæi Evangelium*, XXVI ; n° 8 (t. XI, p. 303, col. 1) : « Conveniens etiam fuit ad significandum dominicam passionem, ut sub duplici specie hoc sacramentum institueretur. In passione enim sanguinem suum effudit, et sic sanguis ejus fuit a corpore separatus. Oportuit ergo ad dominicam passionem repræsentandam, seorsum proponi panem et vinum, quæ sunt corporis et sanguinis sacramentum. »

4. Cf. Id., *Summa*, IIIae, qu. 74, art. 7, ad 2 (t. IV, p. 341b) : « Effusio sanguinis directe

Cependant il n'est pas certain que cette interprétation traduise exactement et intégralement la pensée du Docteur angélique. Parfois, à l'exemple de Paschase Radbert[1], le saint Docteur semble insister moins sur *l'acte* tirant le Sang du Corps, que sur *l'état* du Sang répandu ou séparé. On le constate assez nettement, soit dans le *Commentaire des Sentences* soit dans l'*Exposition de la Ire Epître aux Corinthiens*, où il parle expressément de « l'*offrande* distincte » qui doit être faite des deux matières séparées. « La signification du sacrement est double, dit-il. L'une se rapporte à la représentation du passé. Dans ce sacrement, en effet, est signifiée la passion du Christ, dans laquelle le Sang fut séparé du Corps ; et c'est pourquoi l'on doit offrir à part, *separatim offerri*, le signe du Corps et le signe du Sang[2] ». Les textes mêmes de la *Somme* que nous avons reproduits se ramènent facilement, dans l'ensemble, à la même idée.

Ce qui le confirmerait, c'est la tendance que manifeste le saint Docteur à trouver, comme Lanfranc et d'autres encore[3], la représentation de la passion réalisée par les espèces séparées jusque dans la Communion, sans qu'il soit question d'autre chose que d'*état* du Corps immolé et du Sang répandu.

La façon dont il applique ainsi à la Communion, exactement ce qu'il dit ailleurs de la Consécration, mérite d'être signalée :

IIIae, qu. 74, art. 1 : Panis et vinum sunt materia conveniens hujus sacramenti... Secundo, quantum ad passionem Christi, in qua sanguis est a corpore separatus ; et ideo in hoc sacramento, quod est memoriale dominicæ passionis, seorsum sumitur panis ut sacramentum corporis, et vinum ut sacramentum sanguinis[4].

Le pain et le vin sont la matière convenable de ce sacrement... En second lieu, au point de vue de la passion du Christ, dans laquelle le sang a été séparé du corps ; et c'est pourquoi dans ce sacrement, qui est le mémorial de la passion du Seigneur, on prend à part le pain comme sacrement du corps, et le vin comme sacrement du sang.

pertinebat ad ipsam Christi passionem : est enim naturale corpori humano vulnerato quod ex eo profluat sanguis... Et ideo... vinum offertur seorsum a pane. »

1. Ci-dessus, p. 122 et suiv.

2. Id., *In IV Sent.*, dist. XI, qu. 2, art. 1, Solutio (t. II, p. 639) : « Significatio autem sacramenti est duplex. Una secundum quod repræsentat præteritum ; et sic in hoc sacramento significatur passio Christi, in qua separatus fuit ejus sanguis a corpore, et ideo *separatim* in hoc sacramento *offerri* debet signum corporis et signum sanguinis, duplici materia existente. » — *In Epist. I ad Cor.*, XI, lect. V (t. XIII, p. 243, col. 2) : « Traditur autem hoc sacramentum sub duplici specie propter tria... Secundo, propter ejus significationem. Est enim memoriale dominicæ passionis, per quam sanguis Christi fuit separatus a corpore, et ideo in hoc sacramento *seorsum offertur* sanguis a corpore. » — Cf. *Summa*, IIIae, qu. 74, art. 7, ad 2 (ci-dessus, note 1) : « ... vinum *offertur seorsum*... ».

3. Ci-dessus, p. 114 et suiv.

4. S. Thomæ Aquinatis, *opera omnia*, t. IV, p. 337b. Cet art. 1 de la qu. 74 reprend

4° La représentation sensible de la passion étant ainsi attachée, sinon uniquement, du moins d'une façon principale et essentielle, à la Consécration, S. Thomas conclut que le sacrifice s'offre dans la Consécration.

III^ae, qu. 82, art. 10, ad 1 : Hoc sacramentum perficitur in consecratione Eucharistiæ, in quâ sacrificium Deo offertur[1].

Ce sacrement est accompli dans la consécration de l'Eucharistie, dans laquelle le sacrifice est offert à Dieu.

Mais cette conclusion demande bien des explications.

De l'ensemble des propositions précédentes il ressort nettement que dans l'Eucharistie il n'y a pas d'immolation réelle, mais seulement une image de la vraie immolation du Calvaire. S'il était vrai que le sacrifice requiert nécessairement une immolation, et qu'il consiste essentiellement dans cette immolation, il faudrait donc penser que l'Eucharistie n'est pas un vrai sacrifice, mais seulement une image du vrai sacrifice qui s'est offert sur la Croix.

S. Thomas a paru le faire entendre par son insistance à nous présenter dans l'Eucharistie « une certaine image représentative de la passion du Christ, laquelle est une vraie immolation[2] », « un mémorial de la passion du Seigneur, laquelle fut un vrai sacrifice[3] » ; de même par la préférence qu'il a semblé donner à ces expressions : « elle est *appelée* sacrifice », *vocatur sacrificium*, « elle est *dite* un sacrifice », *dicitur sacrificium*[4] ; au lieu de : « elle *est* un sacrifice ».

En réalité, le saint Docteur ne s'écarte pas, sur ce point capital, du sentiment unanime de la tradition et de la foi assurée de l'Église. Il n'y a pas le moindre doute qu'il n'admette dans l'Eucharistie un sacrifice véritable et proprement dit.

Mais comment l'Eucharistie, qui reçoit le nom de sacrifice, en porte-t-elle aussi le caractère propre, en contient-elle la raison essentielle, *habet rationem sacrificii*[5] ? et comment peut-on dire

visiblement, en le condensant et précisant, ce qui figure dans l'*Exposition de la I^re Ep. aux Cor.*, citée ci-dessus, p. 187, note 2. Les mêmes arguments qui, dans le Commentaire de l'Épître, sont donnés en réponse à ces deux questions séparées : Pourquoi une double espèce ? Pourquoi l'espèce du pain et l'espèce du vin ? se retrouvent dans la Somme, rattachés à cette question unique : Pourquoi la double matière du pain et du vin ?

1. *Ibid.*, p. 392^b. Cf. *ibid.*, in corp. : « Opportunitas autem sacrificium offerendi non solum attenditur per comparationem ad fideles Christi quibus oportet sacramenta ministrari, sed principaliter per comparationem ad Deum, cui *consecratione hujus sacramenti sacrificium offertur.* »

2. ID., III^ae, qu. 83, art. 1. (Ci-dessus, p. 184).

3. ID., III^ae, qu. 73, art. 4. (Ci-dessus, *ibid.*).

4. ID., III^ae, qu. 73, art. 4, et *ibid.* ad 3 (ci-dessus, *ibid.*).

5. ID., III^ae, qu. 79, art. 7. (Ci-dessus, *ibid.*).

qu'un sacrifice est réellement offert dans la Consécration, alors que la célébration de l'Eucharistie, dans son ensemble, et la Consécration en particulier, n'offrent qu'une image représentative de l'immolation du Calvaire, c'est-à-dire une simple *apparence* d'immolation ?

Chose étonnante, dans les pages mêmes qu'il consacre à l'étude de l'Eucharistie, le Docteur angélique s'abstient de l'expliquer. Tout au plus, fournit-il à cet égard quelques indications, d'ailleurs précieuses et suggestives.

Nous avons vu[1] comment, dans son *Commentaire des Sentences* et dans son *Exposition de la Ire Epitre aux Corinthiens*, il nous parle de « l'offrande » du Corps sous l'espèce du pain, du Sang sous l'espèce du vin. Cette « offrande » ou « oblation » paraît bien constituer un élément important du sacrifice, distinct du simple fait de la séparation des espèces, représentant la séparation historique du Corps et du Sang sur la croix.

N'est-ce pas cet élément nouveau qu'il fait valoir implicitement, dans la *Somme* même, lorsqu'il parle comme nous l'avons vu tout à l'heure, de « la consécration de l'Eucharistie, où le sacrifice *est offert* à Dieu[2] »; lorsqu'il déclare, en d'autres endroits, avec insistance : que le mystère eucharistique « *est offert* comme sacrifice », *offertur ut sacrificium*[3] ; que ce sacrement « a la raison formelle de sacrifice en tant qu'il est offert », *rationem sacrificii habet in quantum offertur*[4] ; que, si la Communion se rapporte au sacrement, « l'offrande appartient à la raison formelle de sacrifice », *oblatio pertinet ad rationem sacrificii*[5] ?

On peut affirmer, semble-t-il, sans crainte qu'aux yeux de S. Thomas, l'oblation tient une place nécessaire et importante dans le sacrifice de la messe.

1. Ci-dessus, p. 187.

2. Id., III^ae, qu. 82, art. 10, ad 1. (Ci-dessus, p. 188.)

3. Id., III^ae, qu. 83, art. 4 (t. IV, p. 397^b) : « Sic igitur populo præparato et instructo, consequenter acceditur ad celebrationem mysterii, quod quidem et *offertur ut sacrificium*, et consecratur et sumitur ut sacramentum. Unde primo peragitur *oblatio* ; secundo consecratio materiæ oblatæ ; tertio ejusdem perceptio. » — L'oblation dont parle ici S. Thomas, et qu'il oppose à la consécration et à la communion, est évidemment celle qui a lieu à l'Offertoire. Ce n'est donc pas l'oblation du sacrifice proprement dit, laquelle il joint ailleurs expressément à la Consécration : III^ae, qu. 82, art. 10, ad 1 (Ci-dessus, p. 188). C'est une oblation anticipée et préliminaire. Il n'en reste pas moins que l'*Oblation* est ce qui convient directement et proprement au sacrifice.

4. Id., III^ae, qu. 79, art. 5 (t. IV, p. 373^a) : « Hoc sacramentum simul est sacrificium et sacramentum ; sed rationem sacrificii habet in quantum offertur ; rationem autem sacramenti in quantum sumitur. »

5. Id., *ibid.*, art. 7, ad 3 (p. 374^b) : « Sumptio pertinet ad rationem sacramenti, sed oblatio pertinet ad rationem sacrificii. »

Il est un autre élément, qui intéresse plus essentiellement encore la réalité de notre sacrifice, et auquel le Docteur angélique consacre un enseignement formel et répété : c'est la présence réelle du Christ, consacré sous les espèces. L'Ange de l'École ne se contente pas de supposer partout le fait de la présence réelle : il met expressément ce fait en rapport avec celui de la représentation sensible de la passion dans le mystère eucharistique, par conséquent d'une façon implicite avec le sacrifice de l'Eucharistie.

Nous l'avons vu, il y a un instant[1] : quand il s'est agi d'expliquer pourquoi la célébration de notre sacrement est appelée « immolation du Christ », il a allégué, non seulement que la vraie immolation, réalisée sur la Croix, se trouve ici représentée, mais encore qu'elle y fait sentir réellement sa vertu et y produit son effet. Or, la raison première de cette efficacité est évidemment la présence réelle de Celui qui mourut pour nous sur le Calvaire. C'est pourquoi, sur les traces d'Alexandre de Halès, il appelle ailleurs l'Eucharistie « un sacrement parfait de la passion du Seigneur, en ce qu'elle contient le Christ même qui a souffert[2] ».

Si l'on tient compte de ces indications, il semble donc bien qu'une définition du sacrifice de la Messe, d'après la partie de la *Somme* qui traite directement de l'Eucharistie, doit comprendre ces trois éléments : 1° *présence* réelle du Christ ; — 2° *représentation* sensible de l'immolation du Calvaire ; — 3° *oblation* du Christ, rendu présent sous les signes sensibles de son immolation passée.

Pour obtenir de nouvelles précisions, il faut recourir à ce que S. Thomas enseigne, en d'autres parties de son œuvre, soit du sacrifice en général, soit des sacrifices mosaïques et du sacrifice de la Croix, en particulier.

II. — *L'idée du sacrifice en général*

L'Ange de l'École étudie la notion générale de sacrifice, à propos de la vertu de religion, dans sa 2ª *II*ae, *qu.* LXXXV.

Comme cette idée n'est pas de celles que notre esprit puise en son propre fond, il faut l'emprunter à l'analyse des objets concrets que nous savons être des sacrifices. En fait, le saint Docteur tire principalement sa notion des rites de l'Ancienne Loi. Pour avoir sa pensée complète, il faut donc également se référer à la

1. Id., IIIae, qu. 83, art. 1. Ci-dessus, p.185.

2. Id., IIIae, qu. 73, art. 5, ad 2 (t. IV, p. 336b) : « Eucharistia est sacramentum perfectum dominicæ passionis, tanquam continens ipsum Christum passum. » Cf. Alexandre de Halès, cité ci-dessus, p. 167.

quaest. 101 de la 1ª *II*ae, où il traite des préceptes rituels de la Loi mosaïque. Enfin il est bon de mettre en ligne ce qu'il déclare sur le même sujet dans son *Contra Gentiles*, l. III, c. 119 et 120.

En rassemblant et coordonnant ces divers éléments on obtient une doctrine générale sur le sacrifice, que l'on peut réduire aux conclusions suivantes :

Le sacrifice est un acte qui tend à honorer Dieu et appartient par conséquent à la vertu propre de religion[1].

Cet acte peut être soit intérieur, soit extérieur.

Il y a d'abord un sacrifice intérieur, spirituel, dont S. Augustin a donné la formule en termes remarquables, et qui est au fond le vrai et principal sacrifice[2]. C'est celui dans lequel l'âme s'offre à Dieu, par l'amour, par la prière, ou par d'autres actes intérieurs semblables, et tend ainsi à s'unir d'une sainte union d'esprit à Dieu, comme à son principe et à sa fin[3].

Cette disposition de religion intérieure se traduit à l'extérieur. Elle s'exprime par tous actes que nous faisons pour honorer Dieu et nous unir à Dieu. Tous nos actes de vertu, quels qu'ils soient, sont donc, dans une certaine mesure, des sacrifices, dès lors qu'ils sont faits pour nous unir d'une sainte union avec Dieu[4].

1. S. Thomas, *Summa*, 2ª IIae, qu. 85, art. 3 (t. III, p. 310b) : « Sacrificium est quidam specialis actus laudem habens ex hoc quod in divinam reverentiam fit ; propter quod ad determinatam virtutem pertinet, scilicet ad religionem. »

2. S. Augustinus, *De civ. Dei*, l. X, c. v (ci-dessus, p. 80) : « Omne sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est. » — c. vi : « Verum sacrificium est omne opus quod agitur ut sancta societate inhæreamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possumus. » — Le Docteur angélique se réfère sans cesse à cette doctrine de S. Augustin.

3. S. Thomas, *ibid.*, art. 2 (t. III, p. 310a) : « Oblatio sacrificii fit ad aliquid significandum. Significat autem sacrificium quod offertur exterius, interius spirituale sacrificium, quo anima seipsam offert Deo... Anima autem se offert Deo in sacrificium, sicut principio suæ creationis, et sicut fini suæ beatificationis. » — *Ibid.*, art. 3, ad 2um (p. 310b) : « Triplex est hominis bonum : primum quidem est bonum animæ, quod Deo offertur interiori quodam sacrificio, per devotionem et orationem, et alios hujusmodi interiores actus ; et hoc est principale sacrificium. » — IIIae, qu. 22, art. 2 (t. IV, p. 104b) : « Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, *omne sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est.* Invisibile autem sacrificium est per quod homo Deo spiritum suum offert, secundum illud : sacrificium Deo spiritus contribulatus ; et omne illud quod Deo exhibetur, ad hoc quod spiritus hominis feratur in Deum, potest dici sacrificium. » — *Contra Gent.*, l. III, c. cxx (t. V, p. 257) : « Exterius sacrificium repræsentativum est interioris veri sacrificii, secundum quod mens humana seipsam Deo offert. Offert autem se mens nostra Deo, quasi suæ creationis principio, quasi suæ operationis auctori, quasi suæ beatitudinis fini. »

4. Id., IIª IIae, qu. 85, art 3, ad 1um : « Hoc ipsum quod Deo quadam spirituali societate volumus inhærere, ad divinam reverentiam pertinet ; et ideo cujuscumque virtutis actus rationem sacrificii accipit ex hoc quod agitur ut sancta societate Deo inhæreamus. » — *Ibid.*, qu. 188, art. 2 : « Obsequium delatum in proximos redundat in Deum... Unde et hujusmodi obsequia proximis facta, in quantum ad Deum referuntur,

Cependant il y a un acte extérieur qui est en quelque sorte l'acte officiel de la religion, et qui mérite d'une façon spéciale, véritablement propre, le nom de sacrifice. Ce sacrifice proprement dit est un acte particulièrement destiné à signifier, à représenter sensiblement, et aussi à stimuler l'acte spirituel de religion, ou d'union active à Dieu, qui constitue le sacrifice intérieur.

Cet acte extérieur s'exerce sur une matière sensible. C'est un acte d'oblation. Il consiste à offrir à Dieu l'objet matériel, en signe de soumission et d'honneur, comme on fait à l'égard d'un maître ; en témoignage de reconnaissance, comme à l'auteur de tout don ; en vue d'exprimer que tout doit être rapporté à Lui, comme à notre fin dernière[1].

Le sacrifice n'est cependant pas une simple oblation. On conçoit qu'un objet soit offert à Dieu sans qu'il soit proprement sacrifié. L'Ancienne Loi distingue précisément entre oblations et sacrifices proprement dits. Que faut-il donc pour qu'une oblation soit sacrifice ? Nous arrivons à cette définition :

2ª IIæ, qu. 85, art. 3, ad 3 : Sacrificia proprie dicuntur quando circa res Deo oblatas aliquid fit, sicut quod animalia occidebantur et comburebantur, quod panis frangitur et comeditur et benedi-

On dit proprement qu'il y a sacrifice lorsqu'à l'égard de choses offertes à Dieu quelque chose est fait : c'est ainsi que les animaux étaient mis à mort et brûlés, que le pain est rompu, mangé, bénit. Et

dicuntur esse sacrificia quædam, secundum illud : *Beneficentiæ autem et communionis nolite* oblivisci ; talibus enim hostiis promeretur Deus... »

1. Id., *ibid.*, IIª IIæ, qu. 85, art. 1 (t. III, p. 309b) : « Est modus conveniens homini ut sensibilibus signis utatur ad aliqua exprimenda, quia ex sensibilibus cognitionem accipit. Et ideo ex naturali ratione procedit quod homo quibusdam sensibilibus rebus utatur, offerens eas Deo in signum debitæ subjectionis et honoris, secundum similitudinem eorum qui dominis suis aliqua offerunt in recognitionem dominii. Hoc autem pertinet ad rationem sacrificii... » — Iª IIæ, qu. 102, art. 3 (t. II, p. 382b) : « Causa sacrificiorum dupliciter accipi potest : uno modo secundum quod per sacrificia repræsentabatur ordinatio mentis in Deum, ad quam excitabatur sacrificium offerens. Ad rectam autem ordinationem mentis in Deum pertinet quod omnia quæ homo habet, recognoscat a Deo tanquam a primo principio, et ordinet ad Deum tanquam in ultimum finem : et hoc repræsentabatur in oblationibus et sacrificiis, secundum quod homo ex rebus suis, quasi in recognitionem quod haberet ea a Deo, in honorem Dei ea offerebat... Et ideo in oblatione sacrificiorum protestabatur homo quod Deus esset primum principium creationis rerum et ultimus finis ad quem essent omnia referenda. » — *Contra Gent.*, lib. III, c. cxix (t. V, p. 256) : « Quia vero connaturale est homini ut per sensus cognitionem accipiat, et dificillimum est sensibilia transcendere, provisum est divinitus homini ut etiam in sensibilibus rebus divinorum ei commemoratio fieret, ut per hoc hominis intentio magis revocaretur ad divina, cujus mens non est valida ad divina in seipsis contemplanda ; et propter hoc instituta sunt sensibilia sacrificia, quæ homo Deo offert, non propter hoc quod Deus eis indigeat, sed ut repræsentetur homini quod seipsum et omnia sua debet referre in ipsum sicut in finem, et sicut in creatorem et gubernatorem et dominum universorum. »

citur. Et hoc ipsum nomen sonat : nam Sacrificium dicitur ex hoc quod homo facit aliquid sacrum. Oblatio autem directe dicitur, cum Deo aliquid offertur, etiamsi nihil circa ipsum fiat ; sicut dicuntur offerri denarii, vel panes in altari, circa quos nihil fit. Unde omne sacrificium est oblatio, sed non convertitur[1].

le nom même l'indique : car le sacrifice est ainsi appelé de ce que l'on fait quelque chose sacrée. On dit au contraire directement oblation, lorsqu'une chose est offerte à Dieu, alors même que rien n'est fait à son égard ; ainsi dit-on qu'on offre des deniers, ou des pains sur l'autel, à l'égard desquels rien n'est fait. En conséquence, tout sacrifice est oblation, mais non inversement.

Il est remarquable que le Docteur angélique range expressément le sacrifice dans la catégorie des oblations, et que, voulant désigner ce qui s'ajoute à l'oblation simple pour en faire un sacrifice, il emploie une formule aussi large que celle-ci : « une certaine action exercée à l'égard de la matière offerte ». L'action en question est tout ce qu'il y a de plus indéterminé : *aliquid fit*. Et il n'est pas dit nettement qu'elle s'exerce « sur » la matière, mais simplement « à son égard » ; on pourrait même entendre, « autour » d'elle, car c'est le premier sens de l'expression choisie, *circa*. Il paraît évident que la formule n'a pas été conçue pour une action qui affecterait intrinsèquement l'objet donné, au point de le détruire ou du moins de le modifier dans son être.

La pensée de S. Thomas n'a pas manqué de se porter vers les sacrifices anciens, où paraissent en relief, soit l'immolation des victimes animales, soit la combustion des hosties alimentaires : on le voit par les exemples qu'il allègue aussitôt après. Il a donc forcément songé à présenter comme élément constitutif du sacrifice ce que traduisent, à première vue, l'immolation et la combustion : savoir, un acte de destruction, absolue ou équivalente. Or, il ne s'est pas arrêté à cette idée. C'est qu'il connaît d'autres sacrifices, bien réels et reconnus comme tels, où cet acte de destruction n'apparaît pas.

Ici, le saint Docteur semble bien penser à l'Eucharistie. Le second exemple qu'il allègue, du « pain rompu, mangé, bénit », ne doit pas être pris de l'Ancien Testament : on ne comprendrait pas, qu'après avoir donné les exemples précédents au passé : *occidebantur*, *comburebantur*, il emploie maintenant le présent : *frangitur*, *comeditur*, *benedicitur*. Ce présent, faisant suite immédiate au passé, doit se rapporter à un rite actuel.

On ne connaît d'ailleurs pas, dans le rituel ancien, de sacrifice

1. S. Thomæ Aquinatis, *opera omnia*, t. III, p. 311[b].

offert de pain simplement « bénit ». Si l'on songe aux pains de proposition, déposés sur l'autel, *panes in altari*, S. Thomas lui-même les range peu après expressément dans la catégorie des simples oblations.

Supposer que le Docteur Angélique vise un sacrifice de pain, purement idéal, étranger tant à l'ancienne Loi qu'à la nouvelle, est chose tout à fait invraisemblable. S'il juge les pains de proposition une oblation simple, sous prétexte qu' « aucune action n'est exercée à leur égard », *circa quos nihil fit*, comment aurait-il imaginé, comme exemple de vrai sacrifice, une oblation de pain, où l'action exercée sur la matière offerte serait nulle, étant réduite à une simple bénédiction ?

Au contraire, dans l'hypothèse où il s'agit de l'Eucharistie, les termes employés deviennent très clairs. S. Thomas fait allusion aux opinions qui ont eu cours, chez les Pères et parmi les théologiens, sur la Fraction, la Communion, et la Consécration dans le sacrifice de la messe. On comprend que du pain eucharistique il puisse dire, non seulement qu'il est « rompu » et « mangé », mais aussi qu'il est « consacré », car tel paraît bien être ici le sens réel de *benedicitur*.

La Consécration, qui transsubstantie le pain au Corps du Christ, est donc assimilée à la Fraction et à la Communion, en tant qu' « action exercée à l'égard de la matière offerte », et capable de constituer un sacrifice. On se demandera si le fait d'être comparées à l'immolation et à la combustion des victimes anciennes ne suppose pas en chacun de nos trois actes eucharitiques, donc en la Consécration elle-même, le caractère d'un acte de destruction. Mais il parait évident que tout autre est la pensée de S. Thomas : la destruction porterait seulement sur la substance du pain ; or ce n'est pas là l'hostie réelle de notre sacrifice, qui est seulement le Corps du Christ. D'ailleurs, selon la doctrine du saint Docteur, il n'y a pas véritablement destruction de la substance du pain, mais bien conversion de cette substance en celle du Christ lui-même.

Tout le contexte établit que S. Thomas voit plutôt dans la Consécration un acte de *transformation*, et proprement de *sacrification*, c'est-à-dire un acte faisant passer la matière offerte de l'état profane à l'état sacré. Cela s'accorde exactement avec l'explication que le saint Docteur, s'inspirant de S. Isidore, met à la suite de sa définition. Etymologiquement, dit-il, le sacrifice est « un acte qui rend une chose sacrée », *facit aliquid sacrum* ; *factio sacri*, comme il dit ailleurs dans son Commentaire des Psaumes[1]. Et

1. Id., *In ps.* 39, n° 4 (t. XIV, p. 302[a]) : « Omne enim sacrificium est oblatio, sed non

c'est pourquoi, voulant déterminer en général l'action qui doit nécessairement affecter la matière de l'oblation pour qu'il y ait sacrifice, il emploie à dessein cette formule vague : « quelque chose qui se fait à l'égard (ou autour) des choses offertes à Dieu », *quando circa res Deo oblatas aliquid fit.*

Une nouvelle définition du sacrifice, différente dans la forme, mais au fond de portée semblable, est donnée peu après par S. Thomas :

2ª IIae, qu. 86, art 1 : Sicut dictum est qu. præc. art. 3 ad 3, nomen oblationis commune est ad omnes res quæ in cultum Dei exhibentur ; ita quod si aliquid exhibeatur in cultum divinum, quasi in aliquod sacrum, quod inde fieri debeat, consumendum, et oblatio est et sacrificium.... Si vero sic exhibeatur ut integrum maneat, divino cultui deputandum, vel in usum ministrorum expendendum, erit oblatio et non sacrificium[1].

Comme il a été dit à la question précédente, le nom d'oblation est commun à toutes les choses qui sont présentées pour le culte de Dieu ; de telle sorte que si quelque chose est présenté pour le culte divin, comme pour être transformé en une chose sacrée, qui doit en résulter, il y a à la fois oblation et sacrifice... Mais si la chose est présentée de telle sorte qu'elle demeure intègre, pour être appliquée au culte divin, ou employée à l'usage des ministres, on aura une oblation et non un sacrifice.

Il y a un mot nouveau qui frappe dans cette définition : *consumendum.* N'introduit-il pas une idée nouvelle ?

A première vue, l'expression semble faire entendre que l'objet offert en l'honneur de Dieu doit être « consumé », ou « détruit » ; et cette destruction de la matière offerte apparaîtrait comme le but propre et le caractère distinctif du sacrifice.

A y regarder de plus près, on remarque que la destruction dont il s'agit n'est pas précisément voulue pour elle-même et en tant que telle : elle est ordonnée essentiellement à une sorte de production qui en résulte. C'est plutôt un acte de transformation intrinsèque de la matière offerte, la faisant passer à un état supérieur ; un acte de sublimation, si l'on peut ainsi dire, en vertu duquel elle devient une chose sacrée, transférée ainsi au domaine de Dieu : *consumendum... in aliquid sacrum quod inde fieri debeat*[2].

omnis oblatio est sacrificium, quia sacrificium importat factionem sacri. Unde, cum in oblatione nihil est aliud nisi quod in usum sacerdotis venit, est pura oblatio ; quando aliquid aliud fit (*al.* fiebat) inde, puta quod comburebatur, tunc vocabatur sacrificium. »

1. ID., *op. omnia*, t. III, p. 312ª.
2. Cf. la doctrine d'ALEXANDRE DE HALÈS. Ci-dessus, p. 173 et suiv.

Au reste, si le sacrifice consistait essentiellement en un acte de destruction formelle, cet acte aurait pour but de marquer, soit le souverain domaine de Dieu sur l'être de sa créature, soit le droit suprême de sa justice offensée par rapport à la vie de l'homme pécheur. Or, nulle part S. Thomas ne fait entendre que le but fondamental du sacrifice soit ainsi restreint. Et la chose est d'autant plus significative qu'il n'ignore pas les vues partielles, ébauchées en ce sens par Pierre le Vénérable, Alexandre de Halès, et Guillaume d'Auvergne[1]. Plus encore que ces premiers théologiens, le Docteur Angélique élargit nettement le point de vue. Nous l'avons vu, et il le répète à satiété : pour lui, le sacrifice est un acte de religion foncière, par lequel nous honorons Dieu intégralement, le reconnaissant comme notre premier principe, nous tendant vers Lui comme vers notre dernière fin, et entrant ainsi avec lui dans une sainte et bienheureuse société.

En somme, ni dans l'une ni dans l'autre définition, S. Thomas ne fait valoir, comme élément essentiel du sacrifice, l'idée d'une réelle immolation ou destruction. Il met plutôt en évidence celle d'une certaine action exercée à l'égard de la matière offerte et tendant d'une façon générale à en faire une chose sacrée.

III. — *L'idée des sacrifices mosaïques*

Si du sacrifice en général on passe à l'examen des sacrifices mosaïques en particulier, on est frappé tout d'abord du relief que paraissent avoir l'immolation dans les sacrifices de victimes animales et la destruction dans les sacrifices de substances alimentaires. Il semblerait que ce soit là l'élément essentiel de ces sacrifices ; et l'on serait incliné à croire que leur but formel est bien de proclamer le droit de Dieu sur sa créature.

Telle n'est pas la pensée de S. Thomas.

On le voit clairement à la façon dont il parle des sacrifices sanglants. Après avoir observé que, dans tout sacrifice de victime animale, « le sang était répandu sur l'autel en l'honneur de Dieu, et la graisse brûlée au feu », il en donne comme première raison la préoccupation d'exclure l'idolatrie ; comme seconde raison une leçon de respect pour la vie humaine. C'est en troisième lieu seulement qu'il mentionne l'honneur de Dieu[2]. Un tel procédé ne per-

1. Ci-dessus, p. 136, 172, 175.

2. Id., Ia IIae, qu. 102, art. 3, ad 8 (t. II, p. 384b) : « Hoc autem generaliter observabatur quod sanguis et adeps non veniebant ad usum sacerdotum, neque in usum offerentium ; sed sanguis effundebatur ad crepidinem altaris in honorem Dei, adeps vero adurebatur

met pas de croire que le saint Docteur ait regardé, soit l'immolation des victimes, soit la combustion de leurs chairs, comme destinée essentiellement à reconnaître le souverain domaine de Dieu sur la vie et la mort.

Sa véritable pensée apparaît encore lorsque, venant à expliquer pourquoi les victimes offertes à Dieu étaient mises à mort et consumées au feu, il en donne comme raison première et fondamentale que tel est le sort des animaux destinés à servir de nourriture à l'homme[1]. De telle sorte que soit l'immolation, soit la combustion, seraient ordonnées l'une et l'autre à la manducation ou communion, dont elles seraient de simples conditions préalables et préparatoires. Cela tendrait, semble-t-il, à présenter avant tout la victime animale comme un aliment sacré, offert à Dieu d'une façon mystérieuse, et auquel l'homme serait admis à participer d'une certaine manière. Ainsi, le point central et dominant du sacrifice pourrait être, conformément à la belle théorie d'Alexandre de Halès[2], la communion de Dieu et de l'homme dans le sacrifice et par le sacrifice. Ce qui s'accorderait bien avec l'idée de S. Augustin, à laquelle le Docteur angélique paraît si fort attaché, à savoir que le sacrifice est essentiellement pour l'union de l'homme avec Dieu.

C'est seulement après cette explication, jugée principale, et comme raison secondaire également plausible — *similiter etiam*, — que S. Thomas fait intervenir l'idée de la victime substituée au pécheur et signifiant par sa mise à mort la destruction du péché[3].

in igne. Cujus ratio una quidem fuit ad excludendam idololatriam. Idololatræ enim bibebant de sanguine victimarum et comedebant adipes ...Secunda ratio est ad informationem humanæ vitæ ; prohibebatur enim eis usus sanguinis ad hoc quod horrerent humani sanguinis effusionem... Tertia vero ratio est propter reverentiam divinam ; quia sanguis est maxime necessarius ad vitam, ratione cujus dicitur anima esse in sanguine ; adeps autem abundantiam nutrimenti demonstrat ; et ideo, ut ostenderetur quod a Deo nobis est et vita, et omnis bonorum sufficientia, ad honorem Dei effundebatur sanguis et adurebatur adeps ». Suit une 4e raison : « Quarta ratio est quia per hoc figurabatur effusio sanguinis Christi, et pinguedo caritatis ejus per quam se obtulit Deo pro nobis... » Comparer toute cette page à l'exposé d'Alexandre de Halès. Ci-dessus, p. 173.

1. Id., *ibid.*, ad 5 (p. 383b) : « Ad quintum dicendum quod animalia in sacrificium oblata occidebantur, quia veniunt in usum hominis occisa, secundum quod a Deo dantur homini ad esum ; et ideo etiam igni cremabantur, quia per ignem decocta fiunt apta humano esui. »

2. Ci-dessus, p. 174.

3. Id., *ibid.* : « Similiter etiam per occisionem animalium significabatur destructio peccatorum, et quod homines erant digni occisione pro peccatis suis, ac si animalia illa loco eorum occiderentur ad significandam expiationem peccatorum. » S. Thomas ajoute enfin : « Per occisionem etiam hujusmodi animalium significabatur occisio Christi. »

Il est clair, par tout l'ensemble du procédé suivi par le saint Docteur, qu'il ne voit pas dans l'immolation destructive de la vie, ni dans l'idée d'expiation proprement dite, ce qui constitue l'essence du sacrifice.

En veut-on une dernière preuve ? Lorsqu'il vient à parler des diverses espèces de sacrifices sanglants, S. Thomas note qu'il y en a trois : l'holocauste, le sacrifice pour le péché et le sacrifice pacifique. La Loi connaissait donc un sacrifice spécial pour le péché, dont l'idée foncière était celle de l'expiation ou de la purification. Mais, à côté de ce sacrifice proprement expiatoire, il y avait le sacrifice pacifique, dont le but était l'action de grâces ou la demande. Il y avait surtout l'holocauste, dont l'intention fondamentale était l'adoration et l'amour. Tout sacrifice n'était donc pas nécessairement expiatoire ; l'expiation n'était pas le dernier mot, le mot essentiel, du sacrifice. Au contraire, le sacrifice que S. Thomas qualifie de « principal », *praecipuum*, était le sacrifice spécifiquement latreutique : l'holocauste.

Et d'où vient que de tous les sacrifices l'holocauste est jugé le plus excellent ? C'est, répond le saint Docteur, qu'il « était brûlé tout entier en l'honneur de Dieu, et que rien n'en était mangé ». Mais quel était le sens profond de cette combustion intégrale en l'honneur de Dieu ? Elle signifiait, dit-il, que, de même que la victime, consumée tout entière, montait en vapeur vers le ciel, ainsi l'homme entier avec tout ce qu'il possède appartient à Dieu et doit être offert à Dieu[1] ».

Ni l'immolation de la victime holocaustique, ni sa combustion, ne sont donc directement voulues pour réaliser l'idée d'expiation en marquant la destruction du péché. Elles n'ont pas davantage pour but essentiel d'exprimer le souverain domaine de Dieu sur

1. S. THOMAS, *op. cit.*, Ia IIae, qu. 102, art. 3, ad 8 (t. II, p. 383b) : « Triplex erat sacrificiorum genus : quoddam erat quod totum comburebatur ; et hoc dicebatur *holocaustum*, quasi totum incensum. Hujusmodi enim sacrificium offerebatur Deo specialiter ad reverentiam majestatis ipsius et amorem bonitatis ejus ; et conveniebat perfectionis statui in impletione consiliorum ; et ideo totum comburebatur, ut, sicut totum animal resolutum in vaporem sursum ascendebat, ita etiam significaretur totum hominem et omnia quæ ipsius sunt Dei dominio esse subjecta et ei esse offerenda. Aliud autem erat sacrificium *pro peccato*, quod offerebatur Deo ex necessitate remissionis peccati... Tertium vero sacrificium vocabatur *hostia pacifica*, quæ offerebatur Deo vel pro gratiarum actione, vel pro salute et prosperitate offerentium... » — ad 10 : « Inter omnia sacrificia, holocaustum erat præcipuum, quia totum comburebatur in honorem Dei. » — IIIae, qu. 22, art. 2 (t. IV, p. 104b) : « Indiget igitur homo sacrificio propter tria : uno quidem modo ad remissionem peccati, per quod a Deo avertitur... Secundo ut homo in statu gratiæ conservetur, semper Deo inhærens : in quo ejus pax et salus consistit... Tertio ad hoc quod spiritus hominis perfecte Deo uniatur, quod maxime erit in gloria ; unde et in veteri lege offerebatur holocaustum, quasi totum incensum... »

la vie et la mort. L'immolation est une condition préalable de la combustion, laquelle est l'élément principal. Et cette combustion elle-même a une signification très précise : la victime, intégralement consumée, semble, en montant vers le ciel, passer toute en Dieu ; elle va en quelque sorte nourrir Dieu, servir à la communion de Dieu : et cela représente l'homme s'élevant vers son Créateur, absorbé pour ainsi dire en lui, entrant en communion étroite avec lui. Ainsi l'holocauste apparaît comme le sacrifice religieux par excellence, le sacrifice d'adoration et d'amour, tel qu'il convient aux parfaits.

Nous sommes, on le voit, dans la droite ligne du Maître de S. Thomas : Alexandre de Halès ; et de son Autorité par excellence : S. Augustin.

Dans toute cette étude, S. Thomas s'abstient donc de faire reposer essentiellement les sacrifices anciens sur l'idée de destruction proprement dite, ou d'expiation. L'exposé qu'il en fait s'accommode bien de l'une ou de l'autre de ses définitions générales : ce sont des oblations, qui comportent une certaine action exercée sur les choses offertes, en particulier une action tendant à les transformer en choses sacrées.

IV. — *L'idée du sacrifice de la Croix*

On est assez surpris de trouver alléguée une autre définition, dans la *III^e^ partie, quest.* 47-49, où le saint Docteur étudie la passion et l'œuvre rédemptrice du Verbe Incarné.

III^ae^, qu. 48, art. 3 : Sacrificium proprie dicitur aliquid factum in honorem proprie Deo debitum, ad eum placandum : et inde est quod Augustinus dicit (*De civ. Dei*, lib. X, cap. VI) : « Verum sacrificium est omne opus quod agitur ut sancta societate inhæreamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possumus ». Christus autem, ut ibidem subditur, « seipsum obtulit in passione pro nobis » ; et hoc ipsum quod voluntarie passionem sustinuit, Deo maxime acceptum fuit, utpote ex charitate maxima proveniens. Unde manifestum est

On appelle proprement sacrifice quelque chose qui est fait, en l'honneur proprement dû à Dieu, en vue de l'apaiser. De là ce que dit S. Augustin : « Est vrai sacrifice toute œuvre faite pour nous attacher d'une sainte société à Dieu, c'est-à-dire rapportée à ce Bien final, par lequel nous pouvons être véritablement heureux ». Or le Christ, comme il est ajouté au même endroit, s'est « offert lui-même dans la passion pour nous » ; et ce fait, d'avoir enduré sa passion volontairement, a été souverainement agréable à Dieu, comme provenant d'une souveraine charité. D'où

quod passio Christi fuerit verum sacrificium[1].

il suit manifestement que la passion du Christ a été un vrai sacrifice.

Cette définition présente un élément que nous n'avons pas rencontré dans les précédentes et qui attire dès l'abord l'attention : *ad eum placandum.*

Le verbe *placare* signifie à la lettre : « apaiser ». Il convient particulièrement pour exprimer ce fléchissement de la colère divine, qui s'obtient par l'expiation du péché ou la satisfaction donnée à la justice suprême en vue de se rendre Dieu propice ou favorable. Cette signification paraît mise en évidence par le rapport visible de la définition présente avec le sacrifice du Calvaire dont S. Thomas traite ici expressément. Le sacrifice du Calvaire a précisément revêtu la forme d'une immolation sanglante, et, d'après l'Écriture même, il a eu pour effet de racheter les hommes en satisfaisant pour leurs péchés à la justice de Dieu.

Faut-il donc penser que l'apaisement de Dieu, ainsi compris, soit le but essentiel de tout sacrifice ; c'est-à-dire, que tout sacrifice soit nécessairement une offrande expiatoire, consistant en un acte d'expiation réelle et formelle ?

Il faudrait pour cela supposer que S. Thomas a voulu amender ses définitions antérieures, en y ajoutant un élément capital qui leur manquait. Cela n'est pas vraisemblable. Les définitions en question ne se rencontrent pas en des ouvrages distincts, sortis de la pensée du saint Docteur à des époques différentes, si bien que l'on pourrait supposer qu'après avoir présenté son idée d'une manière, il s'est repris pour lui donner un tour nouveau, jugé, après plus ample réflexion, meilleur. Les plus grands docteurs ont eu à se corriger sur tel ou tel point. Saint Augustin a écrit ses *Retractationes*. Mais ce ne peut être le cas pour S. Thomas, dans les textes qui nous occupent. Nous n'avons pas affaire à plusieurs ouvrages du Docteur angélique, composés à diverses dates, formant chacun un tout indépendant, les plus récents pouvant compléter et corriger les premiers. La doctrine du sacrifice que nous exposons est tout entière contenue dans la *Somme théologique*, et l'on sait que cet ouvrage est remarquablement un, que d'un bout à l'autre le saint Docteur a entendu y présenter une doctrine parfaitement cohérente, dont les diverses parties sont étroitement coordonnées.

En insérant les mots : *ad eum placandum*, S. Thomas n'a donc pas dû vouloir se corriger. Il ne l'aurait certainement pas fait sous

1. S. Thomæ Aquinatis *opera omnia*, t. IV, p. 214[a].

cette forme, sans souligner l'idée nouvelle, et en passant. Encore moins peut-on supposer qu'il se soit contredit.

D'après ces définitions antérieures, le but essentiel du sacrifice est l'honneur d'adoration rendu à Dieu ; son but prédominant, l'union de l'homme à Dieu dans la société d'un mutuel amour. La satisfaction de la justice divine n'est qu'un but partiel, et l'on peut même dire secondaire. C'est à la lumière de ces premiers principes nettement posés qu'il convient d'interpréter la proposition nouvelle.

Si l'on entend par : *ad eum placandum*, un fléchissement de la colère divine, obtenu par une offrande expiatoire, il y a toutes raisons de croire que, dans la pensée de S. Thomas, il s'agit, non précisément du but formel et essentiel de tout sacrifice, mais seulement d'un but partiel compris dans le but général, ou, si l'on veut, d'un but dérivé qui suit logiquement du but principal. Il peut y avoir, et il y a, des sacrifices qui se proposent directement et formellement la satisfaction de la justice de Dieu ; mais il peut y avoir aussi, et il y a, d'autres sacrifices qui ont plus directement et plus formellement en vue de l'honorer et de lui plaire. Ces derniers ne sont offerts *ad eum placandum* qu'implicitement et indirectement, c'est-à-dire qu'autant que l'effet spécial de propitiation est enfermé dans l'effet plus général et essentiel d'offrande honorable et agréable.

Ainsi l'on peut penser que la substance de la nouvelle définition tient dans cette très simple formule, qui se ramènerait facilement aux précédentes : *Sacrificium proprie dicitur aliquid factum in honorem proprie Deo debitum*. Les mots : *ad eum placandum*, viendraient comme en surcharge. Ils signifieraient que le sacrifice a réellement pour effet d'apaiser Dieu et de le rendre propice. Tel n'est pas nécessairement son but direct et essentiel ; mais c'est pratiquement et effectivement son résultat, parce que c'est « un acte fait pour rendre l'honneur proprement dû à Dieu », *in honorem proprie Deo debitum*, et qu'un tel acte a nécessairement pour effet de plaire à Dieu[1].

Le contexte favorise positivement cette interprétation. Tout d'abord, il est remarquable qu'après avoir formulé sa nouvelle définition du sacrifice, S. Thomas entend la justifier par un texte

1. Cf. *Comment. in III Sent.*, dist. IX, qu. 2, art. 1, Solutio II, ad 1 (t. VII, p. 106[a]) : « Hoc quod dicitur, *omne opus quo Deo jungimur esse sacrificium*, est metaphorice dictum, in quantum Deum *placabilem* reddit, ad quod sacrificium offertur. » Ce texte est apparenté étroitement à celui que nous étudions. Or il semble bien faire valoir cette idée que toute action bonne rend Dieu favorable, *placabilem*, en ce qu'elle lui agrée et attire sa bienveillance, sans qu'il s'agisse nécessairement d'un acte d'expiation satisfaisant à sa justice.

de S. Augustin, où précisément il n'est en aucune manière question d'expiation ni de satisfaction, mais uniquement, comme le Docteur angélique l'a constamment relevé, d'union intime avec Dieu, fin suprême et foyer éternel de béatitude : *Et inde est quod Augustinus dicit ; Verum sacrificium est omne opus quod agitur ut sancta societate inhæreamus Deo, etc.*

Immédiatement après — et c'est une nouvelle indication non moins suggestive — S. Thomas, appliquant les principes qu'il vient de poser et continuant de s'appuyer sur S. Augustin, montre en quoi la passion du Christ a été un vrai sacrifice. Ce n'est pas précisément en ce que le Christ a été mis à mort. L'immolation est une chose ; le sacrifice, une autre. Ce sont les bourreaux qui ont mis à mort Jésus : ils n'ont cependant en aucune façon participé à son sacrifice. L'immolation sanglante n'a été de leur part qu'un abominable forfait. Jésus, au contraire, ne s'est pas donné la mort : il s'est néanmoins offert à Dieu en sacrifice véritable, à la fois Prêtre et Victime de son oblation. D'où il ressort clairement que l'immolation n'est pas l'acte propre du sacrifice. Si l'on considère en particulier le sacrifice du Christ, elle n'en constitue pas la raison formelle[1].

En quoi réside donc essentiellement le sacrifice du Christ en sa passion ? Il est en ceci, que le Christ a souffert sa passion volontairement, sous la pression d'un immense amour, et que cela a été souverainement agréable à son Père. C'est donc en tant qu'acte d'oblation pleine d'amour que la passion de Jésus a été un vrai sacrifice. Et c'est par voie de conséquence, parce que l'acte d'oblation amoureuse était essentiellement apte à plaire à Dieu, que ce sacrifice a eu pour effet d'apaiser sa justice et de le rendre favorable[2].

1. S. Thomas, III^ae, qu. 48, art. 3, ad 3 (t. IV, p. 214^b) : « Ad tertium dicendum quod passio Christi ex parte occidentium ipsum fuit maleficium, sed ex parte ipsius ex charitate patientis fuit sacrificium. Unde hoc sacrificium ipse Christus obtulisse dicitur, non autem illi qui eum occiderunt. » — *Ibid.*, qu. 22, art. 2 : « Ipse Christus, in quantum homo, non solum fuit sacerdos, sed etiam hostia perfecta, simul existens hostia pro peccato, et hostia pacifica, et holocaustum. » — *Ibid.*, ad 1 : « Christus non se occidit, sed seipsum voluntarie morti exposuit, secundum illud Isa. LIII, 7 : « *Oblatus est, quia ipse voluit.* Et ideo dicitur seipsum obtulisse. » — *Ibid.*, ad 2 : « Hominis Christi occisio potest ad duplicem voluntatem comparari : uno modo ad voluntatem occidentium, et sic non habet rationem hostiæ ; non enim dicuntur occisores Christi hostiam Deo obtulisse, sed graviter deliquisse... Alio modo potest considerari occisio Christi per comparationem ad voluntatem patientis, qui voluntarie se obtulit passioni ; et ex hac parte habet rationem hostiæ. »

2. Id., *ibid.*, III^ae, qu. 48, art. 3, ad 3 (*Ibid.*). Cité ci-dessus, p. 199. — *Ibid.*, qu. 47, art. 2 (p. 209^b) : « Convenientissimum fuit quod Christus ex obedientia pateretur... Secundo hoc conveniens fuit reconciliationi Dei ad homines ; unde dicitur : *Reconciliati sumus Deo per mortem Filii ejus*, in quantum scilicet mors Christi fuit quoddam sacrificium acceptissimum Deo, secundum illud : *Tradidit seipsum pro nobis oblationem*

Ce qui confirme enfin notre interprétation, c'est la façon dont S. Thomas, à la question suivante, (*qu.* 49), parle des effets de la passion. Il se demande d'abord si la passion nous a délivrés du péché (*art.* 1), si elle nous a affranchis de la puissance du diable (*art.* 2), si elle nous a exemptés de la peine due au péché (*art.* 3). Finalement, à l'*article* 4, il pose cette interrogation : « Nous a-t-elle réconciliés avec Dieu ? » Les réponses aux trois premières questions sont affirmatives. Or, dans les raisons qui les appuient, il n'est fait aucun appel, aucune allusion même, à l'idée de sacrifice. Cette idée ne vient en considération que dans la réponse à la question dernière, sur l'effet de réconciliation avec Dieu. Les choses se présentent tout à fait comme si, dans la pensée du Docteur angélique, le simple affranchissement du péché, la délivrance de l'esclavage du démon, l'exemption de la peine, n'étaient pas l'effet formel du sacrifice de la passion, mais comme si cet effet formel était l'union positive avec Dieu, telle qu'elle est comprise dans l'idée générale de réconciliation. Et cela s'accorde une fois de plus avec l'idée fondamentale du sacrifice que le saint Docteur a mise partout en relief à la suite de S. Augustin.

La façon même dont l'effet de réconciliation est rapporté au sacrifice de Jésus-Christ est très significative. En quoi la passion du Christ est-elle cause de notre réconciliation avec Dieu ? C'est en premier lieu, répond S. Thomas, en tant qu'elle écarte le péché par lequel les hommes sont constitués ennemis de Dieu. C'est ensuite, mais ensuite seulement, en tant qu'elle est un sacrifice très agréable à Dieu[1]. Ce procédé donne assez clairement à entendre

et hostiam Deo in odorem suavitatis. Obedientia vero omnibus sacrificiis antefertur, secundum illud : *Melius est obedientia quam victimæ.* — *Ibid.*, art. 4, ad 2 : « Passio Christi fuit sacrificii oblatio, in quantum Christus propria voluntate mortem sustinuit ex charitate ; in quantum autem a persecutoribus est passus, non fuit sacrificium, sed peccatum gravissimum. »

1. Id., *ibid.*, qu. 49, art. 4 (t. IV, p. 219[a]) : « Passio Christi est causa reconciliationis nostræ ad Deum dupliciter : uno modo, in quantum removet peccatum, per quod homines constituuntur inimici Dei ; alio modo, in quantum est sacrificium Deo acceptissimum. » — Cf. *ibid.*, III[ae], qu. 22, art. 2 (p. 104[b]) : « Indiget homo sacrificio propter tria : uno quidem modo ad remissionem peccati, per quod a Deo avertitur... Secundo ut homo in statu gratiæ conservetur, semper Deo inhærens... Tertio ad hoc quod spiritus hominis perfecte Deo uniatur, quod maxime erit in gloria... Hæc autem per humanitatem Christi nobis provenerunt. Nam primo quidem nostra peccata deleta sunt secundum illud (*Rom.*, IV, 25) : *Traditus est propter delicta nostra.* Secundo gratiam nos salvantem per ipsum accepimus, secundum illud (*Hebr* , V, 9) : *Factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis æternæ.* Tertio, per ipsum perfectionem gloriæ adepti sumus (*Hebr.*, X, 19) : « *Habemus fiduciam per sanguinem ejus in introitum sanctorum*, scilicet in gloriam cælestem. Et ideo ipse Christus, in quantum homo, non solum fuit sacerdos, sed etiam hostia perfecta, simul existens hostia pro peccato, et hostia pacifica, et holocaustum. »

qu'il n'y a pas une équivalence simple et absolue, ni même une liaison essentielle, entre l'idée de sacrifice et l'idée d'effacement du péché. Puisque le Docteur angélique a expliqué l'effet de la passion par rapport à notre libération du péché, du diable et de la peine, sans faire intervenir l'idée de sacrifice ; puisque, ici même, parlant de l'effet de réconciliation, il en donne une première explication, tirée de l'idée d'enlèvement du péché, qui est expressément distinguée d'une seconde, tirée de l'idée de sacrifice : c'est donc bien que l'idée de sacrifice n'est pas purement et simplement liée à celle d'expiation ou de réparation, mais la dépasse.

S. Thomas, il est vrai, développant sa seconde raison, et montrant comment le sacrifice de Jésus-Christ a été cause de notre réconciliation, revient à cette idée d' « apaisement » de Dieu, que nous l'avons vu introduire après coup dans la notion du sacrifice. Mais justement la suite de son exposé montre de façon claire que ce langage doit être interprété comme nous l'avons fait tout à l'heure.

III^ae, qu. 49, art. 4 : Passio Christi est causa reconciliationis nostræ ad Deum... Alio modo, in quantum est sacrificium Deo acceptissimum. Est enim hoc proprie sacrificii effectus ut per ipsum placetur Deus. Sicut enim homo offensam in se commissam remittit propter aliquod obsequium acceptum, quod ei exhibetur. Unde dicitur, I Reg., XXVI, 19 : *Si Dominus incitat te adversum me, odoretur sacrificium.* Et similiter tantum bonum fuit quod Christus voluntarie passus est, quod, propter hoc bonum in natura humana inventum, Deus placatus est super omni offensa generis humani, quantum ad eos qui Christo passo conjunguntur secundum modum præmissum[1].

La passion du Christ est la cause de notre réconciliation avec Dieu... D'une autre manière, en tant qu'elle est un sacrifice très agréable à Dieu. C'est en effet proprement l'effet du sacrifice que par lui Dieu soit apaisé. Ainsi l'homme remet une offense commise à son égard, pour un acte de déférence qui lui est adressé. D'où cette parole du Livre des Rois : *Si c'est le Seigneur qui t'excite contre moi, qu'il agrée le parfum d'un sacrifice* ! Et pareillement, le fait que le Christ a souffert volontairement a été un bien si grand, qu'en considération de ce bien, trouvé dans la nature humaine, Dieu a été apaisé au sujet de toute offense du genre humain, pour ceux qui sont unis, de la manière qu'on a dit, au Christ qui a souffert.

De tout ce raisonnement il semble nettement résulter que l'apaisement de la justice de Dieu n'est pas *l'effet* propre du sacrifice, sa raison d'être formelle, comme si le sacrifice avait directe-

1. S. Thomæ Aquinatis *opera omnia*, t. IV, p. 219^a.

ment et premièrement en vue la satisfaction pour le péché. Non, cet apaisement de la colère divine est seulement *un* effet du sacrifice, une conséquence de ce qu'il est formellement. Le sacrifice est un acte de religion essentiellement glorieux à Dieu ; comme tel, il lui est souverainement agréable ; par voie de conséquence toute naturelle, nécessaire même, par voie de conséquence néanmoins, il apaise sa justice, il le rend favorable et bienveillant. C'est ainsi que l'amoureuse volonté avec laquelle le Christ a souffert a été une offrande souverainement agréable à Dieu, et qu'en considération de cette offrande, présentée par le Christ, membre et Chef de l'humanité, Dieu s'est réconcilié avec le genre humain, préalablement fait un avec son Fils.

Somme toute, l'idée que S. Thomas a d'abord présentée du sacrifice n'est pas à modifier dans sa teneur essentielle par ce qu'il semble y ajouter en parlant du sacrifice de Jésus-Christ en sa Passion. Il est certain que le sacrifice a pour effet de nous rendre Dieu propice. Il ne s'ensuit pas qu'il ait pour but direct et essentiel l'apaisement de la justice divine, encore moins qu'il faille le faire consister en un acte de destruction qui aurait le caractère formel d'une expiation. L'idée première doit être maintenue dans sa simplicité et sa largeur. Elle s'applique et convient admirablement au sacrifice du Rédempteur, qui la réalise seulement sous un aspect propre et avec une efficacité spéciale.

V. — *L'idée générale du sacrifice appliquée à l'Eucharistie*

Essayons d'appliquer ces mêmes définitions à l'Eucharistie.

1° Il y a vrai sacrifice, nous dit S. Thomas, *quando circa res Deo oblatas aliquid fit*[1].

Or quelle est d'abord, dans notre sacrifice eucharistique, la *res oblata* ? Il semblerait que ce soit le pain présenté et offert à l'autel. C'est, en effet, au pain que se rapportent directement les exemples allégués par le saint Docteur lui-même : *sicut quod panis frangitur*, etc. En réalité, nous l'avons dit, pour l'Ange de l'École, comme pour toute la tradition, la véritable « chose offerte » sur l'autel, c'est le Christ rendu présent sous le sacrement du pain. Le pain n'est pour ainsi dire, que le support de la vraie Victime. Il fournit au Corps du Christ les espèces sensibles sous lesquelles il se rend présent ; mais la véritable Hostie du sacrifice est ce Corps du Christ lui-même.

1. Ci-dessus, p. 192.

C'est à la lumière de ces données qu'il faut apprécier d'abord les exemples apportés par l'Ange de l'École. Il nous parle de « pain rompu, mangé, bénit ». Appliquées à l'Eucharistie, ces expressions ne peuvent s'entendre que de la Fraction de l'hostie, de la Communion et de la Consécration.

Or, ces trois actes affectent directement la matière première du sacrifice, nullement le Christ lui-même, seule Hostie proprement offerte à Dieu. C'est ainsi que la Consécration convertit la substance du pain et du vin au Corps et au Sang du Christ, sans que le Christ lui-même subisse le moindre changement. La Fraction et la Communion, qui paraissent s'appliquer à ce pain et à ce vin, mais n'atteignent que leurs accidents, n'apportent pas davantage de modification dans l'être du Christ.

Portant uniquement sur les espèces sensibles, dont l'Hostie véritable est enveloppée, ces trois actions sont donc littéralement des actions exercées *autour* de l'Hostie offerte. Elles suffisent pour qu'il y ait sacrifice, à la condition qu'on interprète de cette façon très large l'expression *circa*, employée par le saint Docteur.

Toutefois on peut se demander si l'une ou l'autre de ces trois actions, envisagées au point de vue que nous venons d'indiquer, est à concevoir comme véritablement constitutive du sacrifice. Il paraît incontestable que, dans la pensée de S. Thomas, le sacrifice de l'Eucharistie est essentiellement une oblation. Or, on ne peut croire qu'il ait vu l'acte d'oblation proprement sacrificielle, soit dans la Fraction de l'hostie, soit dans la Communion : pour lui, le sacrifice de la messe est constitué très certainement dans son essence dès la Consécration.

Peut-on supposer qu'à ses yeux l'oblation sacrificielle consisterait du moins dans l'acte de la Consécration, en tant qu'acte de transsubstantiation ? Il ne le semble pas davantage. La transsubstantiation porte directement sur le pain et le vin, qui ne sont que la matière préalable du sacrifice : l'oblation, au contraire, doit s'appliquer au Corps et au Sang du Christ, qui sont seulement le terme de la conversion opérée.

En définitive, le sacrifice de la Messe consisterait essentiellement dans l'oblation du Christ, rendu présent sur l'autel en vertu de la Consécration. Cette oblation prendrait figure de sacrifice, grâce à certaines actions exercées autour de l'Hostie offerte : savoir, la conversion du pain et du vin au Corps et au Sang du Christ, par où l'oblation sacrificielle serait inaugurée; ensuite la fraction de l'hostie et la communion sacramentelle, par où elle serait continuée et achevée.

2° D'après S. Thomas, il y a encore sacrifice, *si aliquid exhibea-*

tur in cultum divinum, quasi in aliquod sacrum, quod inde fieri debeat, consumendum[1].

Cette définition nouvelle, appliquée à l'Eucharistie, convient directement à la Consécration, et à elle seule. Dans la Consécration, en effet, nous avons une chose qui est présentée, *exhibetur*, en l'honneur de Dieu : du pain et du vin. Ce pain et ce vin paraissent subir une sorte de destruction, *quasi consumendum*, en ce qu'ils font place au Corps et au Sang du Christ. Mais cette destruction, qui n'affecterait d'ailleurs que la matière première du sacrifice, non la véritable Hostie, n'est pas une destruction réelle, et surtout elle n'est pas voulue pour elle-même. La substance du pain et du vin est convertie en celle du Corps et du Sang du Christ, donc non anéantie, mais transformée : *in aliquod sacrum quod inde fieri debeat*. La conversion a pour terme cette chose sacrée par excellence, qui est l'Hostie proprement offerte à Dieu et infiniment digne d'en être agréée : le Corps et le Sang du Sauveur.

Au fond, la nouvelle définition revient donc à la précédente, en la particularisant et en la précisant. S. Thomas parlait de « bénédiction » ou de consécration « du Pain » eucharistique. L'acte de transformation, dont il est question maintenant, et qui aboutit à une sorte de production de l'Hostie sacrée, représente le même acte consécrateur dans son effet.

Il semblerait suivre de cette seconde définition, appliquée à l'Eucharistie, que le sacrifice de l'autel est constitué proprement par la Consécration, en tant qu'acte de conversion. Mais il ne faut pas oublier, ce que nous avons fait remarquer déjà, que, pour l'Ange de l'École, le sacrifice est avant tout une oblation. Ici même, il a soin de mettre en avant l'idée d'offrande en l'honneur de Dieu : *si aliquid exhibeatur in cultum divinum*. D'autre part, il faut se souvenir que l'acte de conversion ne porte que sur la matière préalable, non sur l'Hostie directe du sacrifice. Dès lors la même conclusion s'impose que tout à l'heure : l'essence du sacrifice de la Messe est, non pas dans la Consécration, mais bien dans l'oblation du Christ, rendu présent sur l'autel par le moyen de cette consécration, qui « consume » en quelque sorte le pain et le vin pour les convertir en son Corps et en son Sang. A ce point de vue encore, l'acte de Consécration, ou de transsubstantiation, n'est qu'une action exercée « autour de » la vraie Victime offerte.

3° Les deux définitions précédentes s'appliquent à l'Eucharistie, sans égard à son caractère de commémoraison sensible de la passion. Cependant l'enseignement formel de S. Thomas est que cette commémoraison sensible convient proprement à la célébra-

1. Ci-dessus, p. 195.

tion de l'Eucharistie, et qu'elle est en rapport étroit avec sa qualité de sacrifice. Or cette vérité se trouve justifiée, d'une manière toute particulière, dans la troisième définition, ainsi conçue : *aliquid factum in honorem proprie Deo debitum, ad eum placandum*[1].

D'après ce que nous avons vu, le sacrifice eucharistique a pour effet nécessaire, sinon pour but essentiel, de rendre Dieu propice. Or ce ne peut être par un acte nouveau d'expiation, procurée par une immolation réelle et actuelle, car l'expiation a été consommée sur la Croix, et le Christ est désormais impassible dans la gloire ; ce sera seulement par une application des mérites acquis par l'expiation passée. Cette effusion du mérite rédempteur est justement attachée à l'offrande que le Christ ne cesse de faire pour nous, et qu'il actualise au milieu de nous sur l'autel. Mais, étant donné son but, l'offrande que fait ainsi le Christ doit revêtir un caractère sensible, qui consiste dans la représentation de son immolation passée. Ainsi l'oblation, qui constitue proprement le sacrifice de l'Eucharistie, a pour condition nécessaire, voulue par le Christ, en accord avec son plan, la figuration sensible de la passion.

Il ne suffirait donc pas que le Christ soit rendu présent par une seule consécration, et qu'autour de la présence réelle soit exercée une certaine action, telle que la fraction de l'hostie ou la communion sous l'espèce du pain. Il est nécessaire que l'immolation rédemptrice soit représentée d'une manière plus complète. C'est cette représentation que réalise essentiellement la double consécration, en mettant le Corps et le Sang sous les espèces séparées du pain et du vin[2]. Si l'on a égard aux principes précédemment posés, le sacrifice de la Messe consisterait donc dans l'oblation que le Christ fait de lui-même, sous le signe de son immolation sanglante, par le moyen de la double consécration distincte.

Mais l'ensemble du raisonnement de S. Thomas paraît inviter

1. Ci-dessus, p. 199.

2. Lorsqu'il s'agissait d'expliquer la première définition, il semble bien que S. Thomas a voulu donner de simples exemples, non une énumération complète, et qu'il a simplifié les choses : il n'a considéré que la matière du pain et s'est borné à noter les actions accomplies sur ce pain. Mais le fait qu'il mentionne la fraction et la communion en premier lieu, montre qu'il songe d'abord au rapport avec la passion, c'est-à-dire aux actes, sinon d'immolation réelle, du moins représentatifs et commémoratifs de l'immolation passée. Il y a donc tout lieu de croire que le rapport sensible de la double Consécration avec l'immolation du Calvaire a été jugé par lui aussi digne que la fraction et la manducation du pain, et plus encore, de figurer comme exemple d'action exercée autour de la matière du sacrifice. On est dans la logique de sa pensée en estimant que l'acte de la Consécration n'est pas seulement constitutif du sacrifice en ce qu'il transsubstantie le pain au Corps du Christ, et en fait ainsi une Hostie sacrée infiniment digne d'être offerte à Dieu, mais encore en ce que, par le fait de la double consécration distincte, il produit et offre le Christ sous les signes figuratifs de son immolation sur le Calvaire.

à étendre le sacrifice au delà de cette double consécration. Si le saint Docteur a mentionné spécialement, comme actions accomplies autour de la Victime offerte, la fraction et la manducation, c'est bien, semble-t-il, à raison de leur rôle dans la figuration sensible de la passion. De la Consécration à la Communion, le Christ ne cesse donc de s'offrir, non seulement sous ce signe permanent de sa mort sanglante qu'est l'état de séparation où continuent d'être, au point de vue sensible, son Corps et son Sang, mais encore sous ces signes actifs de sa passion que sont la fraction de l'hostie et la manducation.

Telle est, autant qu'il nous semble, la plus juste interprétation de la pensée de S. Thomas au sujet du sacrifice de l'Eucharistie. Mais il s'agit d'une interprétation. Aucune des définitions proposées par le saint Docteur ne représente une conception achevée, nettement applicable au sacrifice de nos autels. S. Thomas n'a pas fait une synthèse complète du sacrifice : il l'a seulement ébauchée. Son mérite est d'avoir exploité le meilleur de la tradition ancienne, et d'avoir développé, en le précisant sur plusieurs points notables, l'enseignement de ses prédécesseurs. Ce sera un guide précieux pour les théologiens qui viendront après lui.

Leur tâche devra être, semble-t-il, de construire avec une méthode rigoureuse l'édifice dont lui-même a posé les bases, en combinant ces trois éléments fondamentaux du sacrifice eucharistique : — 1° Présence réelle du Christ, en vertu de la Consécration, qui d'aliments matériels et profanes fait une Hostie sacrée, infiniment digne de Dieu ; — 2° Commémoraison sensible de la passion, par le moyen de certaines actions exercées autour de la présence réelle ; — 3° Oblation actuelle de ce Christ, à la fois présent et marqué des signes figuratifs de son immolation passée.

Parmi ces éléments, le principal semble bien être l'oblation : c'est celui qui constitue véritablement le sacrifice dans son essence première. Il est bon de noter, au moins rapidement, que, d'après S. Thomas, le prêtre de cette oblation essentielle est le Christ lui-même.

Cela résulte du lien étroit qu'il établit entre le sacrifice et le sacrement. Les paroles de la Consécration, remarque-t-il, sont prononcées au nom du Christ : par la voix et par le ministère du prêtre, c'est le Christ lui-même qui consacre[1] ; si bien que la con-

1. S. Thomas, *Summa*, III^ae, qu. 82, art. 1 (t. IV, p. 388) : « Hoc sacramentum est tantæ dignitatis quod non conficitur nisi in persona Christi. » — Qu. 78, art. 1 : « Forma hujus sacramenti profertur quasi ex persona ipsius Christi loquentis, ut detur intelligi quod minister in perfectione hujus sacramenti nihil agit nisi quod profert verba Christi. » Cf. *ibid.*, art. 4 ; et qu. 82, art. 7, ad 3 (ci-après, note 2).

sécration, faite par un prêtre légitimement ordonné est toujours valide, quelle que soit son indignité personnelle[1]. Le prêtre agirait seulement, au nom de l'Église et comme ministre de l'Église, dans ce qui entoure la Consécration, et que S. Thomas désigne du nom général de « prières », *orationes*[2]. Or, d'après le saint Docteur, le sacrifice suit la condition du sacrement : par le fait que la Consécration pose sur l'autel la présence réelle, elle pose l'oblation[3] ; car il suffit qu'il y ait consécration valide, pour qu'il y ait du même coup « vrai sacrifice », fût-il offert par un hérétique, un schismatique, ou un excommunié, auquel cas il serait seulement privé de ses fruits[4]. Il est naturel de conclure que le sacrifice, tout comme le sacrement, est à rapporter au Christ, en qualité d'acteur principal. Le Christ n'est pas seulement offert comme hostie : il s'offre comme prêtre, *Sacerdos et Hostia*[5].

Ajoutons que le Docteur angélique enseigne non moins formellement que ses prédécesseurs, sans l'éclairer pourtant d'une aussi vive lumière, l'union de l'Église au Christ dans l'oblation de l'autel[6].

1. ID., III^ae, qu. 82, art. 5 (*ibid.*, p. 388) : « Sacerdos consecrat hoc sacramentum, non virtute propria, sed sicut minister Christi, in cujus persona consecrat hoc sacramentum. Non autem ex hoc ipso desinit aliquis minister esse Christi, quod est malus. »

2. ID., III^ae, qu. 82, art. 6 (*ibid.*, p. 389) : « In missa duo est considerare, scilicet ipsum sacramentum, quod est principale, et orationes quæ in missa fiunt pro vivis et mortuis. Quantum ergo ad sacramentum, non minus valet missa sacerdotis mali quam boni, quia utrobique idem conficitur sacramentum. Oratio etiam quæ fit in missa potest considerari dupliciter : ...alio modo in quantum oratio in missa profertur a sacerdote in persona totius Ecclesiæ, cujus sacerdos est minister... Unde etiam quantum ad hoc est fructuosa, non solum oratio sacerdotis peccatoris in missa, sed etiam omnes ejus orationes quas facit in ecclesiasticis officiis, in quibus gerit personam Ecclesiæ. » — *Ibid.*, art. 7, ad 3 : « Sacerdos in missa, in orationibus quidem loquitur in persona Ecclesiæ, in cujus unitate consistit ; sed in consecratione sacramenti loquitur in persona Christi, cujus vicem in hoc gerit per ordinis potestatem. Et ideo, si sacerdos ab unitate Ecclesiæ præcisus missam celebret, quia potestatem ordinis non amittit, consecrat verum corpus et sanguinem Christi ; sed quia est ab Ecclesiæ unitate separatus, orationes ejus efficaciam non habent. »

3. ID., III^ae, qu. 82, art. 10, ad 1 (ci-dessus, p. 188) ; *ibid.*, art. 6 (ci-dessus, note 2).

4. ID., III^ae, qu. 82, art. 7 (*ibid.*, p. 390) : « Quia consecratio Eucharistiæ est actus consequens ordinis potestatem, illi qui sunt ab Ecclesia separati per hæresim, aut schisma, vel excommunicationem, possunt quidem consecrare Eucharistiam, quæ ab eis consecrata verum corpus et sanguinem Christi continet ; non tamen hoc recte faciunt, sed peccant facientes : et ideo fructum sacrificii non percipiunt, quod est sacrificium spirituale. » — ad 1 : « Extra Ecclesiam non potest esse spirituale sacrificium,quod est verum veritate fructus, licet sit verum veritate sacramenti. »

5. ID., III^ae, qu. 83, art. 1, ad 3 (*ibid.*, p. 393) : « Sacerdos gerit imaginem Christi, in cujus persona et virtute verba pronuntiat ad consecrandum... Et ita quodammodo idem est sacerdos et hostia. »

6. S. THOMAS, *Summa*, III^ae, qu. 74, art. 1 (t. IV, p. 337^a) : « Panis et vinum sunt materia conveniens hujus sacramenti... Quarto quantum ad effectum respectu totius

Ecclesiæ, quæ constituitur ex diversis fidelibus, sicut panis conficitur ex diversis granis et vinum fluit ex diversis uvis, ut dicit Glossa... » — *Ibid.*, art. 6 : « Vino quod offertur in hoc sacramento debet aqua misceri... Tertio quia hoc convenit ad significandum effectum hujus sacramenti, qui est unio populi christiani ad Christum, quia, ut Julius I papa dicit in decreto 6 (ci-dessus, p. 73), videmus in aqua populum intelligi, in vino vero ostendi sanguinem Christi. Ergo, cum in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur. » — *Ibid.*, art. 8, ad 2 : « Cum aqua in vinum convertitur, significatur quod populus Christo incorporatur. » — *Ibid.*, qu. 83, art. 4, ad 9 : « Sacerdos... petit hoc (*Jube hæc perferri*) pro corpore mystico, quod scilicet in hoc sacramento significatur, ut scilicet orationes sacerdotis et populi angelus assistens divinis mysteriis Deo repræsentet... Vel per angelum intelligitur ipse Christus, qui est magni consilii angelus, qui corpus suum mysticum Deo Patri conjungit Ecclesiæ triumphanti. » — Cf. *Comment. in IV Sent.*, dist. XI, qu. 2, art. 4, Solutio I. — *Ibid.*, Sol. IV, ad 1 ; *Ibid.*, dist. XII, qu. 1, art. 3, quæstiuncula 3, Sol. III, ad 1 (t. II, p. 646 et 661).

CHAPITRE IV

De S. Thomas au Protestantisme

(XIII^e-XVI^e Siècle)

---

§ I. — Les documents

Dans la longue période qui va de S. Thomas d'Aquin à l'apparition du Protestantisme, c'est-à-dire de la fin du XIII^e siècle au début du XVI^e, le livre de Pierre Lombard continue d'être le Manuel des Écoles. Le gros de la littérature théologique de cette époque est constitué par les nombreux commentaires des *Sentences*. Beaucoup ont disparu, ou sont demeurés manuscrits. Nous pouvons juger de leur contenu général par ceux qui ont attiré l'attention des éditeurs au moment de la Renaissance, et nous sont parvenus imprimés.

Les commentateurs du Lombard ont eu sous les yeux les distinctions VIII-XIII du IV^e livre des Sentences, où le Maître traite de l'Eucharistie, et surtout la distinction XII dont une partie est consacrée directement à la question du sacrifice. Il sera intéressant de voir quel cas les interprètes ont fait de la pensée du Maître, comment ils l'ont reproduite, expliquée, peut-être complétée.

En même temps que le livre de Pierre Lombard, ils ont connu les ouvrages de S. Thomas. Plusieurs, et en particulier les membres de la famille Dominicaine, se rattachent expressément à l'École du Docteur Angélique. Il sera intéressant aussi d'examiner dans quelle mesure ils combinent l'enseignement particulier de la *Somme* sur le sacrifice eucharistique, avec celui des *Sentences*.

I. — *Commentaires des Sentences*

Les principaux de ces commentateurs sont, à la fin du XIII^e siècle, **Henri de Gand** († 1293), chanoine de Tournai, puis archidiacre de

Bruges et de Tournai, professeur à Paris, surnommé *Doctor solemnis*[1].

Au XIV^e siècle, dans l'ordre des Mineurs Franciscains : **Duns Scot** († 1308), Irlandais ou Écossais d'origine, professeur à Oxford, docteur de Paris, mort à Cologne, à 43 ans à peine ; il a reçu le titre de *Doctor subtilis*[2]. **Richard de Middletown** († 1308), Anglais de naissance, docteur d'Oxford et de Paris, appelé *Doctor solidus* ou *fundatissimus*[3]. — **Pierre d'Auriol,** ou **Oriol** († 1322 ou 1345), professeur à Toulouse, archevêque d'Aix et cardinal, surnommé *Doctor facundus*[4]. — **François de Mayron** († 1327), né à Digne, longtemps professeur à l'Université de Paris, honoré du titre de *Doctor acutus* ou *illuminatus*[5]. — **Guillaume de Occham** († 1359), Anglais, professeur à Paris, chef des Nominalistes[6]. — **Raymond Lulle** († 1315), de l'île Majorque en Espagne, *Doctor illuminatus*, était seulement du Tiers-Ordre de S. François[7].

Dans l'Ordre des Frères Prêcheurs : **Hervé Natalis** († 1323), Breton, maître de théologie à Paris et général de son Ordre[8]. — **Durand de S. Pourçain** († 1334), évêque du Puy, et ensuite de Meaux[9]. — **Pierre de la Palu** († 1342), maître de théologie à l'Université de Paris[10].

Dans l'Ordre des Ermites de S. Augustin : **Thomas de Strasbourg** († 1357), Alsacien, docteur de Paris, professeur à Strasbourg et général de son Ordre[11].

1. Henrici Gandavensis, *Quodlibeta, seu Quæstiones disputatæ in 4 libros Sententiarum*, Parisiis, 1518.

2. R. P. F. Joannis Duns Scoti, *Doctoris subtilis, ordinis Minorum, Quæstiones in l. IV Sententiarum*, au t. VIII des *Opera omnia*, publiés par Luc Wadding, Lugduni, 1639.

3. *Clarissimi theologi magistri* Ricardi de Mediavilla, *seraphici ord. Min. convent., super quatuor libros sententiarum Petri Lombardi quæstiones subtilissimæ*, Brixiæ, 1591, 4 t. in fol.

4. Petri Aureoli *Verberii, ordinis Minorum, archiepiscopi Aquensis, S. R. E. cardinalis, Commentariorum in 4 ll. sententiarum*, Romæ, 1605, 4 t. in fol.

6. *Scriptum luculentissimum in 4^m Sententiarum illuminati Doctoris fratris* Francisci Maronis [Venetiis, 1509].

6. Guilelmi Occami, *Super magistrum sententiarum ll. 4 subtilissimæ quæstiones earumque decisiones*, Lugduni, 1495.

7. Raymundi Lulli, *Liber quæstionum super 4 ll. sententiarum*, Lugduni, 1491.

8. Hervei Natalis, *Britonis, doctoris theologi Parisiensis, præstantissimi et subtilissimi quondam ordinis fratrum Prædicatorum generalis Magistri, in 4 libros Sententiarum Commentaria*, Parisiis, 1647.

9. Durandi a S. Portiano, *in Sententias theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri quatuor*, Lugduni, 1563.

10. *Exactissimi et quam maxime probati ac clarissimi doctoris* Petris de Palude, *prædicatorii ordinis, Hierosolymitani quondam patriarchæ dignissimi, quartus Sententiarum liber*, Jehan Petit [Parisiis], 1514.

11. Thomæ de Argentina, *eremitarum divi Augustini prior generalis, qui floruit anno Christi* 1345, *Commentaria in 4 libros Sententiarum*, Venetiis, 1564.

Au XV^e siècle, le Franciscain (ou Tertiaire franciscain) **Pierre Tartaret** († 1494), docteur et recteur de l'Université de Paris[1]. — Le Dominicain **Jean Capreolus** († 1444), de la province de Toulouse, vaillant apologiste de S. Thomas et appelé *princeps Thomistarum*[2]. — Le Chartreux, Denys, de Ryckel en Belgique, gloire de la Chartreuse de Ruremonde, connu sous le nom de **Denys le Chartreux** († 1471)[3]. — Le Carme **Michel de Bologne**[4].

En dehors des Ordres religieux : **Pierre d'Ailly** († 1420), professeur et chancelier de l'Université de Paris, puis cardinal-archevêque de Cambrai, maître de Jean Gerson et l'âme du Concile de Constance (1414-1417)[5]. — **Gabriel Biel** († 1495), né à Spire, premier théologien de l'Académie de Tubingue, nouvellement fondée par Eberhard comte de Würtemberg, et appelé « le dernier des Scolastiques[6] ». — Enfin Adrien Florent Dedel, d'Utrecht, docteur de Louvain, précepteur de Charles Quint, cardinal sous Léon X, auquel il succéda comme pape sous le nom d'**Adrien VI** († 1523)[7].

Or, si l'on ouvre les Commentaires de ces divers écrivains, à la distinction XII du IV^e livre des *Sentences*, on constate avec étonnement qu'aucun n'entreprend de commenter la partie de

1. D. Petri Tatareti, *Commentaria sive reportata in 4 libros Sententiarum*, Venetiis, 1583.

2. Joannis Capreoli, *Thomistarum principis, in libros Sententiarum amplissimæ quæstiones pro tutela doctrinæ S. Thomæ*. Venetiis, 1589.

3. Divi Dionysii Carthusiani, *In sententiarum ll. 4 Commentarii locupletissimi*, Venetiis, 1584.

4. *Præclarissimi theologi* Michaelis de Bononia, *Carmelitæ, Quæstiones disputatæ in quattuor libros Sententiarum*, Mediolani, 1510. — Cet auteur ne se trouve pas mentionné dans Hurter, *Nomenclator literarius*, qui signale seulement (t. II, p. 487), un Gérard de Bologne, de l'Ordre des Carmes († 1317), auteur de *Commentaria in ll. 4 Sententiarum*, Venetiis, 1622.

5. *Quæstiones magistri* Petri de Alliaco, *cardinalis Cameracensis, super* 1^m, 3^m et 4^m *sententiarum*, [Parisiis] Jehan Petit, s. d.

6. Gabriel Biel, *Collectorium, sive Epitoma ex Gulielmo Occam in 4 ll. sententiarum*, Tubingæ, 1495. — Nous citerons d'après l'édition de 1532 : *Repertorium generale et succinctum, verumtamen valde utile atque necessarium, contentorum in quatuor Collectoriis acutissimi et profundissimi theologi* Gabrielis Biel *super quatuor libros Sententiarum*, Lugduni, 1532.

7. Hadriani sexti, *Pontificis maximi, Quæstiones in quartum Sententiarum, ubi sacramentorum materia exactissime tractatur*, Parisiis, 1528 ; fol. II : *Hadriani Florentii, natione Trajectensis, et sacræ theologiæ professoris Lovaniensis excellentissimi, totiusque Lovaniensis Academiæ magni scribæ, seu, ut nunc dicitur, Cancellarii sapientissimi, etc. Disputationes et discussiones quarti sententiarum, præsertim eorum quæ sacramenta concernunt.*

On trouvera dans Hurter, *Nomenclator literarius*, ed. 3, 1906; t. II, p. 442 et suiv. les noms de quelques autres commentateurs des Sentences et théologiens de la même époque.

cette distinction qui s'occupe spécialement du sacrifice eucharistique. — Duns Scot se contente d'observer que le Maître, après avoir étudié l'Eucharistie comme sacrement, l'examine ici comme sacrifice ; mais lui-même laisse cette partie hors de considération, et il annonce que son commentaire portera sur la question, qu'il juge principale, des accidents privés de leur sujet[1]. — Richard de Middletown consacre à la distinction XII six articles, dont les titres suffirent à indiquer qu'ils se rapportent tous au sacrement. Par manière d'appendice, il joint quelques notes sur la partie du texte qu'il n'a pas commentée.Là figure cette très simple et rapide glose : « Chaque jour il est immolé, c'est-à-dire son immolation est représentée ». C'est tout ce qu'il croit devoir retenir de l'enseignement du Maître sur le sacrifice[2]. — Pierre de la Palu se demande si le prêtre est tenu de célébrer, si plusieurs prêtres peuvent consacrer la même hostie, et autres questions qui ne touchent que de très loin à la nature du sacrifice[3]. — Tous les autres commentateurs se posent des questions uniquement relatives au sacrement, et spécialement à la permanence des accidents du pain et du vin après la conversion des deux substances au Corps et au Sang du Seigneur[4].

La plupart ont leur attention si absorbée par ces dernières ques-

1. DUNS SCOTUS, *In IV Sent., dist.* XII, dans *Opera omnia*, t. VIII, p. 701 : « Sequitur illa pars (*Post hoc quæritur*), quæ potest poni incidentalis in ista distinctione, vel principaliter divisa contra totam præcedentem partem. In ista enim determinat de Eucharistia sub ratione sacrificii, postquam determinavit prius de ea sub ratione sacramenti... — Circa istam distinctionem quærendum est principaliter de accidentibus remanentibus sine subjecto, et ibi tria : primo, de esse istorum accidentium ; secundo, de actionibus ; tertio de transmutatione circa ipsa. »

2. RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Op. cit.*, t. IV, p. 147-158 ; Titres des six articles : « 1° de specierum subsistentia ; 2° de earum passione ; 3° de earum operatione corporali ; 4° de earum cum alio liquore permixtione et vi nutriendi ; 5° de earum operatione spirituali ; 6° de frequentatione hujus sacramenti. » — p. 158 : « Circa litteram... Quotidie immolatur, id est ejus immolatio repræsentatur. »

3. PETRUS DE PALUDE, *op. cit.*, fol. 55-58 : « In IV, Dist. XIII ; qu. 1, Utrum non sacerdos possit conficere ; qu. 2. Utrum sacerdos teneatur celebrare ; qu. 3, De hæreticis ; qu. 4, Utrum plures sacerdotes possint eamdem hostiam consecrare. »

4. HENRICUS GANDAVENSIS, *op. cit.* — PETRUS AUREOLUS, *op. cit.*, t. IV, p. 108[b] : « Dist. XII, De accidentibus remanentibus post consecrationem ; qu. 1, De entitate accidentium ; qu. 2, De accidentium separabilitate ; qu. 3, De naturali operatione accidentium in sacramento altaris. » — FRANCISCUS MAYRO, *op. cit.*, fol. 20 : « Dist. XII. Utrum Deus possit facere aliquam formam absolutam sine subjecto proprio... Utrum Deus possit facere accidens respectivum sine subjecto... Utrum accidentia separata possint facere naturaliter easdem operationes quas prius faciebant.... etc. ». — HERVEUS NATALIS, *op cit.*, p. 354 : « Dist. XII, Quæstio unica : Utrum accidentia sint in «sacramento altaris sine subjecto. » — DURANDUS A S. PORTIANO, *op. cit.*, fol. 277-279 Dist. XII, qu. 1, Utrum Deus possit facere quodlibet accidens sine subjecto ; qu. 2,: Utrum species sacramentales possint aliquid naturaliter immutare ; qu. 3, Utrum desinat esse sanguis Christi per admistionem novi vini speciebus vini consecrati ; qu. 4 :

tions que l'on ne trouve dans le reste même de leur œuvre aucun renseignement utile sur le problème qui nous occupe. Tels Henri de Gand, Pierre de la Palu, Pierre d'Auriol, François de Mayron, Michel de Bologne, Pierre d'Ailly, Jean Capréolus, Tartaret.

Les autres — c'est-à-dire, Hervé Natalis, Durand de S. Pourçain, Thomas de Strasbourg, Adrien VI — dans les articles qu'ils consacrent à l'étude directe du sacrement, touchent transitoirement à la question du sacrifice.

Ce sont ces renseignements fragmentaires qu'il nous faut recueillir et faire valoir. Mais, au lieu de les étudier isolément, nous aurons avantage à les joindre à ceux que nous trouvons, soit en d'autres ouvrages composés par ces mêmes commentateurs des Sentences, soit sous la plume d'auteurs contemporains, liturgistes, exégètes, prédicateurs, ou théologiens proprement dits, qui, en des écrits de genre varié, ont eu l'occasion de parler du sacrifice eucharistique.

II. — *Autres ouvrages*

Mentionnons en premier lieu le liturgiste de la fin du XIII^e^ siècle, **Guillaume Durand,** dit **Durand de Mende** († 1296), né à Puymisson au diocèse de Béziers, nommé évêque de Mende en 1285. Son grand ouvrage, en huit livres, *Rationale divinorum officiorum,* est ainsi intitulé par analogie avec le Rational du Grand-prêtre juif[1], comme exposant la vérité sur les formes multiples des offices divins. Le *Rationale* de Durand réunit tout ce qui a été dit par les liturgistes depuis Amalaire, en s'inspirant particulièrement de Sicard de Crémone et d'Innocent III[2]. Édité à Mayence, dès les

Utrum effectus Eucharistiæ sit augmentum gratiæ seu charitatis ; qu. 5. Utrum sit laudabile sumere sacramentum Eucharistiæ omni die. » — THOMAS DE ARGENTINA, *op. cit.*, fol. 97 : « Dist. XII, De accidentium panis ac vini sine subjecto conservatione. » — MICHAEL DE BONONIA, *op. cit.*, fol. 26. In lib. IV, disp. XIII : « Utrum Eucharistiæ accidentia sint in sacramento sine subjecto existentia » ; — fol. 28 : disp. XIV : « Utrum sacerdotis consecrantis ex malitia impediatur hujus sacramenti efficatia. » — PETRUS DE ALLIACO, *op. cit.*, fol. 248-263 : « qu. 5, de sacramento Eucharistiæ. Utrum corpus Christi localiter sit in cœlo et realiter in Eucharistiæ sacramento ; qu. 6, Utrum pane in corpus Christi transubstantiato accidentia etiam remaneant sine subjecto. » — JOANNES CAPREOLUS, *op. cit.*, p. 139 : « qu. 1, Utrum accidentia separata a substantia panis conversi in corpus Christi possint immutare substantialiter aliquid extrinsecum... etc. » — PETRUS TARTARETUS, *op. cit.*, p. 166-213 : « qu. 1. Utrum in Eucharistia sit aliquod accidens sine subjecto... etc. ». — HADRIANUS SEXTUS, *op. cit.*, fol. 19-28 : « De sacramento Eucharistiæ... 1° De impedimentis propter quæ abstinere oportet a sumptione venerabilis sacramenti Eucharistiæ... 2° De iis quæ impediunt ministrum ne sacrum mysterium possit percipere... etc. »

1. *Exod.*, XXVIII, 15-30.
2. Ci-dessus, p. 118 et suiv. ; 162.

origines de l'imprimerie, en 1459, et réédité au moins quarante-trois fois jusqu'à 1500, il a exercé une influence considérable[1].

Au XIVe siècle, c'est le célèbre exégète Franciscain **Nicolas de Lyre** († 1340), né à Lyre au diocèse d'Évreux, docteur de Paris, dont le Commentaire, en cinquante livres, sur toute l'Écriture Sainte, offre un exposé remarquable du sens littéral, mêlé de quelques brèves expositions, historiques, et plus rarement mystiques[2]. — Un siècle plus tard, le non moins illustre exégète espagnol **Alphonse Tostat** († 1455), professeur à Salamanque et évêque d'Avila, dont l'œuvre, merveille d'érudition, comprend un grand Commentaire des Livres historiques de l'Ancien Testament ; un Commentaire, malheureusement inachevé, de l'Évangile de S. Matthieu ; et un *Defensorium*, ou Défense de trois propositions pour lesquelles il avait été accusé devant le pape Eugène IV[3].

Dans ce même XVe siècle, nous rencontrons un groupe de quatre prédicateurs ou controversistes illustres. — En France, Jean Charlier, né à Jarson au diocèse de Reims, d'où son nom plus connu de **Gerson** († 1429), élève de Pierre d'Ailly, auquel il succède, à l'Université de Paris, comme professeur et chancelier. Après avoir joué, de concert avec son ancien maître, un rôle de premier ordre au Concile de Constance et dans les controverses et négociations nécessitées par le grand schisme, Gerson se retire, en 1419, à Lyon, où son frère était prieur des Célestins. Il passe le reste de sa vie à prier, catéchiser et écrire[4]. — En Italie **S. Bernardin de Sienne** († 1444), des Mineurs Franciscains, travaille pareillement au rétablissement de l'ordre et de la vie chrétienne, par ses prédications et par ses écrits[5]. — **Nicolas de Cues** sur Moselle († 1464), évêque de Brixen dans le Tyrol, et cardinal, ami de Denys le Chartreux, qu'il voulut avoir pour compagnon dans sa mission apostolique à travers la Belgique et l'Allemagne, mêle à ses travaux de philosophe et d'érudit, des écrits non moins importants de théologien et de mystique[6]. — Le cardinal **Bessarion** († 1472), Grec d'origine, archevêque de Nicée, dont la vie se passa en grande partie en Italie, occupée aux affaires ecclésiastiques, à la controverse

1. R. D. Gulielmi Durandi, *Mimatensis episcopi, Rationale divinorum officiorum*, Lugduni, 1672.

2. *Bibliorum sacrorum, cum glossa ordinaria et* Nicolai Lyrani *expositionibus literali ac morali, additionibus insuper et replicis*, Lugduni, 1545.

3. Alphonsi Tostati, *opera omnia* ; Coloniæ Agrippinæ, 1613, 13 vol. in fol.

4. Joannis Gersonii, *doctoris theologi et cancellarii Parisiensis, Opera omnia*, Antwerpiæ, 1706, en 5 vol. in fol., *opera et studio M. Lud. Ellies du Pin.*

5. S. Bernardini Senensis, *Opera omnia*, Lugduni, 1650.

6. D. Nicolai de Cusa, *Cardinalis, utriusque juris doctoris, in omnique philosophia incomparabilis viri, opera*, Basileæ, 1565.

avec les Grecs, et aux belles-lettres, nous intéresse également par quelques-uns de ses écrits[1].

Enfin, et surtout, il nous faut signaler plusieurs ouvrages tenant de plus près à la théologie proprement dite, quoique sans rapport direct avec les Sentences de Pierre Lombard. Ce sont, en premier lieu, les *Quæstiones quodlibetales* du fameux commentateur des Sentences, **Duns Scot**[2]. — C'est ensuite la *Somme* de **S. Antonin** († 1459), de l'ordre de S. Dominique, archevêque de Florence ; ouvrage de théologie surtout morale, où nous retrouvons fréquemment la doctrine de S. Thomas[3]. — Une autre *Somme*, de théologie surtout dogmatique, abrégé de la grande Somme du Docteur Angélique, est l'œuvre de **Denys le Chartreux,** dont nous avons déjà mentionné le commentaire des Sentences[4]. — Bien que d'allure spécifiquement liturgique, *l'Exposé du canon de la messe* de **Gabriel Biel,** autre commentateur des Sentences, traite en maints endroits de questions qui ressortissent à la théologie. Nous y trouverons des renseignements précieux[5]. — La *Somme* alphabétique de théologie pratique, qui a pour auteur le Dominicain **Silvestre de Prierio** († 1523), professeur à Padoue, Maître du Sacré Palais, et l'un des premiers antagonistes de Luther, date de 1516 et clot la série des œuvres théologiques antérieures au mouvement de la Réforme[6].

C'est à l'ensemble de ces documents, Commentaires du livre des Sentences et autres ouvrages indépendants, qu'il faut nous adresser pour avoir le témoignage de cette longue période de transition sur le sacrifice de la Messe.

§ II. — Le témoignage des documents

La première donnée à mettre en compte nous est fournie par l'attitude générale des interprètes de Pierre Lombard à l'égard de la Distinction XII. Cette attitude est significative. Elle prouve

1. Card. Bessarionis, *opera* (*P. G.*, t. **161**, 137-746). En particulier : *De sacramento Eucharistiæ et quibus verbis Christi corpus conficiatur* (494-526).

2. Duns Scotus, *Quæstiones quodlibetales*, dans *Opera omnia*, t. XII.

3. S. Antonini, *archiepiscopi Florentini, ordinis Prædicatorum, Summa theologica in 4 partes distributa*, Veronæ, 1740, 4 in fol., *cura Petri Ballerini*.

4. Dionysii Carthusiani, *Summa fidei orthodoxæ*, Antverpiæ, 1569, 2 in fol.

5. Gabriel Biel, *Sacri Canonis missæ expositio resolutissima, literalis et mystica*, ouvrage édité d'abord, à l'insu de l'auteur, par son disciple Wendelin Steinbach, Reutlingæ, 1488. Nous citerons d'après l'édition de Lyon : *Eruditissimi viri* Gabrielis Biel *sacre theosophie licentiati, nostre tempestatis profundissimi, Sacri canonis misse... tum mystica tum literalis expositio*, Lugduni, 1524.

6. Sylvester Prierias, *Summa Summarum*, Lugduni, 1519.

qu'à l'époque où nous sommes, l'effort intellectuel des Écoles se concentre sur les conditions de la présence réelle. La question du sacrifice n'offre, en comparaison, que peu d'intérêt. Sans doute pense-t-on qu'il n'y a rien de plus ni de mieux à dire que ce que le Maître a dit sur ce sujet. L'enseignement très simple de la Distinction XII ne paraît ni à compléter ni à préciser. C'est pourquoi on s'abstient même de le commenter.

Cela nous garantit à l'avance que ceux de ces écrivains qui nous renseignent, à un moment ou à un autre, sur le sacrifice eucharistique, n'apportent à la doctrine du Maître aucun complément de valeur, ni aucune modification appréciable.

I. — *Caractère figuratif de l'immolation du Christ eucharistique*

Commentateurs des Sentences ou écrivains indépendants, c'est un fait que tous, à l'exemple de Pierre Lombard, ont leur attention portée d'abord sur la question de l'immolation, propre au Christ eucharistique. Et c'est encore un fait que tous sont unanimes avec le Maître, à voir dans l'immolation du Christ à l'autel une simple image ou figure commémorative de l'immolation réelle de la Croix.

Durand de Mende résume, à ce sujet, les données traditionnelles les plus expressives, en diverses formules qui toutes s'appuient sur les idées de commémoration et de figure. « L'hostie est appelée immolation, parce que là est immolé en sacrement, *sacramentaliter*, le Christ qui a été immolé une seule fois en vérité, *in veritate*, pour nos péchés[1]. » « Nous célébrons perpétuellement par manière de mystère, *per mysterium*, ce qui fut offert une fois en rédemption effective[2] ». « Le sacrifice quotidien est un mémorial, non un renouvellement de la passion[3] ». Et c'est pourquoi on s'abstient de consacrer le Vendredi Saint : « Devant la vérité, la figure doit disparaître[4] ».

1. Gulielmus Durandus, *op. cit.*, lib. IV, c. XLI ; p. 163 : « Dicitur quoque Hostia immolatio, quia ibi Christus sacramentaliter immolatur : qui semel in veritate pro peccatis immolatus est in cruce. »

2. Id., *ibid.*, c. XLII ; p. 172 : « Hac igitur institutione formati, celebramus jugiter per mysterium, quod semel offerebatur in pretium. » Cf. Fauste de Riez, ci-dessus, p. 45.

3. Id., *ibid.*, p. 178 : « Quotidianum ergo sacrificium, ut probat Paschasius Papa (De Consecr., d. II, *Cum iteratur*), est commemoratio, non iteratio passionis. Et ideo sequitur : *In mei memoriam facietis*, id est, in hoc sacramento vobis quotidie mortis et passionis Christi memoria renovabitur. »

4. Id., *ibid.*, l. VI, c. LXXVII, n° 34 ; p. 350 : « II[a] ratio est quia Ecclesia corpus illud, quod flagellis et spinis et contumeliis ista die revera affectum est, non debet cum missarum solemnitate celebrare, quoniam veniente veritate debet cessare figura. » Cf. J. Beleth, ci-dessus, p. 162, note 1.

« Il est sûr, dit Duns Scot, que la Messe n'équivaut pas à la passion », mais on y trouve « une commémoraison spéciale de l'oblation offerte par le Christ sur la croix[1] ». Nous avons noté la petite glose de Richard de Middletown, à propos de l'immolation quotidienne du Christ, qui est seulement son « immolation représentée[2] ».

D'autres reproduisent sur ce point les formules mêmes de S. Thomas, d'accord avec la pensée de Pierre Lombard. D'après Denys le Chartreux, « la raison pour laquelle la célébration de ce mystère est appelée immolation du Christ, est qu'elle est une image représentative de l'immolation du Christ sur la Croix[3] ». « Elle est appelée sacrifice, reprend Durand de S. Pourçain, parce que c'est un spécial mémorial de la passion du Seigneur[4] ». Et à son tour Gabriel Biel nous montre dans l'Eucharistie, soit « l'image représentative de la passion, qui est la vraie immolation du Christ[5] », soit « le signe commémoratif et représentatif du Sacrifice par excellence qu'il a offert réellement sur la croix[6] ».

On trouve des façons de parler analogues chez Alphonse Tostat, le cardinal Bessarion, Silvestre de Prierio.

1. Duns Scotus, *Quæstiones quodlibetales*, qu. 20, n° 22 ; *op. cit.*, t. XII, p. 529 : « Certum est autem quod missa non æquivalet passioni Christi, licet specialius valeat, pro quanto ibi est specialior commemoratio oblationis quam Christus obtulit in cruce, juxta illud Lucæ XXII et *I Cor.* XI : *Hoc facite in meam commemorationem.* »

2. Ricardus de Mediavilla, *In IV Sent.*, dist. XII ; p. 158, ci-dessus, p. 216. — Cf. *ibid.*, dist. VIII, qu. 4, ad 4^{m} ; p. 99 : « Quamvis hoc sacramentum sit memoriale passionis Christi, tamen convenientius fuit ipsum institui ante passionem quam post. »

3. Dionysius Carthusianus, *Summa fidei orthodoxæ*, l. IV, art. 116, t. II, p. 275 : « Ratio autem ob quam celebratio hujus mysterii immolatio Christi vocatur, est quoniam ipsa est imago repræsentativa immolationis Christi in cruce. Imago vero nomen ejus cujus est imago sortitur... Item ratione effectus : nam per hoc sacramentum participes efficimur fructus dominicæ passionis, altare autem significat crucem Christi. » — Cf. S. Thomas, ci-dessus, p. 184-185.

4. Durandus a S. Portiano, *In IV Sent.*, dist. VIII, qu. 1, n° 9 ; fol. 267^{a} : « Hostia vel sacrificium dicitur, quia est speciale rememorativum dominicæ passionis, Luc. XXII : *Hoc facite in meam commemorationem.* Passio autem Christi fuit sacrificium et hostia pro redemptione omnium oblata. » — *Ibid.*, dist. XII, qu. 5, n° 8 ; fol. 280^{a} : « Et iterum quia hoc sacramentum est rememorativum passionis dominicæ. Congruit ergo ut saltem per hoc quod semel in die communicatur repræsentetur unitas passionis. »

5. Gabriel Biel, *Sacri canonis missæ expositio*, lect. 85 ; fol. 217^{a} : « Celebratio autem hujus sacrificii imago quædam est passionis Christi repræsentativa, quæ est vera ejus immolatio ; ideo et ipsa immolatio nominatur. ». Cf. S. Thomas, cité ci-dessus, p. 184.

6. Id., *ibid.*, lect. LIII ; fol. 120 : « Hæc quotiescumque feceritis, id est consecraveritis sive obtuleritis, hæc, scilicet corpus et sanguinem, in mei memoriam facietis. Hæc quidem una causa fuit institutionis sacramenti hujus in Ecclesia militante, ut ipsius esset signum memoriale et repræsentativum istius summi sacrificii quod reapse obtulit in cruce. » — Cf. *In IV Sent.*, dist. VIII, qu. 1 : « Quare autem post cænam ultimam immediate ante passionem institutum sit, beatus Thomas ponit quatuor rationes... 3^{a} ratio est quia hoc sacramentum est memoriale dominicæ passionis ; et ideo congrue passione jam imminente instituitur, et convenientius quam post... » — Cf. S. Thomas, cité ci-dessus, p. 184.

II. — *En quoi l'immolation de la Croix est figurée à la Messe*

Mais, en quoi cette représentation de la passion se trouve-t-elle réalisée à la Messe ? Les opinions sur ce point sont assez divergentes.

Plusieurs, tel Durand de S. Pourçain, se bornent à signaler le fait, tout extérieur au sacrifice, que les grains de blé ont dû être moulus et les raisins pressés pour devenir le pain et le vin de l'oblation[1].

Durand de Mende reproduit les considérations qui ont eu si grande faveur parmi les liturgistes depuis Amalaire[2]. D'après lui, la vie entière du Christ, de son incarnation à son Ascension, se trouve représentée, au cours de la Messe, tant par les formules que par les cérémonies[3]. A partir de la Secrète, ce sont les préparatifs de la passion. La passion proprement dite commence à la prière *Unde et memores*. Le crucifiement est rappelé par les signes de croix qui suivent ; l'inclination de tête et le dernier soupir, par l'inclination devant l'autel après le *Supplices te rogamus*[4]. Le fait de la consécration sous les deux espèces est laissé hors de considération en ce qui regarde cette représentation sensible de la passion. A l'exemple des théologiens anciens, Durand de Mende ne voit d'autre raison aux deux espèces que de figurer la réfection pleine que le Christ nous apporte dans la Communion eucharistique[5].

1. Durandus a S. Portiano, *op. cit.*, dist. XI, qu. 4, ad 2^m, n° 13 ; fol. 276^b : « Per panem, qui fit ex multis granis in area excussis, deinde in mola attritis, et per vinum, quod confluit ex multis racemis in torculari compressis, sufficienter repræsentatur amaritudo passionis Christi. » — Cf. Honoré d'Autun, ci-dessus, p. 128.

2. Ci-dessus, p. 118 et suiv.

3. Gulielmus Durandus, *op. cit.*, l. IV, c. 1 ; p. 88 : « Missæ officium tam provida reperitur ordinatione depositum (*pour* dispositum), ut quæ per Christum et in Christum, ex quo de cælo descendit usque dum in cælum ascendit, gesta sunt magna ex parte contineat, et ea tam verbis quam signis admirabili quadam specie repræsentet. »

4. Id., *ibid.*, c. XXXV ; p. 153 : « Ea quæ fiunt a principio Secretæ usque in finem, passionem Domini, sepulturam et resurrectionem dominicam repræsentant... Secreta ergo passionem repræsentat. Passio incipit ibi : *Unde et memores*, etc. Crucifixio ibi : *Hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam.* Oratio vero a Christo in cruce incepta, ibi : *Supplices te rogamus*, etc. Episcopi seu sacerdotis inclinatio tunc facta ante altare, significat emissionem spiritus, capite inclinato. » — *Ibid.*, c. XLIII, n° 6, p. 179 : « Quia vero Ecclesia dixit se memorem dominicæ passionis, ideo statim acerbiorem speciem ipsius passionis commemorat, recolens in quinque crucibus quinque plagas... ».

5. Id., *ibid.*, c. XLI ; p. 164 : « Ideo vero panem et vinum in sacrificium corporis et sanguinis sui Christus instituit, ut in sumptione Corporis et Sanguinis Christi doceatur esse perfecta refectio, quia, sicut præ cæteris cibis et potibus corporalibus panis cor hominis confirmat, et vinum cor hominis lætificat, ita et Corpus et Sanguis Christi præ cæteris cibis et potibus spiritualibus interiorem hominem reficiunt et satiant. »

C'est le rite de la fraction de l'hostie que Denys le Chartreux met particulièrement en évidence, à la suite de Pierre Lombard. « De même, dit-il, que les espèces sacramentelles sont le sacrement du Corps du Christ, ainsi la fraction intervient comme sacrement de la passion subie par ce sacré Corps[1] ».

D'après Nicolas de Cues, le mémorial sensible de la mort du Christ se trouve plutôt dans la Communion, en tant que le Corps du Sauveur y apparaît « broyé par les dents » et son Sang « bu au calice[2] ».

Cependant le plus grand nombre des écrivains attachent d'une façon principale à la Consécration même ce rapport figuratif de la Messe avec l'immolation de la Croix. Comment cela ?

Certaines propositions de Duns Scot semblent donner à entendre que la Consécration immolerait pour ainsi dire réellement le Christ, en le réduisant à une sorte d'état amoindri sur l'autel. « Le Christ, dit-il, en tant qu'il est dans le sacrement, ne peut avoir aucune sensation ». « Son corps, dans l'Eucharistie, n'a pas d'organe sensitif en état d'être affecté par un objet sensible[3] ».

Des théologiens modernes ont cru voir dans cette inactivité organique du Christ eucharistique une sorte de diminution réelle, équivalente à un état de destruction ou de mort. Mais la véritable pensée de Duns Scot est toute différente. Si le Corps du Christ dans l'Eucharistie n'exerce pas les fonctions sensitives qui sont ordinaires au corps humain, c'est qu'il est présent, non à la façon d'un corps vulgaire, étendu et localisé, mais bien comme corps spiritualisé et glorieux. Il n'est privé d'aucune des opérations qu'il exerce au ciel dans son état de gloire. « D'être dans l'Eucharistie, déclare formellement Duns Scot, ne lui apporte aucune imper-

1. Dionysius Carthusianus, *Summa fidei orthodoxa*, l. IV, art. 106, n° 3 ; p. 269 : « Quemadmodum species sacramentales sunt sacramentum corporis Christi, sic fractio hæc ponitur sacramentum passionis Christi quæ fuit in corpore ejus. »

2. Nicolaus de Cusa, *Excitationum* lib. IV, ex sermone *Memoriam fecit mirabilium* ; dans *Opera*, p. 447 : « Memoriam reliquit dilectionis suæ, qua nos morte sua vivificavit. Hinc... posuit in potentia suorum discipulorum et sequacium quos usque ad finem dilexit, id est supreme, ipsum in iis præsentem habere quæ principalia sunt vitæ alimenta, scilicet in pane triticeo et vino : ut sic edentes et bibentes, sensibili masticatione et calicis sumptione, et Christum sacramentaliter præsentem habentes, jugem memoriam gererent mortis sensibilis Christi ; et intellectus apprehenderet quomodo spiritualis vivificatio, nobis per mortem Christi data, conservatur cibatione intellectuali suiipsius, ut affectu avidissimo cibus vitæ amplecteretur. » — Cf. ci-dessus, p. 116.

3. Duns Scotus, *In IV Sent.*, dist. X, qu. 5 ; *Opera*, t. VIII, p. 547 : « Nulla sensatio potest primo inesse Christo ut in sacramento. » — p. 550 : « Quia organum sensus non est in corpore Christi in Eucharistia sub modo illo qui requiritur ad hoc quod immutetur ab objecto : quia oportet quod tale habeat modum quantitativum, et sic sit localiter in loco, ad hoc ut patiatur a corpore objecto... Sic autem non est hic corpus Christi localiter, sed solum species est hic isto modo. »

fection, mais au contraire une perfection nouvelle », *non est ad imperfectionem suam quod sit in Eucharistia, sed ad ampliorem perfectionem*[1].

Nous savons que S. Thomas, après Alexandre de Halès, a vu la passion signifiée dans la consécration, en tant que le Corps et le Sang y apparaissent rendus présents sous des espèces distinctes. Le Docteur subtil n'a pas de déclarations aussi formelles sur ce point. Il présente d'ordinaire la consécration comme l'acte qui donne naissance au sacrement[2]. S'agit-il d'expliquer pourquoi l'on consacre sous deux espèces, il songe, tout comme les anciens, à alléguer d'abord la nécessité d'une alimentation intégrale[3].

Cependant certaines de ses propositions donnent à penser qu'il n'a pas été sans voir le rapport figuratif de la double consécration avec l'immolation sanglante du Calvaire. Il remarque qu'à s'en tenir à « la force des paroles », ou à « la vertu du sacrement », le Corps du Christ est rendu présent, sous l'espèce du pain, sans son Ame et sans son Sang, qui ne sont là que « par concomitance », *concomitanter*[4]. N'est-ce pas rendre sensible la signification des deux consécrations distinctes par rapport à la séparation réelle du Corps et du Sang du Christ sur la Croix ? Peut-être est-ce avec cette intention que Duns Scot emploie ici le terme « immoler », plus habituellement synonyme d' « offrir », lorsqu'il nous dit : « Toutes les fois que le prêtre immole le Corps et le Sang, *Corpus et sanguinem immolat,* il doit se rendre participant du Corps et du Sang[5] ».

1. ID., *ibid.* : « Ex hoc sequitur corollarium, quod Christus propter suum esse in Eucharistia, non tantum non privatur aliqua operatione quam habet ut in cœlo ; sed, ut in Eucharistia est, habet aliquam operationem primo, quam per consequens concomitanter habet, ut in cœlo, utpote intellectionem et volitionem cujusque objecti cujus Angelus hic præsens haberet ; et per consequens non est ad imperfectionem suam, quod sit in Eucharistia, sed ad ampliorem perfectionem. »

2. ID., *ibid.*, dist. VIII, qu. 1 ; p. 408 : « Usus enim verborum sacramentalium est quædam via ad sacramentum, quia in termino prolationis verborum incipit esse sacramentum. » — p. 409 : « Consecratio est inceptio sacramentalis. »

3. ID., *ibid.* ; p. 408 : « Congruum etiam fuit, post generationem spiritualem, conferri etiam nobis nutrimentum spirituale ; et illud magis congrue nobis datur sub similitudine nutrimenti corporalis : nutrimentum autem corporale præcipuum consistit in pane et vino... Congruit autem hoc sacramentum habere talem unitatem integritatis, et non indivisibilitatis, quia est ad completam nutritionem animæ, quæ significatur per completam nutritionem corporis. »

4. ID., *ibid.*, dist. X, qu. 4 ; p. 532 : « Corpus Christi, ut est primum signatum speciei panis, et contentum, non includit animam, nec accidentia, nec sanguinem. » — p. 541 : « Tantummodo est sanguis concomitanter sub specie panis, cum sit sub specie vini ex vi sacramenti : quia hoc est ad salvandam veritatem rei contentæ, quæ, ubicumque ponatur, semper habet eadem absoluta. Nec sequitur quod incipit esse hic postquam fuit hic, loquendo de eodem modo essendi : præfuit enim hic concomitanter et incipit hic esse ex vi consecrationis. » — Cf. S. THOMAS, *Summa*, III^ae, qu. 76, art. 2.

5. ID., *ibid.*, dist. VIII, qu. 3 ; p. 460. Duns Scot suppose que, dans une région où

La pensée de S. Thomas a été adoptée d'une façon beaucoup plus expresse par Hervé Natalis, Thomas de Strasbourg, Nicolas de Lyre. — C'est à bon droit, dit Hervé Natalis, que se trouvent joints à la mention du calice les mots *Novi et aeterni Testamenti* : « la Passion, est en effet, signifiée plus expressivement par le Sang que par le Corps, et surtout par le Sang répandu, qui suppose la blessure[1] ». — Thomas de Strasbourg précise, à la façon de Duns Scot, que, malgré l'indissolubilité réelle du Corps et du Sang du Christ, si l'on a égard à la vertu des paroles, le Corps se trouve directement sous l'espèce du pain, le Sang n'y étant que par concomitance ; et inversement, le Sang sous l'espèce du vin, et le Corps par simple concomitance ; et il ajoute : « C'est afin que soit expressément signifié que dans la passion du Christ son Sang a été séparé de son Corps par effusion[2] ». — Nicolas de Lyre souligne avec force, dans le commentaire, soit de S. Mathieu, soit de S. Luc, soit de la I^re^ Epître aux Corinthiens, que par « la consécration du Sang faite après celle du Corps » se trouve exprimé sensiblement comment le Sang du Christ a été séparé de sa Chair dans la pas-

l'on a coutume de célébrer avec du vin blanc, le servant met de l'eau à la place du vin ; le prêtre s'en aperçoit après avoir communié : doit-il consacrer à nouveau, et, malgré qu'il ne soit plus à jeun, prendre ce vin consacré ? Oui, répond-il, parce que le précepte ecclésiastique de communier à jeun ne compte pas devant le précepte, fondé sur la nature même du sacrement, de consacrer le sacrement dans son intégrité. Est-ce parce qu'il faut le pain et le vin pour représenter une alimentation intégrale ? Est-ce parce qu'il faut le double signe du Corps et du Sang pour figurer l'immolation ? Le Docteur subtil ne le précise pas. « Præceptum Christi et Ecclesiæ, et ex ipsa ratione sacramenti, est quod sacramentum, quando conficitur, conficiatur integrum, quoniam sacramentum est in se quoddam integrum ex duobus... Ergo, quocumque præcepto alio Ecclesiæ posito, et maxime quod non respicit ipsam propriam et essentialem rationem sacramenti, necessario tenetur semper omnis celebrans ad istam integritatem servandam. Ergo, qui jam percepit aquam, simpliciter tenetur ad illud complendum quod prætermisit, scilicet ad consecrandum integre sacramentum. Et tunc ultra, si tenetur consecrare sanguinem, tenetur eumdem consecratum sumere... Ergo omnibus modis tenendum est ut, quotiescumque sacerdos Corpus et Sanguinem immolat, toties perceptionis Corporis et Sanguinis participem se præbeat. »

1. Hervæus Natalis, *In IV Sent.*, dist. VIII, qu. 2 ; p. 342, col. 2 : « Congrue autem subditur *Novi et æterni Testamenti*, quia in Sanguine magis significatur passio quam in Corpore, et maxime in Sanguine effuso, in quo intelligitur vulneratio. »

2. Thomas de Argentina, *In IV Sent.*, dist. XI, qu. 2, art. 3, ad 1^m^ ; fol. 97 verso, col. 2 : « Istud sacramentum, non solum significat de futuro nobis gratiam conferendam, verum etiam de præterito significat Christi passionem. Ideo distincte debet fieri consecratio Sanguinis, ut expresse significetur quod in Christi passione Sanguis ejus per effusionem fuit separatus a Corpore. Igitur, quamvis sanguis Christi sit concomitanter sub speciebus panis, sub quibus Corpus unitum sanguini est ex vi sacramenti, tamen propter prædictam significationem idem Sanguis ex vi sacramenti est sub speciebus vini, et Corpus concomitanter, cui hujusmodi Sanguis pro nunc realiter est unitus. Et istud non debet dici frustra : quia rationabilem causam habet, puta significationem jam dictam. »

sion » ; et c'est en quoi, dit-il, « ce sacrement est le mémorial de la passion du Christ[1] ».

D'autres encore se rangent à cette idée, mais en y mêlant quelqu'une des vues précédemment émises. Ainsi S. Antonin note avec soin, à la suite de Durand de Mende, toutes les cérémonies de la Messe qui lui paraissent significatives de la passion du Seigneur ; en particulier, les multiples signes de croix, signalés, remarque-t-il, par S. Thomas lui-même[2]. Mais il se montre surtout fidèle disciple du Docteur Angélique, en relevant de préférence le fait du Sang consacré à part du Corps[3]. — Richard de Middletown fait d'abord état du pain cuit au four et du vin exprimé au pressoir[4] ; il allègue ailleurs l'élévation de l'hostie, les inclinations et signes de croix multipliés au cours du Canon[5] ; ailleurs encore la fraction de l'hostie[6] ; finalement il met en évidence la consé-

1. Nicolaus Lyranus, *In Matth.* xxvi : « Istud sacramentum Eucharistiæ duplici sub specie institutum est, scilicet panis et vini, quia panis convertitur in corpus Christi, et vinum in sanguinem. Et istæ conversiones fiunt separatim, quia Christi sanguis fuit separatus a corpore vel a carne in passione. Hoc autem sacramentum institutum est quasi memoriale illius passionis. Et ideo consecratio carnis et sanguinis fit sub speciebus distinctis. » — *In Luc.*, xxii : « *Hoc facile in meam commemorationem* : Quia Eucharistiæ consecratio est quædam dominicæ passionis rememoratio. Et propter hoc consecratur corpus separatim a sanguine, quia in passione sanguis fuit separatus a corpore. » — *In I Cor.*, xi ; t. VI, fol. 50^b : « Datur etiam hoc sacramentum sub duplici specie, scilicet panis et vini, ut per hoc perfecte spiritualis refectio designetur. Et quia est memoriale passionis Christi, in qua sanguis fuit separatus a corpore... *Similiter*, etc. Hic consequenter agitur de institutione sacramenti Eucharistiæ quantum ad sanguinem : quia, sicut Christus convertit panem in corpus suum, ita et vinum in sanguinem ; utrumque enim est de perfectione hujus sacramenti. Tum quia per utrumque simul exprimitur perfecte passio Christi, cujus est memoriale. Tum quia utrumque significat perfecte refectionem. »

2. S. Antoninus, *Summa theologica*, pars III, tit. XIII, c. v ; t. III, p. 587-589 : « In celebratione hujus sacramenti, seu in missa, quædam dicuntur et aguntur ad repræsentandam Christi passionem, quædam corporis Christi mystici dispositionem, quod significatur in ipso sacro. » — p. 593 : « Et nota, secundum Thomam : utitur sacerdos frequenter crucis signatione ad exprimendam passionem Christi, quæ est ad crucem terminata. »

3. Id., *ibid.*, p. 596 : « Et quia sanguis seorsum consecratus a corpore expressius repræsentat passionem, ideo in consecratione sanguinis fit mentio de passione et fructu ejus, dum dicitur : *qui pro vobis et pro multis...* »

4. Ricardus de Mediavilla, *In IV Sent.*, dist. XI, art. 2, qu. 1 ; t. IV, p. 138 : « Ratione etiam suæ præparationis convenientissime repræsentat Christi passionem : quia panis in clibano igne coquitur, et vinum in torculari exprimitur ; sic aliquo modo a simili corpus Christi fuit igne passionis quasi decoctum, et in cruce quasi in torculari fluxit sanguis de illo corpore. » — Cf. ci-dessus p. 128 et 168.

5. Id., *ibid.*, dist. XIII, art. 4, qu. 4 ; *ibid.*, p. 167-168.

6. Id., *ibid.*, dist. XII, art. 2, qu. 1 ; p. 152 « « Nec debet poni illa fractio esse in corpore Christi ; tamen repræsentat illam flagellationem et perforationem, quâ fuit flagellatum et perforatum in passione. » — Cf. ci-dessus, p. 114.

cration des deux espèces séparées[1]. — S. Bernardin commence par signaler le fait que l'hostie, pour être formée, a dû être pressée entre deux fers et soumise à l'action du feu[2] ; puis il la montre « rompue par les mains du prêtre, broyée entre les dents, absorbée et engloutie dans l'estomac », en quoi il voit « figurée mystiquement la manière dont le Corps du Christ a été rompu, broyé, consommé par la mort et enseveli dans le tombeau[3] ». Mais lui aussi place au-dessus de tous ces symbolismes celui des deux consécrations séparées[4].

Enfin, il est deux auteurs qui unissent étroitement la Consécration et la Communion comme représentation sensible de la passion du Christ. — Gerson fait observer que le Christ est dans l'Eucharistie tel qu'il est au ciel ; « son Sang n'est donc pas véritablement répandu et séparé de son Corps » ; mais cette séparation « est figurée par les espèces en mémoire de la passion[5] ». Or, le prêtre, qui

1. Id., *ibid.*, dist. XI, art. 2, qu. 1 ; p. 138 : « Et quia tunc fuit sanguis a corpore divisus, ideo in hoc sacramento corpus et sanguis conficiuntur de materiis distinctis et distincte. » — Dist. VIII, art. 3, qu. 2, ad 9[m] ; p. 105 : « In consecratione corporis non ita exprimitur passio sicut in consecratione sanguinis : et ideo in ejus consecratione non ita ponitur aliquid exprimens passionem, sicut in sanguinis consecratione. Eo enim ipso quod sanguis consecratur per se, ostenditur fuisse effusus a corpore, quod factum fuit per passionem. »

2. S. Bernardinus, *De corpore Christi et de mirabilibus ejus quæ contingunt circa hoc sacramentum*, *Sermo* 54, art. 2, c. II ; *Opera omnia*, t. II, p. 365 : « Insuper et ipse formandi hostiam modus, qui inter ferrea ignita constringitur et decoquitur, Christi passi memoriam exprimit. »

3. Id., *ibid.* : « Tertio consideremus hujus sacramenti susceptionem, id est modum quo suscipitur, et intelliges ejus passionis amaritudinem memorari. Nam ipsa hostia per manus sacerdotis frangitur, per dentes teritur, atque in stomachum mittitur occultanda. Per hoc enim mystice figuratur fractio, et attritio corporis Jesu Christi, atque in morte consummatio et occultatio in sepulcro. »

4. Id., *ibid.*, p. 364 : « Secundo hoc sacramentum est memoriale acerbissimæ Christi passionis... Primo, si consideremus ejus institutionem, quia in memoriam passionis ejus instituit illud Christus... Licet enim in cibo et potu recolatur passio Jesu Christi, magis tamen exprimitur passio ejus in consecratione corporis aut panis. Nam eo ipso quod per se consecratur sanguis, effusionem ejus a corpore manifeste demonstrat. »

Il semblerait que S. Bernardin voit la Passion également représentée dans l'effusion du sang qui se fait, d'un point de vue sensible, à la Communion. *Ibid.*, p. 365 : « Quasi non suffecerit amoroso Jesu ad inebriati sui amoris ostensionem, quod semel sanguinem suum sacrum pro nobis realiter effudit in ligno, nisi in nobis quotidie effundatur sub sacramento, et iterum quodammodo moriatur. Unde *de Consec.*, dist. II, cap. *Quid*, sic dicitur Christus, in seipso immortaliter et incorruptibiliter vivens, iterum in hoc mysterio moritur, quia scilicet mors ejus repræsentatur. » C'est la manière de voir que nous allons trouver chez Gerson et Gabriel Biel.

5. J. Gersonius, *Tractatus contra hæresim de Communione laicorum sub utraque specie, editus in Concilio Constantiensi anno* 1417, *die* 20 *Augusti*. Dans *Opera omnia*, t. I, col. 462 : « Et etiam, si ad proprietatem locutionis attendamus, non proprie sanguis in calice bibitur, sed sola vini species, cum sub specie vini eumdem modum sanguis Christi habeat existendi, quem habeat omnimode sub specie panis. Etenim sic sub specie

consacre, doit également communier sous les deux espèces : non seulement, dit-il, « pour marquer une réfection spirituelle complète », mais aussi « pour une parfaite signification et représentation de la passion et mort du Seigneur[1] ». — D'après Gabriel Biel, « la signification de l'Eucharistie est double : l'une, répondant à l'incarnation, l'autre à la passion. Dans l'incarnation s'est opérée l'union de la nature divine avec la nature humaine ; le Christ est le Chef auquel tous les membres sont unis : et c'est ce qui est signifié par le sacrement de son Corps sous l'espèce du pain. Dans la passion s'est opéré notre rachat par l'effusion du Sang : cela est signifié par le sacrement du Sang sous l'espèce liquide du vin[2] ». Mais, pourquoi, au lieu de : « Ceci est mon Sang », trouve-t-on la formule : « Ceci est le *calice* de mon Sang » ? C'est parce que « le Sang du Christ est signifié comme répandu pour notre rançon, et servi en breuvage pour notre réfection. Mentionné seul, le Sang resterait à l'état indéterminé ; mis en rapport avec le calice, il est offert comme répandu et présenté pour être bu[3] ».

panis sanguis habet esse intra corpus, nisi et intra venas ipsius conclusus, sic pari modo est sub specie vini, quia non est effusus extra corpus aut a corpore divisus, sicut per species designatur in commemorationem dominicæ passionis. »

1. Id., *ibid.*, col. 460 : « Auctoritates tam sacræ Scripturæ quam Doctorum multorum, facientes mentionem de Communione sub utraque specie... intelligendæ sunt de sacerdotibus, quorum est conficere hoc sacramentum, et sub utraque specie sumere, propter perfectam significationem et repræsentationem dominicæ passionis et mortis, et spiritualis refectionis completæ, et aliorum quæ in hoc sacramento repræsentantur. » — col. 462 : « Sexto... Quoniam enim sacerdotes in altari, in conspectu populi, conficiunt sub duplici specie, et similiter sumunt, in memoriam dominicæ passionis... »

2. Gabriel Biel, *De canone Missæ*, lect. LII,; fol. 115a : « Institutum est ad augmentum : ut firmior sit unio membrorum corporis Christi cum capite et ut firmior sit recordatio redemptionis sacræ per Christi sanguinem fusum in cruce. Specie panis, qui est sacramentum corporis, afferetur affectus unionis. Specie vini, qui est sacramentum sanguinis, memoria redemptionis... Nam duplex est mysticum hujus sacramenti : unum est respondens incarnationi ; aliud passioni. In incarnatione facta est unio divinæ naturæ cum humana ; unde Christus caput est Ecclesiæ, cui unita sunt membra : quod significatur in sacramento corporis Christi sub specie panis. In passione facta est redemptio nostra, effusione sanguinis : quod significatur in sacramento sanguinis sub specie vini liquentis. In sumptione igitur corporis Christi sub specie panis, significatur conjunctio membrorum corporis Christi cum capite facta per incarnationem. In sumptione sanguinis sub specie vini, redemptio nostra, per sanguinis Christi effusionem. Nam in hoc uno sacramento signatur quod est incarnationis et quod est passionis. »

3. Id., *ibid.* ; fol. 116 : « Est etiam forma illa congrua *(Hic est enim calix...)* quia in hoc sacramento significatur sanguis Christi, ut effusus in pretio nostræ redemptionis, et ut ministratus in potum nostræ refectionis. Sanguis autem de se neutrum horum dicit expresse esse ; sed per conjunctionem ipsius cum calice, ut effusus et ut potandus offertur ac proponitur. Calix namque... transsumitur ad significandum tam passionem Christi quam potum. Et propter hoc congruentius dicitur : *Hic est calix sanguinis mei*, quam : *Hic est sanguis meus*, quia expressius significatur passio et refectio. » — Cf. lect. LIII ; fol. 120 : « Sanguis separari non potest sine corporis vulneratione. Idcirco hanc Christi passionem per sacramenti sub speciebus sensibilibus consecrationem non

III. — *D'où vient la réalité du sacrifice de la Messe*

En quelque partie de la messe que l'on trouve ce rapport de la cérémonie sacrée avec la passion, et sous quelque forme qu'on la présente, il s'agit invariablement d'un simple rapport figuratif. Tout se passe à l'extérieur. Il n'y a de modification que relativement aux espèces. L'hostie réelle du sacrifice ne subit pas le plus petit changement. Le Christ n'est immolé qu'en apparence.

Et néanmoins la foi de l'Église est qu'il y a sacrifice réel. Guillaume Durand invective les hérétiques, sans doute Albigeois et Vaudois[1], qui, dans les mêmes termes que les Protestants deux siècles plus tard, reprochent à l'Église cette croyance et réprouvent le nom de *sacrifice* donné à la célébration de l'Eucharistie[2].

Mais comment la Messe, qui contient une simple apparence d'immolation, renferme-t-elle néanmoins la réalité d'un sacrifice ?

Plusieurs en apportent cette raison, tirée de S. Thomas[3], que la célébration de l'Eucharistie fait plus que représenter la sacrifice de la Croix : elle nous en applique les fruits[4]. « Par ce sacrement, dit Denys le Chartreux, nous sommes faits participants du fruit de la passion du Seigneur[5]. » Au témoignage de Richard de Middletown, la Messe « nous met sous l'influence de la passion, ou encore fait descendre sa vertu efficace sur nous[6] ». D'après

ita appropriate designari. Unde et in die passionis, seu parasceves, sacerdos non consecrat, sed sumit sacramentum tantummodo sub specie panis ad refectionem potius in persona totius Ecclesiæ, quam ad significationem passionis, quod fit per consecrationem corporis et sanguinis sub distinctis speciebus : quare sancta mater Ecclesia, per totum officium quod peragit die illo, commemorat passionem Christi et effusionem sanguinis de sanctissima sua carne. »

1. Cf. ci-dessus, p. 15.

2. Gulielmus Durandus, *Rationale*, lib. IV, c. 1 ; p. 88, col. 2 : « Quidam autem perfidi hæretici reprehendunt nos... Dicunt etiam quod Ecclesia Christi, nec Missam nec matutinas cantavit ; nec Christus nec Apostoli eam instituerunt ; nec nomen Missæ tunc in mundo audiebatur, nec scriptum inveniebatur ; sed id quod Missa repræsentat ab evangelistis *cœna* vocatur. » — c. XXX ; p. 141 : « Quidam autem perversi hæretici nobis ad præsumptionem magnam reputant quia sacrificamus, et consecrationem hostiæ *sacrificium* appellamus, cum Scriptura ex persona Domini dicat : *Nolo sacrificium*, etc. »

3. Ci-dessus, p. 185.

4. Nicolas de Lyre se contente d'alléguer la représentation du sacrifice de la Croix. *In Hebr.*, 10 ; *op. cit.*, t. VI, fol. 152 : « Non est ibi sacrificii reiteratio, sed unius sacrificii in cruce oblati quotidiana commemoratio. »

5. Dionysius Carthusianus, *Summa fidei orthodoxæ*, l. IV, art. 116 ; p. 275. — Cité ci-dessus, p. 221, note 3.

6. Ricardus de Mediavilla, *In IV Sent.*, Dist. XIII, art. 2, qu. 4 ; p. 165 : « Ratio autem quare non celebratur in die parasceves est quia dupliciter repræsentatur ab Ecclesia passio Christi : Uno modo, in quantum fuit in Christo secundum se et absolute ; secundo modo, in quantum illius passionis effectus seu influentiæ ad nos perveniunt, seu in nos descendunt. Primo modo repræsentatur feria sexta hebdomadæ sanctæ ; secundo modo, aliis diebus, in celebratione missæ. »

Gabriel Biel, elle est « principe causal et actif des mêmes effets[1] ».

Cela est très vrai. Si le simple rapport figuratif avec le sacrifice sanglant du Calvaire justifie le nom d'*immolation*, et même celui de *sacrifice*, donné à la célébration de l'Eucharistie, il est certain que la participation réelle à l'efficacité de ce sacrifice de la Croix va à garantir le caractère également réel, non sans doute d'immolation, mais de sacrifice, qui appartient à la Messe.

Cependant, il faut pousser plus loin. Constater que la messe partage la vertu du sacrifice rédempteur ne suffit pas : il faut en donner la raison. Or de toute la doctrine des théologiens que nous étudions, il ressort que cette raison est double : la présence réelle du Christ sur l'autel eucharistique, et son oblation actuelle.

Plusieurs supposent ce double élément, plutôt qu'ils ne le précisent. Ainsi Adrien VI, examinant cette question : « la messe d'un mauvais prêtre vaut-elle autant devant Dieu que celle d'un bon ? » distingue entre la valeur du « sacrifice » en lui-même ou de « l'oblation », et celle des prières adressées à Dieu au cours de la cérémonie sacrée. Le sacrifice a une valeur propre, qu'il tient de ce qu'il est offert au nom de l'Église et de la part de l'Église. Il est sous-entendu que cette oblation officielle est celle du Christ rendu présent[2].

D'autres s'en expriment formellement. Tel Duns Scot qui, en quelques traits sobres mais vigoureux, paraît reprendre, en les renforçant, les vues de S. Bonaventure. Aux yeux du Docteur Subtil, le Sacrifice de la Messe consiste avant tout et essentiellement dans une oblation, à tel point qu'il semble distinguer, comme le Docteur Séraphique, entre l'oblation et la consécration. C'est à propos de la sentence de Pierre Lombard touchant le prêtre schismatique qui ne consacre pas validement, parce qu'il n'offre pas au nom de l'Église[3]. Il consacre, explique Duns Scot[4], mais

1. Gabriel Biel, *De canone missæ*, lect. LXXXV ; fol. 217ª : « Quamvis autem semel oblatus est reipsa in aperta carnis effigie, offertur nihilominus quotidie in altari, velatus in panis vinique specie. Non quidem quantum ad ea quæ pœnam important ; non enim reipsa quotidie vulneratur, patitur et moritur. Sed ex aliis duabus causis Eucharistiæ celebratio et sumptio sacrificium est et oblatio : Tum quia illius sacrificii veri et immolationis sacræ factæ in cruce repræsentativa est et memoriale ; tum quia similium effectuum operativa et principium causale. »

2. Hadrianus VI, *op. cit.*, fol. 28ᵇ : « Aliud est de valore sacrificii seu oblationis quæ ibi fit, et aliud de valore orationum quæ Domino porriguntur pro vivis et defunctis. Primum enim valet ex opere operato... Omnis missa fit vice universalis Ecclesiæ et ejus commissione ; et ideo ipsius missæ alius est valor ex parte ministri exsequentis, et alius ex parte Ecclesiæ committentis. »

3. Ci-dessus. p. 157.

4. Duns Scotus, *In IV Sent.*, dist. XIII, qu. 2, nº 5 ; t. VIII, p. 811 : « Si objicis de hæretico et schismatico, quod non conficiat, quia sacerdos non offert in persona propria, sed in persona Ecclesiæ, cujus est minister : hic autem est præcisus ab ea : et

il n'offre pas vraiment, car *consacrer* et *offrir* sont choses séparables et séparées. « L'Eucharistie, en effet, peut être consacrée, sans qu'elle soit nécessairement offerte. Ainsi on offre l'hostie non consacrée : et c'est le *sacrifice*, non le *sacrement* ; de même que l'Hostie consacrée, gardée dans la pyxide, est *sacrement*, sans être là pour le *sacrifice* ».

Ce serait forcer la pensée de Duns Scot que de prendre cette proposition à la lettre, et de déclarer l'Offertoire partie essentielle et constitutive de la Messe. Lui-même fait valoir ailleurs la Messe comme une « représentation » ou une « commémoraison spéciale de l'oblation offerte par le Christ sur le Croix[1] ». Or cette représentation, ou commémoraison, n'a pas lieu à l'Offertoire, mais commence tout au plus à la Consécration. D'autre part, il ne s'agit pas d'une représentation ni d'une commémoraison pure et simple. C'est du Christ, rendu présent, que Duns Scot nous dit qu'il est offert. L'oblation proprement sacrificielle présuppose la Consécration. La commémoraison de l'immolation passée n'a présentement valeur de sacrifice que parce qu'elle s'accompagne d'une réalité actuelle : la réelle présence de Celui qui a souffert sur la Croix. Duns Scot insiste sur cette vérité que l'Eucharistie « contient ce qu'elle signifie », savoir : « la grâce essentielle, qu'est le vrai Corps du Christ lui même[2] ». C'est dire, équivalemment, qu'il y a dans l'Eucha-

huic notioni videtur Magister inniti in litera. Probatur antecedens per hoc quod dicit sacerdos : *Offerimus tibi*, etc. ; non dicit : *Offero*. Respondeo, quod oblatio non pertinet ad rationem consecrationis, nec necessario requiritur quod offeratur. Offertur enim hostia non consecrata, et tunc est sacrificium, non sacramentum ; sicut Eucharistia consecrata, conservata in pyxide, est sacramentum, licet non ut ibi sit sacrificium, nisi aptitudinaliter. »

1. Id., *Quæstiones quodlibetales*, qu. 20, n° 22 ; *Opera*, t. XII, p. 529 : « Ex istis patet quod, sicut Eucharistia, non præcise ratione rei contentæ plene acceptatur, sed oportet quod sit oblata ; sic nec plene acceptatur oblata, nisi ratione bonæ voluntatis alicujus offerentis : non autem præcise ratione ipsius voluntatis celebrantis, quia hoc pertinet ad meritum personale, non ad virtutem sacrificii ; nec immediate ratione voluntatis ipsius Christi offerentis, quia Christus, etsi hic offeratur ut contentus in sacrificio, non tamen hic immediate offert sacrificium, juxta illud *Hebr.*, IX : *Neque ut sæpe offerat semetipsum*, et ibidem : *Christus semel oblatus est*, supple a seipso offerente. Alioquin videretur quod unius missæ celebratio æquivaleret passioni Christi, si idem esset offerens immediate et oblatus. Certum est autem quod missa non æquivalet passioni Christi, licet specialius valeat, pro quanto ibi est specialior commemoratio oblationis quam Christus obtulit in cruce, juxta illud *Lucæ* XXII et *I Cor.*, II : *Hæc facite in meam commemorationem* : quia fit missa tam repræsentando illam oblationem in cruce, quam per eam obsecrando, ut scilicet per eam Deus acceptet sacrificium Ecclesiæ. Obsecratio etiam communiter fit per aliquid magis acceptum ei qui rogatur, quam sit supplicatio obsecrantis : patet in exemplis communiter... Sic ergo patet quod Eucharistia oblata acceptatur, non ratione voluntatis Christi ut immediate offerentis : ratione ergo Ecclesiæ generalis. »

2. Id., *In IV Sent.*, dist. VIII, qu. 1 ; *opera*, t. VIII, p. 408 : « Secunda excellentia (hujus sacramenti ad alia) est quia quod significat istud sacramentum, hoc realiter

ristie, plus que cette oblation toute rituelle à laquelle se réduit l'Offertoire, plus aussi que l'oblation figurative à laquelle fait songer le simple mémorial de la passion : il y a oblation réelle et actuelle du Christ présent en vertu de la Consécration. Et c'est cette réalité de présence et d'oblation qui fait la réalité du sacrifice.

On retrouve aisément le fond de cette même doctrine dans la formule qu'Hervé Natalis semble avoir empruntée à Alexandre de Halès : « Ce sacrement est appelé *hostie*, c'est-à-dire *immolation* ou *oblation*, en tant qu'il contient le Christ qui a souffert[1] ». — Richard de Middletown semble bien aussi présenter « l'offrande à Dieu », ou l'oblation, comme la raison constitutive de la Messe[2]. — S. Bernardin de Sienne souligne la même idée, en comparant l'oblation du Sang du Christ, sur l'autel, à « l'offrande qui s'est faite de ce même Sang sur la Croix[3] ».

Cet enseignement se trouve enfin précisé, d'une façon remarquable, par Gabriel Biel. Si notre sacrifice a la même efficacité que celui de la Croix, c'est, dit-il, parce qu' « il le contient » en réalité, *idem sacrificium continet*. Comment le contient-il ? Parce que « le même Fils de Dieu », rendu présent, y est « offert à son Père », *et per ipsum iterum Filius Patri offertur*. C'est justement cette nouvelle offrande qui nous « applique les fruits » de la première, *et sacrificii fructus suscipienti applicatur*[4]. Voilà pourquoi notre sacrifice « est à bon droit appelé », c'est-à-dire « est en réalité » un sacrifice, *vere sacrificium dicitur*. C'est, répète Gabriel Biel, « parce que dans l'Eucharistie est offert le même Christ qui a été immolé sur la Croix, et pour la même fin[5]. »

continet, alia non. Tertia excellentia est signati per istud : alia enim sacramenta significant gratiam accidentalem inhærentem suscipienti ; istud autem significat gratiam subsistentem, scilicet verum corpus Christi ibi existens. »

1. Herveus Natalis, *In IV Sent.*, dist. VIII, qu. 2 ; p. 343, col. 1 : « Notandum etiam quod hoc sacramentum dicitur Hostia, id est immolatio vel oblatio, in quantum continet Christum passum. » Cf. Alexandre de Halès, ci-dessus, p. 167.

2. Ricardus de Mediavilla, *In IV Sent.*, dist. XIII, art. 1, qu. 2 ; t. IV, p. 161 : « Quia sacramentum Eucharistiæ offertur Deo ad reconciliandum nos sibi, vel ei fortius uniendum, ideo potestatem conficiendi corpus Christi noluit Deus dare nisi illis qui essent ex officio mediatores inter ipsum et populum, cujus modi sunt sacerdotes. »

3. S. Bernardinus Senensis, *De corpore Christi*, Sermo 54 ; *Opera*, t. II, p. 364 : « Sicut ille agnus (paschalis) extitit pro salute populi immolatus, sic etiam agnus Dei Christus pro salute populi christiani quotidie immolatur in crucis ara, hoc est in altari quod significat crucem. Et sicut tunc sanguis ejus in cruce oblatus est Deo, sic et hic in ejus oblatione. »

4. Gabriel Biel, *In IV Sent.*, dist. VIII, qu. 1 : « Dicitur et Sacrificium et Hostia, quia est simpliciter institutum in memoriam summi sacrificii in cruce oblati, et idem sacrificium continet, et per ipsum iterum Filius Patri offertur, et sacrificii fructus suscipienti applicatur. »

5. Id., *Ibid.*, dist. XII, qu. 2 : « Et licet simul oblatus est Christus in aperta carnis effigie, offeritur tamen idem in altari quotidie velatus in panis vinique specie : non qui

IV. — *Notion générale du sacrifice*

En s'efforçant d'établir le bien fondé de l'appellation de sacrifice donnée à la Messe, les écrivains de cette époque ont naturellement songé à quelque définition générale du sacrifice dont on pût faire l'application au mystère eucharistique en particulier.

Le plus souvent ils continuent de se référer aux définitions, depuis longtemps traditionnelles, de S. Augustin et de S. Isidore[1]. S. Bernardin allègue la définition Isidorienne : « Le sacrifice est ainsi appelé de ce que l'homme fait une chose sacrée[2] ». Durand de Mende la combine avec une de S. Augustin, sous cette forme : « Le sacrifice est une action sacrée, ou un signe sacré, c'est-à-dire une consécration faite en mémoire de la passion du Seigneur[3] ». Mais ce sont là de simples références : ni l'un ni l'autre ne s'occupe de montrer comment ces définitions se trouvent réalisées dans la célébration de la Messe.

S. Antonin aligne trois définitions qu'il estime sans doute les plus connues, ou les plus autorisées. L'une est de S. Augustin ; on la trouve rappelée par S. Thomas dans la Somme[4] : « Le vrai sacrifice est toute œuvre bonne que nous faisons pour nous unir d'une sainte société avec Dieu ». Une autre est de S. Thomas lui-même : « Il y a proprement sacrifice, lorsque quelque chose se fait à l'égard des substances offertes à Dieu. » Une troisième enfin est celle de S. Isidore, mentionnée également par le Docteur Angélique : « Le sacrifice reçoit ce nom en qualité de chose faite sacrée, parce que, en vertu d'une prière mystique, il est consacré pour nous en mémoire de la passion du Seigneur[5] ».

dem quantum ad ea quæ pænam important, sed quantum ad finem sacrificii, quæ est placatio offensæ Patris et impetratio æternæ salutis. Et ideo juxta 2^m^ conclusionem textualem, vere Sacrificium dicitur : quia idem in Eucharistia offertur qui in cruce immolatus est, et ad eumdem finem. » Cf. *Canonis missæ expositio*, lect. 85 ; ci-dessus, p. 230, note 1.

1. Ci-dessus, p. 69 et 80.

2. S. BERNARDINUS SENENSIS, *De cultu sanctissimæ Trinitatis*, *Sermo* 9, cap. II ; *Opera*, t. I, p. 39 : « Sacrificium dicitur ex hoc quod homo facit aliquid sacrum ; sed super omnia sacrificia, immo sacrificium sacrificiorum est Corpus sanctissimi Jesu Christi, sicut patet *De consec.*, dist. II, c. *Nihil.* »

3. GULIELMUS DURANDUS, *Rationale*, l. IV, c. XXX ; p. 141 : « Sacrificium est Victima, et quæcumque in ara cremantur seu ponuntur, quasi sacrum factum, vel signum, quia prece mystica consecratur pro nobis in memoriam dominicæ passionis. »

4. Ci-dessus, p. 191, note 2.

5. S. ANTONINUS, *Summa theologica*, pars III, tit. XII, c. IX, § 3 ; t. III, col. 543 : « Est autem sacrificium verum, secundum Augustinum *De civ. Dei*, omne opus quod agimus in sancta societate qua inhæreamus Deo... Proprie tamen, secundum Thomam, dicitur sacrificium quum aliquid fit circa res Deo oblatas. Unde sacrificium dicitur,

C'est la première fois que nous trouvons la formule de S. Thomas mise en parallèle avec les célèbres définitions transmises par la tradition. Mais l'archevêque de Florence ne tente pas davantage d'en faire une application précise au mystère de l'Eucharistie. A voir même comment il amène l'une après l'autre ces trois définitions, on serait tenté de croire qu'il applique celle de S. Thomas aux seuls sacrifices de l'Ancienne Loi, et que, pour le sacrifice de la Loi Nouvelle, il recourt de préférence à celle de S. Isidore. En admettant, au contraire, qu'il songe à interpréter vraiment le sacrifice eucharistique d'après la formule du Docteur angélique, il faudrait penser qu'il éclaire la définition Thomiste par celle de S. Isidore : ce que S. Thomas dit de « l'action exercée sur la matière offerte », *aliquid fit circa res Deo oblatas*, S. Antonin le trouverait réalisé dans les divers rites où, suivant la formule Isidorienne, « la passion du Seigneur est commémorée », *in memoriam Dominicae passionis*. Nous avons vu comment, par le fait, le pieux auteur relève tout ce qui, dans la cérémonie sacrée, lui paraît significatif de cette passion du Seigneur[1].

Gerson propose une définition toute nouvelle : plus logique que celle de S. Isidore, qui se trouve fondée un peu artificiellement sur l'étymologie ; plus stricte que les définitions de S. Augustin, décidément bien larges ; moins précise, et moins exacte aussi peut-être, que celle de S. Thomas, mais plus simple dans l'énoncé, plus limpide dans la forme, partant plus apte à frapper l'attention et à se faire retenir. Elle est ainsi conçue : « Une oblation faite à Dieu, en reconnaissance de son souverain domaine », *Oblatio facta Deo, et in recognitionem supremi dominii sui*[2].

Deux idées sont à la base de cette définition.

1° Le sacrifice est une « oblation faite à Dieu ». Sur ce point, la définition s'accorde, non seulement avec l'opinion de Duns Scot,

quia homo facit aliquid circa sacrum, ut quum frangitur, comeditur vel benedicitur, sicut in veteri Lege animalia occidebantur et comburebantur in honorem Dei... In Novo Testamento, offerunt sacerdotes pro se et pro aliis sacrificia ordinata ad cultum divinum, præcipue Eucharistiæ, de qua dicitur I, qu. 1. Multi : sacrificium dicitur tanquam sacrum factum, quia prece mystica consecratur pro nobis in memoriam dominicæ passionis. »

1. Ci-dessus, p. 226.

2. J. GERSONIUS, *Tractatus IX super Magnificat*, II[a] partitio ; *Opera*, t. IV, col. 413 : « Neque enim absque sacrificio manere debueras, in protestationem supremi dominii quod habet Deus super omnia et in omnibus. Sic enim describitur sacrificium, quod est Oblatio facta Deo, et in recognitionem supremi dominii sui. Sit hæc oblatio solum interior in spiritu, sit exterior in affectu vel effectu. » « In hoc unico sacrificio holocaustum et vitulos typicos super altare crucis imposuit... Liberavit Ecclesiam suam ab intolerabili jugo tot sacrificiorum... Sacrificium nihilominus expetit Dominus, sed quale figurabant sacrificia illa, non litera, sed spiritu. »

qui a si fortement mis en relief le rôle de l'offrande dans le sacrifice, mais encore avec la pensée la plus profonde de S. Thomas, celle particulièrement explicite d'Alexandre de Halès et de Guillaume de Paris[1], on pourrait dire de presque tous les théologiens antérieurs, qui, au moins implicitement, ont vu dans le sacrifice d'abord une oblation.

2° « En reconnaissance de son souverain domaine ». Nous avons vu comment S. Thomas, préoccupé de déterminer en quoi le sacrifice se distingue de la simple oblation, a mis en évidence l'action exercée sur la matière offerte pour en faire une chose sacrée. A l'exemple de Pierre le Vénérable[2], Gerson s'abstient de considérer le sort de la matière offerte, et porte toute son attention sur le but de son offrande. Ce but, qui est censé propre au sacrifice et comme sa caractéristique essentielle, est la reconnaissance du souverain domaine de Dieu.

Faut-il entendre par là la reconnaissance du droit suprême qui convient à Dieu par rapport à l'être de sa créature, et spécialement à la vie de l'homme pécheur ? D'autre part, faut-il penser que le propre du sacrifice est de reconnaître ce droit souverain par un acte d'amoindrissement, et de destruction au moins équivalente, de la matière offerte, proclamant sensiblement que la vie de l'homme, représentée par celle de sa victime, mérite d'être comme elle immolée et détruite en l'honneur de Dieu ? La formule en question paraît de prime abord engager dans cette voie ; et c'est pour cela sans doute qu'elle obtiendra bientôt faveur auprès d'un certain nombre de théologiens. Dans ce cas, Gerson aurait fait entrer, le premier, comme élément essentiel, dans la définition du sacrifice en général, un élément que jusqu'ici la plupart des théologiens, et S. Thomas lui-même, ont déclaré secondaire ou partiel.

Mais que telle soit la pensée de l'auteur, le contexte paraît nettement y contredire. Gerson oppose la simplicité et la perfection du sacrifice chrétien au « joug intolérable » des sacrifices figuratifs. « David, dit-il, et Salomon, et tous les anciens, estimaient avoir offert à Dieu un grand sacrifice, quand ils avaient égorgé taureaux et agneaux sans compter. Mais nous, sous la seule apparence d'un peu de pain sur l'autel, d'un peu de vin dans le calice, nous consacrons et nous offrons en parfum de suavité au Seigneur un sacrifice incomparablement plus agréable[3] ». Nul appel à l'idée

1. Ci-dessus, p. 172 et suiv. ; 193 et suiv.

2. Ci-dessus, p 136.

3. Id., *ibid.*, III[a] partitio ; col. 419 : « Contemplabatur mens Mariæ quantum se sacrificium arbitrabatur David, quantum Salomon, quantum omnes priscæ Legis, exsolvisse si multa taurorum, si agnos absque numero jugularent Domino. At nos, sub unica panis exigui specie, sub modici vini calice, sacrificium absque comparatione placidius in odorem suavissimum Domino consecramus offerentes. »

de destruction : à ce point de vue, les sacrifices anciens auraient été incontestablement plus parfaits. Il n'est question que d'offrande agréable, comme si par là se reconnaissait excellemment le souverain domaine du Créateur, et si là était la véritable essence du sacrifice.

Ailleurs, il est vrai, Gerson mentionne que l'homme, en communiant au Corps du Christ, obtient le pardon de Dieu, à cause des mérites de la passion, dont ce sacrement est le mémorial[1] ; et cela semble conduire à attribuer au sacrifice lui-même un effet d'expiation du péché. Mais S. Thomas ne parle pas différemment, et nous avons vu, en interprétant le saint Docteur, que cette efficacité expiatoire peut et doit être reconnue au sacrifice, alors même qu'il serait premièrement et essentiellement une offrande agréable à la divine Souveraineté[2].

En somme, la pensée de Gerson sur le sacrifice se ramène sans trop de peine aux idées les plus chères de Pierre le Vénérable, d'Alexandre de Halès et du Docteur Angélique lui-même.

Gabriel Biel sent, lui aussi, le besoin de préciser en quoi consiste le sacrifice, pour montrer cette idée réalisée dans l'Eucharistie. L'antiquité lui présente les célèbres définitions que S. Augustin a formulées et qui ont été vulgarisées par S. Thomas : il les reproduit au long. Plus près de lui, il trouve la définition nouvelle, proposée par Gerson : il la joint aux précédentes, en l'attribuant d'une façon vague à « d'autres » : *ut alii dicunt*, et en faisant la remarque qu'elle « revient au même », *redit in idem*. Mais l'auteur se borne à citer ces définitions sans les appliquer, sans en faire non plus la critique, ni essayer de les mettre au point ou de les compléter.

Cependant Gabriel Biel se prononce, à son tour, sur le but propre du sacrifice de l'autel. Il nous a dit que, dans l'Eucharistie, le Christ est offert aux mêmes fins que sur la croix[3]. Or ces fins, comme il s'en explique peu après, seraient, d'une part, « l'apaisement de la justice divine offensée », *placatio offensae Patris* ; d'autre part, « l'imploration du salut éternel », *impetratio aeternae salutis*. La première de ces fins rappelle visiblement ce que nous avons trouvé sous la plume de S. Thomas[4], à propos du but ou de

1. Id., *Super incitatione cujuspiam ad digne suscipiendum corpus Dominicum* ; t. III, col 319 : « Ista guerra et inimicitia tollitur, cum homo devote suscipit Dominicum corpus, eo quod tunc remittitur homini offensa Dei ob meritum passionis Christi, in cujus memoria hoc sacramentum agitur et ejusmodi. »

2. Ci-dessus, p. 202 et suiv.

3. Gabriel Biel, *In IV Sent.*, dist. XII, qu. 2. Cité ci-dessus, p. 232, note 5.

4. Ci-dessus, p. 199.

l'effet du sacrifice. Rien n'indique que Gabriel Biel l'entende dans un sens plus étroit que le Docteur angélique. L'ensemble de sa doctrine sur l'immolation eucharistique représentative montre, en tout cas, clairement qu'il ne songe pas à un effet d'expiation, dû à un acte présent de destruction ou de diminution.

De cette déclaration de Gabriel Biel il nous faut rapprocher plusieurs propositions, analogues ou complémentaires, émises par d'autres écrivains de cette période.

D'après Richard de Middletown, « le sacrement de l'Eucharistie est offert à Dieu pour nous réconcilier avec lui ou nous unir à lui plus fortement[1] ». La « réconciliation avec Dieu », dont il s'agit, équivaut manifestement à « l'apaisement de la justice du Père », dont on nous parlait tout à l'heure. Mais il est remarquable que Richard de Middletown ne s'en tient pas là purement et simplement : il signale, comme autre fin du sacrifice eucharistique, « un renforcement d'union avec Dieu ». Cela correspond bien à ce que S. Thomas, après Alexandre de Halès, tous deux à la suite de S. Augustin, nous ont appris du but suprême du sacrifice[2]. La façon dont notre théologien complète la mention du premier but par celle du second, et dont il semble presque se reprendre pour donner la préférence au second sur le premier, nous assure qu'il ne place pas la fin propre et essentielle du sacrifice uniquement dans l'expiation, surtout dans une expiation procurée par une immolation actuelle.

Sur ce point, Durand de S. Pourçain s'exprime en une formule des plus heureuses, où l'on retrouve l'esprit et les termes mêmes de S. Thomas. L'Eucharistie, dit-il, « en tant qu'elle est un sacrifice très agréable à Dieu, a une vertu satisfactoire[3] » ; comme si plaire à Dieu était le but premier et direct du sacrifice ; satisfaire pour le péché, un effet subordonné, bien qu'inséparable et nécessaire[4].

C'est au même ordre d'idées, foncièrement Thomiste, qu'appartiennent les vues magnifiques de Nicolas de Cues. La grande oblation de l'autel est rattachée à celle que le Christ fait de Lui-même, comme Verbe Incarné, dans le temple du monde, dont il est à la

1. Ricardus de Mediavilla, *In IV Sent.*, dist. XIII, art. 1, qu. 2. Cité ci-dessus, p. 232, note 2.

2. Ci-dessus, p. 172 et 191.

3. Durandus a S. Portiano, *In IV Sent.*, dist. XII, qu. 4, n° 5 ; fol. 279^{b} : « In quantum est quoddam sacrificum Deo acceptissimum, habet vim satisfactionis ad tollendum pœnam debitam illi pro quo offertur, sive sit pro peccato mortali, sive veniali, tam in vivis quam in mortuis. Nec illam totam semper tollit, sed quantum extendit se devotio ministri offerentis et virtus sacrificii secundum beneplacitum Dei et dispositionem illius pro quo offertur. »

4. Cf. ci-dessus, p. 201 et suiv.

fois l'Autel, le Prêtre et la Victime : « oblation toute de gloire, et d'honneur suprême rendu à Dieu », *oblatio supremae honorificentiae Dei*[1].

*
* *

La longue période théologique que nous venons d'examiner n'offre donc pas, sur le sujet qui nous occupe, une physionomie bien originale. Commentateurs des Sentences et autres théologiens s'en tiennent habituellement aux idées que nous avons trouvées communes depuis les Pères et qui ont été fixées récemment par Pierre Lombard et S. Thomas. Le legs du passé est fidèlement transmis, sans être complété d'une façon appréciable, ni même exploité par une mise en valeur qui apparaisse véritablement nouvelle. Ce que nous avons pu voir des tentatives faites en ce sens n'en garde pas moins son intérêt.

Est-il besoin de signaler que les auteurs de cette période ont été également fidèles à reproduire l'enseignement traditionnel, relatif à la part de l'Église dans le sacrifice de l'autel? Nous nous contenterons de quelques notes rapides à ce sujet.

Duns Scot, qui met si fortement en relief le rôle de l'oblation dans la constitution du sacrifice, souligne que cette oblation est faite, non proprement et directement par le Christ, mais par le prêtre au nom de l'Église, et « pour l'Église, qui l'assiste dans l'offrande[2] ». Si l'Eucharistie, dit-il, est agréée de Dieu, ce n'est pas précisément parce que le Christ y est contenu, mais parce qu'il y est offert : à la présence doit se joindre l'oblation ; non seulement l'oblation du Christ par lui-même, mais celle du Christ par l'Église. La Messe est proprement « le sacrifice de l'Église », et sa raison d'être est justement de demander, par l'oblation du Christ en croix, que Dieu accepte ce sacrifice de son Église : *ut*

1. Nicolaus de Cusa, *Excitationum lib. IV* ; *Ex sermone* : *Vidi civitatem sanctam* ; *Opera*, p. 452 : « Sicut artifex concipit ædem sacram, quæ non est ædes sacra sine altari, ut altare sit pars ædis sacræ, et finis ædis sacræ est altare, et finis altaris est oblatio, quæ est signum honorificentiæ Dei : sic Deus mundum totum creavit in uno nunc æternitatis, quasi ædem unam sacram, in quo altare quod est Christus, et ipse oblatio est supremæ honorificentiæ Dei, in quo coincidit altare cum oblatione, ut ipse sit finis completus, tam creaturarum quam causæ creationis earum. » — On pourrait voir, dans la proposition : *Oblatio... est signum honorificentiæ Dei*, une véritable définition du sacrifice, qui serait à joindre à celle de Gerson.

2. Duns Scotus, in IV *Sent.*, dist. XIII, qu. 2 ; *Opera*, t. VIII, p. 846 : « Ultimum est quod celebrantem oportet habere aliquem respondentem in persona totius Ecclesiæ, ut denotetur esse mediator inter Deum et Ecclesiam, offerens sacrificium Deo pro Ecclesia, quæ sibi assistit in offerendo. »

per eam Deus acceptet sacrificium Ecclesiae. Il s'ensuit qu'il n'y a pas équivalence entre la valeur de la Messe et celle de la Croix : la Messe applique les fruits de la Passion, mais cette application est partielle, parce qu'elle se fait en raison de la prière de l'Église, non en raison d'une offrande que ferait actuellement le Christ[1].

Pour sa part, Richard de Middletown a soin de noter que les espèces du pain et du vin sont « le signe », non seulement du Corps naturel du Christ, mais aussi « de son Corps mystique », qui est également « chose sacrée : savoir la Sainte Église[2] ». Il rappelle en même temps les symbolismes traditionnels du pain formé de multiples grains de blé, et de la goutte d'eau mêlée au vin[3].

D'après Gabriel Biel, de même que l'espèce du vin, sacrement du Sang du Christ, sert à la commémoraison sensible de la Rédemption, ainsi l'espèce du pain, sacrement de son Corps, figure l'union de l'Église avec Lui, et par là même répond au mystère de l'Incarnation[4].

Durand de Mende et à sa suite S. Antonin s'attachent à mettre en lumière tout ce qui, dans les prières et cérémonies de la Messe, leur paraît figurer cette union de l'Église à l'oblation du Christ : en particulier, le *Te igitur... haec dona, haec munera,* etc. ; le *Quam oblationem... benedictam, adscriptam, etc.* ; le *Supplices te rogamus... jube haec perferri,* etc.[5].

Enfin, Nicolas de Cues, à l'oblation du Christ eucharistique, qui est avant tout une « oblation glorieuse », *oblatio honorificentiae,* bien que sur l'autel le Christ apparaisse immolé, joint étroitement l'oblation de tous ceux qui assistent au saint Sacrifice, et qui doivent, à la fois, s'offrir avec le Christ et l'offrir lui-même à Dieu le Père, participer à son immolation et communier à sa vie éternelle[6].

1. Id., *Quæstiones quodlibetales,* qu. 20, n° 22 ; cité ci-dessus, p. 231, note 1. — Cf. Richard de Middletown, cité ci-dessus p. 232, note 2.

2. Ricardus de Mediavilla, *In IV Sent.*, dist. VIII, art. 1, qu. 1 ; p. 96 : « Species panis et vini, post consecrationem factam a sacerdote, sub forma verborum et intentione debita... sunt signum duplicis rei sacræ : est enim species panis signum corporis Christi mystici, quod est res sacra, scilicet sancta Ecclesia. » — Dist. XI, art. 2, qu. 1 ; p. 138 : « Panis autem et vinum ratione suæ constitutionis convenientissime repræsentant corpus Christi verum et mysticum : quia, sicut panis constituitur ex pluribus granis et vinum ex pluribus acinis vel racemis confluit, sic corpus Christi verum constitutum est ex pluribus membris, et corpus ejus mysticum ex pluribus personis. »

3. Id., *ibid.*, art. 3, qu. 1 ; p. 143.

4. Gabriel Biel, *Canonis missæ expositio,* lect. LII. Ci-dessus, p. 228, note 2.

5. Gulielmus Durandus, *Rationale,* l. IV, c. xxx, xlii, xliv ; p. 142, 176, 182. — S. Antoninus, *Summa theologica,* pars III, tit. XIII, c. v ; t. III, p. 589, 593, 595, 597. Cf. ci-dessus, p. 226, note 2.

6. Nicolaus de Cusa, *Excitationum lib. IV, Ex sermone : Memoriam fecit mirabilium; Opera,* p. 446-447 : « Intravimus omnes de exteriori mundo in domum Domini ad intra,

cum campanarum pulsu, accessimus usque ad altare. Omnes ibi sacramentum Deo Patri obtulimus ; omnes in Christo immolati ; omnes ad ipsius communionem admissi, et sacramento Eucharistiæ refecti. Usque ad altare, hoc est usque ad ipsum Christum, qui est hostia, altare, et sacrificium ; et ibi nos oblaturos Deo Patri Christum, qui in nobis est, et nos ipsos in illo ; et quod Deus Pater hanc oblationem recipiet, et nos ipsius in Christo Jesu suæ communionis participes faciet, et æterna vita reficiet. » p. 447 : « Si enim substantia panis et vini in corpus et sanguinem Christi, per Christum, medio sacerdotis, possunt transubstantiari, absque hoc quod Christo quicquam accrescat, dum fit consecratio, aut decrescat, dum fit sumptio, fortissima roboratione in hac esca firmamur, ut sperare valeamus, substantiam nostram corruptibilem per Christum posse transferri ad Christi conformitatem, ut sic in unitate cum ipso æternam vitam assequamur. »

CHAPITRE V

L'hérésie protestante et les premiers apologistes

(Première moitié du XVI^e Siècle)

ARTICLE I^er. — L'HÉRÉSIE PROTESTANTE

En suivant le long développement de la littérature théologique sur l'Eucharistie depuis le IX^e siècle, nous n'avons pas trouvé que le sacrifice de la messe ait eu besoin d'être défendu contre des attaques précises et directes. Les théories de Bérenger visaient uniquement le mode de la présence réelle[1]. Les hérétiques que mentionne Pierre Lombard s'en prenaient à la vérité de cette présence[2]. Et ce sont des opinions très semblables à celles de Bérenger que John Wiclef (1324-1384) soutient à Oxford, sur la fin du XIV^e siècle, et qui se propagent de là en Allemagne et en Bohème[3].

1. Ci-dessus, p. 16.

2. Ci-dessus, p. 150.

3. En 1381, Wiclef publie 12 thèses par lesquelles il se propose de réfuter le dogme de la transsubstantiation. De l'énoncé de la 1^re et de la 3^e il résulte que l'hostie consacrée n'est pas le Christ, mais « un signe efficace de sa présence », *efficax ejus signum* ; que dans l'hostie consacrée reste, non seulement les accidents, mais la substance du pain, *(falsum) quod accidens sine subjecto sit in hostia.* — En 1383, il publie son *Trialogus*, ou *Dialogorum libri quatuor*, où il fait parler trois personnages : Alithia, Pseudis et Phronesis. L'ensemble du dialogue fait une impression d'indécision, d'obscurité, de contradiction. Il est difficile de décider si l'auteur admet une certaine présence réelle. En divers endroits il interprète les paroles du Christ dans un sens tout figuré. Jo. WICLEFI, *viri undequaque piis. Dialogorum libri quatuor*, 1525 ; lib. IV, c. VII ; fol. III : « Hoc facite in meam commemorationem. Ac si diceret : Hic panis sacramentalis in efficacem mei memoriam debet capi. Similiter *I Cor.*, XI, dicit Paulus : Hic calix, etc. Ubi non dubium quin ista est figurativa loquutio... Mens catholica non capit quod panis fit corpus Christi, nisi intelligendo figurative, cum identificatio non sit possibilis. Ideo absque omni ambiguitate hæc est figurativa. » — Des propositions erronées de Wiclef, relatives à l'Eucharistie, furent condamnées dans les Synodes de Londres, de 1396 et de 1408, puis

Cependant quelques traces nous sont apparues d'une tendance à rejeter le sacrifice de la messe pour lui-même, en tant que manifestation extérieure du culte. Au début du XI^e siècle, nous avons vu les néo-manichéens du diocèse d'Arras combattre, avec les sacrements de baptême, de pénitence et d'eucharistie, les églises et les autels[1]. Les partisans de Pierre de Bruis, que Pierre le Vénérable nous a signalés au milieu du XII^e siècle, s'insurgeaient pareillement contre les temples, les croix et l'offrande du sacrifice[2].

A partir de ce moment, jusqu'à la fin du XIV^e siècle, on voit le néo-manichéisme se répandre, particulièrement dans le midi de la France. Les néo-manichéens se donnent le titre de *Cathares*, ou « purs ». Ils sont bientôt connus sous le nom d'*Albigeois*. On les appelle encore communément « hérétiques » tout court. Leur tendance générale est de s'appuyer sur l'Écriture, surtout sur l'Évangile, pour épurer le dogme et réformer la morale, en s'inspirant des hérésies anciennes, manichéisme, gnosticisme, docétisme, et du dualisme persan. Or, en même temps que le baptême, la justification par la pénitence, le purgatoire et la prière pour les défunts, on les voit condamner la présence réelle, les cérémonies du culte et les églises[3].

Les doctrines des *Vaudois*, qui apparaissent dans le Lyonnais, à la fin du XII^e siècle, à la suite de Pierre de Vaux, ou Valdo, offrent, malgré des différences importantes, d'étroites ressemblances avec celles des Cathares : en particulier, même préoccupation d'opposer l'Évangile à l'Église ; même hardiesse à rejeter les sacrements, le sacerdoce, les cérémonies du culte.

Ce sont sans doute des Cathares, ou des Vaudois, que ces « hérétiques », mentionnés par Durand de Mende, qui rejettent la Messe, en alléguant le témoignage de l'Évangile, où, disent-ils, il est seulement question de « Cène », et certains textes de l'Ancien Testament où le Seigneur déclare reprouver tout sacrifice[4].

A l'époque où nous sommes arrivés, toutes ces tendances, celles des Bérengériens et des Wicléfites, celles des Cathares et des Vaudois, se condensent, en se précisant et s'amplifiant, dans le vaste mouvement de la Réforme.

au Concile de Constance en 1415. MANSI, *Conc.* t. XXVI, col. 695-722 ; t. XXVII, col. 539 sq.

Le *Trialogus* de Wiclef fut traduit, et ses erreurs propagées en Bohème, par JEAN HUSS (1369-1415), professeur à l'Université de Prague, anathématisé avec lui au Concile de Constance.

1. Ci-dessus, p. 15-16.
2. Cf. ci-dessus, p. 25.
3. Cf. F. VERNET, art. *Albigeois*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. I, col. 677.
4. Ci-dessus, p. 229.

*
* *

Le chef du mouvement est le moine Augustin, **Martin Luther** (1483-1546), du couvent d'Erfurt, professeur à l'Université de Wittemberg.

Il est remarquable que Luther s'insurge contre le sacrifice de la messe, sans contester d'abord la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie. Rien n'égale néanmoins la violence de ses attaques.

Sa rupture avec l'Église date de 1519 : dès 1520, il compose l'écrit, imprimé en octobre 1522, auquel il donne pour titre : *De captivitate babylonica Ecclesiæ*. Parlant de l'Eucharistie, « la troisième captivité de ce sacrement », dit-il, est cette croyance abusive, impie, néanmoins très répandue dans l'Église, que la messe est par elle-même « une œuvre bonne » et agréable à Dieu. Et un scandale plus grand encore est qu'on la croie couramment « un sacrifice offert à Dieu[1] ».

Contre cette croyance, Luther dresse le témoignage de l'Écriture. Si l'on a égard aux paroles du Christ dans l'Évangile, dit-il, le Sauveur laisse à ses fidèles un testament : c'est la promesse du pardon de leurs péchés ; et cette promesse, confirmée par la mort du Fils de Dieu, exige pour toute condition de notre part la foi[2]. Que si l'on considère l'attitude du Christ, elle est elle-même conforme à ses paroles. Nous n'avons pas affaire à un prêtre, debout à l'autel : il est assis à table. Il n'accomplit pas une œuvre bonne, ni n'offre un sacrifice : il propose un testament et présente un signe[3]. Voilà le témoignage clair de l'Écriture. Contre lui rien ne

1. *De captivitate babylonica Ecclesiæ*, dans *Tomus II^us omnium operum reverendi Patris, viri Dei*, D. MARTINI LUTHERI, Jenæ, 1600, fol. 264 : « Tertia captivitas ejusdem sacramenti, est longe impiissimus ille abusus quo factum est ut fere nihil sit hodie in Ecclesia receptius et magis persuasum, quam Missam esse opus bonum et sacrificium... » — fol. 267 : « Quibus ceu captivitate Babylonica translati sumus de terra nostra, captis omnibus desiderabilibus nostris. Ita de Missa contigit, quæ impiorum hominum doctrina mutata est in opus bonum, quod ipsi vocant opus operatum, quo apud Deum sese omnia præsumunt posse. » — fol. 268^b : « Jam et alterum scandalum amovendum est, quod multo grandius est et speciosissimum, id est quod missa creditur passim esse sacrificium quod offertur Deo. »

2. ID., *ibid.*, fol. 265 : « Stet ergo primum et infallibiliter, Missam, seu sacramentum altaris, esse testamentum Christi, quod moriens pro se reliquit, distribuens suis fidelibus... Quæramus ergo quid sit testamentum, et simul habebimus quid sit Missa, quis usus, quis fructus, quis abusus ejus... Vides ergo quod Missa (quam vocamus) sit promissio remissionis peccatorum, a Deo nobis facta, et talis promissio quæ per mortem Filii firmata sit. » — fol. 266 : « Ex quibus vides ad Missam digne habendam aliud non requiri quam fidem quæ huic promissioni fideliter nitatur... Quocirca una et sola miseria nostra, quod multas Missas in orbe habemus. »

3. ID., *ibid.*, fol. 269 : « His omnibus quia pertinacissime insederunt, oportet con-

peut prévaloir : ni les formules du Canon, ni les sentences des Pères. La parole même d'un ange y contredirait en vain[1].

A ce témoignage de l'Évangile, Luther, dans son livre *De abroganda missa privata*, écrit sur la fin de 1521 et imprimé en janvier 1522, joint le témoignage d'autres écrits sacrés : en particulier, de l'Épître aux Hébreux et de l'Épître aux Romains.

L'Épître aux Hébreux enseigne que le Christ « s'est offert une seule fois » et que « par cette unique oblation il a consommé à jamais ceux qu'il a sanctifiés[2] ». Le Christ n'a donc pas voulu qu'on l'offrît à nouveau, mais seulement qu'on fît mémoire de son sacrifice déjà offert. Quelle audace de transformer ce mémorial en un sacrifice proprement dit[3] !

Dans l'Épître aux Romains, l'Apôtre adjure les fidèles « d'offrir leurs corps comme une hostie vivante, sainte, agréable à Dieu, en hommage raisonnable[4]. » C'est l'unique sacerdoce du Christ, étendu à tous les chrétiens ; mais pour l'offrande d'un sacrifice tout spirituel, pareil à ce « sacrifice d'un cœur contrit » dont parle le psalmiste[5]. L'Écriture ne connaît pas d'autre sacerdoce, ni d'autre sacrifice[6].

stantissime opponere verba et exemplum Christi. Nisi enim Missam obtinuerimus esse promissionem Christi, seu testamentum, ut verba clare sonant, totum Evangelium et universum solatium amittimus. Nihil contra hæc verba permittamus prævalere, etiam si Angelus de cœlo aliud docuerit. Nihil enim de opere vel sacrificio, in illis continetur. Deinde et exemplum Christi pro nobis stat. Non enim Christus in cæna novissima, cum institueret hoc sacramentum et conderet testamentum, ipsum obtulit Deo Patri, aut ut opus bonum pro aliis perfecit, sed, in mensa sedens, singulis idem testamentum proposuit, et signum exhibuit. »

1. Id., *ibid.* : « Quid ergo dicemus ad Canonem et auctoritates Patrum ? Primum respondeo : Si nihil habetur quod dicatur, tutius est omnia negare, quam Missam concedere opus aut sacrificium esse, ne verbum Christi negemus, fidem simul cum Missa pessumdantes. »

2. *Hebr.*, IX, 28; X, 10, 14.

3. *De abroganda missa privata* Martini Lutheri *sententia* ; dans *Opera*, t. II, fol. 445[b] : « Auditisne ? Christus semel seipsum obtulit, non voluit denuo ab ullis offerri, sed memoriam sui sacrificii voluit fieri. Et vobis unde hæc audacia ut sacrificium ex ea memoria faceretis ?... Existimo igitur, hoc secundo impetu, iterum ruere et jacere Missarum papisticarum impietatem. »

4. *Rom.*, XII, 1.

5. *Ps.* LI (Vulg. L), 19.

6. *De abroganda missa... Ibid.*, fol. 445 : « (*Rom.*, XII) Hic locus sacerdotes facit. At communiter omnibus christianis dicitur. Omnes enim sua corpora offerre debent Deo in hostiam sanctam et rationale sacrificium... Est præterea aliud genus sacrificii, æque omnibus commune, de quo Ps. LI : Sacrificium Deo spiritus contribulatus... » — fol. 443 : « Unum vero et solum est nobis sacerdotium Christi, quo ipse obtulit sese pro nobis et nos omnes secum... Una enim oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos. Hoc sacerdotium spirituale est, et omnibus christianis commune. Omnes enim eodem quo Christus sacerdotio sacerdotes sumus, qui christiani, id est filii Christi summi sacerdotis sumus. Neque nobis ullo prorsus alio sacerdote et mediatore opus est præter Christum. »

Contraire à la parole de Dieu, la messe est donc une invention du diable, une suprême impiété, la pire des idolatries. Elle doit être abrogée par quiconque veut être chrétien[1].

Dans les nombreux écrits ou pamphlets qu'il va publier durant vingt ans, Luther reviendra sans cesse sur la question, ressassant les mêmes arguments, renforçant les mêmes anathèmes, mettant toute sa fougue à dénoncer la messe comme « l'abomination des abominations[2] ».

Un Formulaire de Messe et de Communion, selon la foi nouvelle, est composé par lui, en 1523, pour l'Église de Wittemberg. On n'y voit gardé de la liturgie commune que ce qui s'accorde avec les idées de testament, de mémorial, de table du Seigneur, de Cène. L'office commence par l'Introït, le Kyrie, la Collecte, le Graduel, l'Évangile, le Symbole ; est supprimé de l'Offertoire et du Canon tout ce qui contient l'idée d'oblation ou de sacrifice ; la cérémonie se termine par la prière dominicale et la communion[3].

Contre l'appellation de sacrifice donnée à l'Eucharistie, Luther se borne donc à alléguer les témoignages de l'Écriture. Il ne précise nulle part en quoi le sacrifice consiste essentiellement, ni ne montre que les conditions indispensables au vrai sacrifice manquent à la Messe. Cette lacune est comblée par ses disciples.

Un des premiers fut **Philippe Mélanchton**[4] (1497-1560), profes-

1. *Ibid.*, fol. 443 : « Quid ergo hinc sequetur ?... Missas vero, quæ sacrificia vocant, esse summam idololatriam et impietatem. » — fol. 446 : « Quare Papistæ hic aut sui sacrificii rationem reddant e Scripturis, aut sciant sese suis Missis pessimos omnium sæculorum idololatras esse. » — fol. 447^{b} : « Persuasum arbitror his tribus argumentis abunde omnibus piis conscientiis sacerdotium illud missale et papisticum, prorsus Satanæ operationem esse. » — fol. 459^{b} : « Cum ergo ex his omnibus probetur Missas non nisi Satanæ operatione et communi errore mundi in sacrificia versas esse, adversus Evangelium et fidem et charitatem, quæ hac machina abolentur, tota fiducia abrogandæ sunt universæ nobis qui Christiani esse volumus. »

2. *Contra canonem Missæ*, 1523 ; *Confessio*, 1528 ; *De missa privata et unctione sacerdotum*, 1534 ; etc.

3. *Formula missæ et communionis pro Ecclesia Wittembergensi, ad Nicolaum Hausman* 1523 ; dans *Opera*, t. II, fol. 557 sq. « Hoc libro dicere omittimus Missam non esse sacrificium seu opus sacrificantis, quod alias abunde docuimus. Apprendamus eam ut sacramentum seu testamentum, seu benedictionem latine, Eucharistiam græce, vel mensam Domini, vel cœnam Domini, vel memoriam Domini, vel communionem, vel quocumque nomine pio placet, modo sacrificii aut operis titulo non polluatur, et ritum monstremus quo visum est illa uti. 1° Introitus... 6° Evangelica lectio... 7° Symbolum Nicænum non displicet... 8° Sequitur tota illa abominatio, cui servire coactum est quidquid in Missa præcedit, unde et Offertorium vocatur. Et hinc omnia fere sonant ac olent oblationem... Omnibus illis repudiatis quæ oblationem sonant, cum universo Canone, retineamus quæ pura et sancta sunt, ac sic Missam nostram ordiamur... »

4. De son vrai nom, Philippe Schwartzerde. Mélanchton en est la traduction en grec : μέλαινα χθών, *noire terre.*

seur de littérature grecque à l'Université de Wittemberg, disciple d'Erasme et humaniste distingué, rédacteur de la célèbre Confession d'Augsbourg (1530), qui est devenue le symbole de foi de l'orthodoxie protestante. Mélanchton défend les Églises réformées de l'accusation d'abolir la messe : à l'en croire, elles la célèbrent, au contraire, avec un souverain respect[1]. Comme Luther, en effet, il continue de l'admettre en tant que cérémonie sacrée, et il ne conteste pas qu'on y trouve la présence réelle du Christ ; mais il ne la rejette pas moins décisivement en tant que sacrifice, bien qu'avec une modération de forme beaucoup plus grande dans la discussion. Son mérite est d'avoir cherché à déterminer d'abord la notion du sacrifice en général.

Il commence par distinguer, d'une façon sommaire, entre le sacrement, qui est une œuvre de Dieu faite en faveur de l'homme, *opus Dei erga nos*, et le sacrifice, qui est une œuvre de l'homme en l'honneur de Dieu, *opus nostrum erga Deum*[2]. Dans un sens très étendu, le sacrifice peut être défini : « une œuvre que nous faisons pour honorer Dieu, c'est-à-dire par laquelle nous témoignons que nous le reconnaissons vraiment pour Dieu et lui rendons hommage comme tel[3] ». Mais, dit-il, il y a deux espèces de sacrifice, et deux seulement : le sacrifice propitiatoire, entendu au sens strict, et le sacrifice eucharistique, pris au sens large. Et il définit ainsi le premier : « une œuvre qui nous concilie la faveur de Dieu et qui apaise sa colère, en satisfaisant pour le péché et pour la peine éternelle[4] ».

1. PHILIPPUS MELANCHTON, *Opera omnia*, Witebergæ, 1601 ; pars I, fol. 33ª : *Confessio fidei exhibita invictiss. imp. Carolo V. Cæsari Aug. in comitiis Augustæ, anno* 1530 : « Falso accusantur Ecclesiæ nostræ, quod missam aboleant ; retinetur enim missa apud nos, et summa reverentia celebratur. Servantur et usitatæ cæremoniæ fere omnes, præterquam quod Latinis cantionibus admiscentur alicubi Germanicæ, quæ additæ sunt ad docendum populum. »

2. *Disputationes thologicæ in schola propositæ et fideliter explicatæ a* PHILIPPO MELANTHONE, *ab anno Christi* 23 *usque ad annum* 45 ; dans *Tomus I omnium operum* reverendi Domini MARTINI LUTHERI, Witebergæ, 1558, fol. 447 : « Necessaria est distinctio inter sacramentum et sacrificium, cum alterum sit opus Dei erga nos, alterum opus nostrum erga Deum. »

3. P. MELANCHTON, *Loci communes theologici, summa cura ac diligentia postremum recogniti et aucti* (1543), Basileæ, 1561, p. 418 : « Sacrificium est cæremonia vel opus nostrum, quod nos Deo reddimus ut eum honore afficiamus. Hoc est testamur nos agnoscere hunc ipsum, cui hanc obedientiam præstamus, vere esse Deum : ideoque nos ei hanc obedientiam præstare. » — *Disputationes theologicæ*, loc. cit. : « Sacrificium est opus nostrum exhibitum Deo ad honorem, hoc est ad testificandum quod eum agnoscimus. » — Cf. *Apologia confessionis Augustanæ*, dans *Opera omnia*, p. I. fol. 109ª.

4. ID., *Loci communes*, loc. cit. : « Sunt autem sacrificii species proximæ duæ, nec sunt plures. Quoddam est sacrificium propitiatorium, videlicet opus quod meretur aliis remissionem culpæ et pœnæ æternæ : seu opus reconcilians Deum et placans iram Dei pro aliis, et satisfactorium pro culpa et pœna æterna. Altera species est sacrificium

Cette définition, on le voit, insiste sur le caractère expiatoire du sacrifice ; l'apaisement de la colère de Dieu est présenté comme son but direct et essentiel. Mélanchton y revient ailleurs : « c'est une grande affaire, dit-il, que d'*offrir*, c'est-à-dire de reconnaître la justice de Dieu irritée contre les péchés du genre humain et de s'y soumettre[1]. » L'essence du sacrifice serait donc dans l'expiation.

Or, dit-il, il n'y a eu qu'un seul sacrifice expiatoire : celui de la passion ou de la mort de Jésus-Christ. C'est l'enseignement formel de l'Épître aux Hébreux. Le Christ s'est offert lui-même : nous n'avons pas pour notre part à l'offrir, mais seulement à reconnaître cette oblation, à croire en son efficacité rédemptrice, et à rendre grâces pour elle[2].

Qualifier la messe de *sacrifice* au sens rigoureux, ce serait proclamer l'insuffisance de la passion du Christ à satisfaire pour le péché. Et ce serait aussi vouloir que les hommes obtiennent leur réconciliation avec Dieu autrement que par la foi en cette promesse de pardon qui s'appuie sur la mort de son Fils unique en croix[3].

La messe est donc, à proprement parler, un *sacrement*, c'est-à-dire « une cérémonie, dans laquelle nous trouvons un signe des promesses que Dieu nous fait[4] ».

εὐχαριστικὸν, quod non meretur remissionem peccatorum aut reconciliationem, sed fit a reconciliatis. » — Cf. *Apologia confessionis*, loc. cit.

1. ID., *Ibid.*, p. 417 : « Postremo, unde ortum est quod dicunt se Filium Dei offerre ? Magna res est offerre, videlicet agnoscere iram Dei adversus peccata generis humani, et huic iræ sese subjicere, et mediatorem esse inter Deum et genus humanum, et ingredi in sanctum sanctorum ad Deum. » — Cf. *Disputationes theologicæ*, loc. cit. : « Nec missa est opus, faciendum a certo ordine, institutum ad placandum Deum pro aliis. Non est igitur sacrificium. »

2. ID., *Ibid.*, p. 416 : « Opponenda est igitur his furoribus doctrina vera, de merito passionis Christi, de quo dicitur cap. x ad Hebr. : Una oblatione consummavit sanctos. Sola igitur Christi mors fuit sacrificium pro omnibus nostris peccatis, non alia opera Levitica, aut postea secuta. Deinde manifestum et hoc est, remissionem peccatorum fide nos propter Christum, non propter ullum opus nostrum aut sacrificuli accipere. » — p. 417 : « Sese obtulit Christus : nostrum est agnoscere illam ab ipso factam oblationem, et credere per eam nobis placatum esse æternum Patrem, et pro eo gratias agere. » — p. 419 : « Revera unicum tantum in mundo fuit propitiatorium sacrificium, videlicet passio seu mors Christi, ut docet Epistola ad Hebræos. » — Cf. *Apologia confessionis*, loc. cit.

3. ID., *ibid.*, p. 416 : « In hoc errore multæ falsæ et perniciosæ persuasiones continentur, videlicet quod una Christi passio non satisfecerit pro universa Ecclesia. Deinde quod homines consequantur reconciliationem propter illud opus sacrificuli, non fiducia misericordiæ promissæ propter Filium Dei pro nobis crucifixum. »

4. ID., *ibid.*, p. 418 : « Est itaque sacramentum cæremonia, quod est signum promissionis per quod Deus aliquid nobis promittit aut exhibet. » — p. 415 : « Sic transformatur cæremonia in opus genere diversum, cum dicunt se offerre Filium Dei pro vivis et mortuis, et mereri eis remissionem peccatorum. »

Elle ne peut être appelée *sacrifice* que dans le sens large et imparfait de « sacrifice d'action de grâces ou de louange », au même titre que « la prédication de l'Évangile, la foi, la prière, l'action de grâces, la confession, la pénitence, et même toutes les œuvres bonnes[1] ».

Ainsi, la « Cène du Seigneur nous est directement un sacrement, en tant que témoignage sur lequel s'élève la foi ; mais cette foi, jointe à l'œuvre qui est faite, est un certain sacrifice..., par lequel nous rendons à Dieu l'honneur qu'il recherche et approuve[2]. »

En même temps que Luther publiait sa réforme à Wittemberg, **Ulric Zwingle** (1484-1531) curé de la cathédrale de Zurich, prêchait la sienne en Suisse, sous une forme encore plus radicale. Zwingle ne reconnaît pas la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie, mais seulement une présence figurative. Son opposition au sacrifice de la messe n'en est que plus absolue ; et ses arguments présentent dans la forme une rigueur logique toute nouvelle.

Zwingle identifie formellement *sacrifice* et *immolation*, par conséquent sacrifice réel et immolation réelle. Il procède en syllogismes nerveux : « Le Christ, dit-il, est offert, lorsqu'il est égorgé et que son Sang est répandu ; et réciproquement, lorsqu'il y a immolation, il y a oblation. Or le Christ n'a été mis à mort, et son Sang n'a été versé qu'une fois. Donc c'est également une seule fois que le Christ a été offert[3] ». « Il est manifeste, reprend-il, que ces trois choses sont équipollentes : le Sang du Christ n'a été versé qu'une fois, le Christ n'est mort qu'une fois, le Christ n'a été offert qu'une fois pour la pleine expiation des péchés des hommes[4] ».

Ailleurs encore il insiste, toujours de la même façon : « Le Christ

1. Id., *ibid.*, p. 420 : « Nunc reliqua sunt sacrificia eucharistica, quæ vocantur sacrificia laudis, prædicatio Evangelii, fides, invocatio, gratiarum actio, confessio, afflictiones sanctorum, imo omnia bona sanctorum. » — Cf. *Apologia confessionis*, loc. cit.

2. Id., *ibid.*, p. 423 : « Cœna Domini utimur tanquam sacramento, quatenus est testimonium, quo erigitur fides. Deinde hæc ipsa fides, cum externo opere, est quoddam sacrificium... quo tribuitur Deo honos quem requirit et approbat. » — Cf. *Apologia Confessionis*, *ibid.*, fol. 110b : « Nos quidem facile patimur missam intelligi juge sacrificium, modo ut tota Missa intelligatur, hoc est, cœremonia cum prædicatione Evangelii, fide, invocatione et gratiarum actione. Nam hæc simul conjuncta sunt juge sacrificium novi Testamenti, quia cæremonia propter hoc instituta est nec ab his divellenda est... Quare, etiamsi cœremonia est memoriale mortis Christi, tamen sola non est juge sacricium, sed ipsa memoria est juge sacrificium, hoc est, prædicatio et fides, quæ vere credit Deum morte Christi reconciliatum esse. »

3. *De canone Missæ epicheresis*, dans D. Huldrychi Zwinglii *opera*, t. II, fol. 183 : « Sequetur tunc Christum offerri cum mactatur ac sanguis funditur ; et rursus cum mactatur, tum offerri. At Christus semel tantum mactatus est, et sanguis semel tantum fusus est. Ergo semel tantum oblatus est. »

4. *Ibid.* : « Sicque manifestum est quod hæc tria æquipollent : Christi sanguis semel tantum fusus est, Christus semel tantum mortuus est, et Christus semel tantum oblatus est, ad exhaurienda hominum peccata. »

n'est offert que là où il souffre, où il verse son Sang, où il meurt... Or le Christ ne peut plus mourir, souffrir, verser son Sang... Donc le Christ ne peut plus être offert[1] ».

Jean Calvin (1509-1564), originaire de Noyon en Picardie, établi à Genève en 1535, publie en latin en 1536, avec préface à François Ier, puis en français en 1541, son célèbre traité de l'*Institution chrétienne*.

L'attitude de Calvin à l'égard de la présence réelle est une sorte de compromis entre celle de Luther et celle de Zwingle : comme Zwingle il enseigne que le pain et le vin sont de simples signes du Corps et du Sang du Christ. Mais avec Luther il reconnait que le Christ dans la communion se communique vraiment aux fidèles, quoique seulement par sa vertu et en esprit. Ainsi, à défaut de la présence réelle, il admet une présence virtuelle du Christ dans le sacrement.

A l'égard du sacrifice de la messe, son attitude est semblable à celle de ses prédécesseurs, et il paraît combiner ensemble leurs divers arguments.

Comme Mélanchton, Calvin s'attache à définir le sacrifice. Il paraît en proposer d'abord un sens extrêmement large, qui embrasserait « généralement tout ce qui est offert à Dieu[2] ». Mais il se reprend aussitôt, pour lier le sacrifice proprement dit à l'idée d'expiation. « Nous aussi, dit-il, diviserons les sacrifices en deux parties, et en appellerons un genre : *Destiné à l'honneur et révérence de Dieu*, par lequel les fidèles le recognoissent estre celui dont leur provient et procède tout bien, et à cette cause lui rendent grâce comme elle lui est deue. Et l'autre : *Sacrifice propitiatoire* ou *d'expiation*. Sacrifice d'expiation est celui lequel est fait pour apaiser l'ire de Dieu, satisfaire à sa justice[3]... »

1. *Adversus Hieronymum Emserum canonis Missæ adsertorem H. Z. Antibolon* ; *ibid.*, fol. 200 : « Secundo, sic accipe : Christus illic tantum offertur ubi patitur, sanguinem fundit, moritur : hæc enim æquipollent. Prob. *Hebr.* IX... Christus non potest ultra mori, pati, sanguinem fundere. *Rom.* VI... Ergo Christus ultra offerri non potest ; mori enim non potest. »

2. *Institution de la religion chrestienne, mise en quatre livres et distinguée par chapitres en ordre et méthode bien propre par* JEAN CALVIN, à Genève, 1562 (Préface au roy de France, 1535 ; au lecteur, 1559), livre IV, chap. XVIII, n° 13 ; p. 906. : « Car nous voyons que par la coustume perpétuelle de l'Escriture, le nom de sacrifice est prins pour ce que les Grecs appellent maintenant *Thysia*, maintenant *Prosphora*, maintenant *Télété*, qui signifie généralement tout ce qui est offert à Dieu. »

3. ID., *ibid.* — Cf. n° 16 ; p. 907 : « Sous l'autre espèce de sacrifice, qui est appelé sacrifice d'action de grâces ou de louange, sont contenus tous les offices de charité... toutes nos prières, louanges, actions de grâces et tout ce que nous faisons pour servir et honorer Dieu... Cette manière de sacrifice n'appartient rien à apaiser l'ire de Dieu et impétrer rémission des péchés, ne pour mériter et acquérir justice, mais seulement tend à magnifier et glorifier Dieu. »

Or l'unique sacrifice qui ait jamais satisfait à la justice de Dieu est celui de la mort de Jésus-Christ, dont la Cène contient simplement la mémoire.

En conséquence, « c'est opprobre et blasphème intolérable contre Jésus-Christ et son sacrifice qu'il a fait pour nous par sa mort en la croix, si aucun réitère quelque oblation, pensant en acquérir rémission des péchés, réconcilier Dieu et obtenir justice. Toutefois qu'est-il fait autre chose à la Messe, sinon que nous soyons par le mérite d'une nouvelle oblation faits participans de la passion de Jésus-Christ ? En ce sens je nie que les prestres du Pape soyent sacrificateurs de droict : c'est qu'ils intercèdent envers Dieu par telle oblation, et qu'ils appaisent son ire en purgeant les péchez. Car Jésus-Christ est le seul Sacrificateur du nouveau Testament, auquel tous les sacrifices anciens ont esté dévolus, comme c'est en luy qu'ils ont prins fin[1] ».

Et Calvin d'insister sur le préjudice que la messe cause à l'honneur du sacerdoce et du vrai sacrifice de Jésus-Christ. « Là, dit-il, il se fait un blasphème et déshonneur intolérable à Jésus-Christ... prestre à toujours selon l'ordre de Melchisédech[2]. » « Pour la seconde vertu de la messe, il a esté proposé qu'elle ensevelit et opprime la croix et passion de Jésus-Christ[3]. » « Elle efface et oste de la mémoire des hommes la vraye et unique mort de Jésus-Christ[4]. » « Elle nous oste le fruict qui nous provenait de la mort de Jésus-Christ, en tant que elle fait que nous ne le cognoissons et considérons point[5]. » « La sacrée Cène, en laquelle notre Seigneur avait laissé la mémoire de sa Passion engravée et imprimée, est ostée par la Messe, voire perdue et abolie[6]. »

Mais Calvin va plus loin. A l'exemple de Zwingle, il place l'essence du sacrifice dans l'immolation et en tire son objection principale. « La Messe ne tend-elle pas directement à ce que derechef, s'il estoit possible, Jésus-Christ fust tué et occis ? Car, comme dit l'Apostre, où il y a testament, il est nécessaire que la mort du

1. *Ibid.*, nº 14 ; p. 906.
2. *Ibid.*, nº 2 ; p. 899.
3. *Ibid.*, nº 3 ; p. 900.
4. *Ibid.*, nº 5 ; p. 901.
5. *Ibid.*, nº 6 ; p. 902.
6. *Ibid.*, nº 7 ; p. 902. — Cf. THÉODORE DE BÈZE, disciple de Calvin, *Confession de la foy chrestienne, contenant la confirmation d'icelle, et la réfutation des susperstitions contraires*, 1559, VII^e^ poinct, nº 11 De la Cène, p. 299 : « On doit aller à la Cène pour y recevoir Jésus-Christ en vie éternelle, en vertu de l'oblation qu'il a faite une fois de soy-mesme. Ceux-ci, au contraire, que disent-ils qu'ils font à leur messe ? Qu'ils offrent Jésus-Christ à Dieu son Père pour les vivants et pour les morts. Or si cela est vray, où est ceste oblation unique de Jésus-Christ, où est aussi sa sacrification, et par conséquent où est l'espoir unique de notre salut ? »

testateur entrevienne. La Messe prétend un nouveau testament de Jésus-Christ : elle requiert donc sa mort. D'avantage, il est nécessaire que le sacrifice qui est offert, soit tué et immolé. Si Jésus-Christ, à chacune Messe, est sacrifié, il faut qu'en chacun moment, en mille lieux, il soit cruellement tué et occis. Ce n'est pas mon argument, mais de l'Apostre, disant : Si Jésus-Christ eust eu besoin de s'offrir soy-même souventes fois, il eust falu qu'il eust souffert souventes fois depuis le commencement du monde[1]. »

Les papistes ont beau se récrier. « Qu'ils répliquent, cent fois s'ils veulent, que ce sacrifice est sans sang : je leur nieray que les sacrifices changent de nature à l'appétit des hommes, ou soyent qualifiez à leur poste : car par ce moyen l'institution sacrée et inviolable de Dieu tomberait bas. Dont il s'ensuit que ce principe de l'Apostre ne peut estre esbranlé, asçavoir qu'il y a effusion de sang requise en tous sacrifices pour y avoir ablution[2]. »

Se prétendre sacrificateurs, c'est donc, de la part des prêtres papistes, prétendre mettre de nouveau le Christ à mort. « Et comment osent-ils usurper tel titre pour estre bourreaux du Christ[3] ? »

A cette argumentation vigoureuse, présentée en un style remarquable de fermeté et de précision, Calvin joint des invectives non moins violentes et passionnées que celles de Luther. Pour lui aussi, la messe est une invention de « Satan ». A l'entendre, « le chef de l'horrible abomination a ésté quand il a dressé un signe par lequel cette sacrée Cène, non seulement fust obscurcie et pervertie, mais, estant du tout effacée et abolie, s'évanouist et décheust de la mémoire des hommes : c'est assavoir, quand il a aveuglé quasi tout le monde de cette erreur pestilentieuse, qu'on creust la Messe estre sacrifice et oblation pour impétrer la rémission des péchez[4] ».

Et haussant encore le ton, il s'écrie, en conclusion : « Que reste-t-il, sinon que les aveugles voyent, que les sourds oyent, que les petits enfants mesmes entendent ceste abomination de la Messe! laquelle estant présentée en vaisseau d'or — c'est-à-dire sous le nom de la parole de Dieu — a tellement enyvré, a tellement estourdi et abesti tous les Rois et peuples de la terre, depuis le plus grand jusques au plus petit, qu'estant plus bestes que les brutes, ils constituent le commencement et la fin de leur salut en ce seul gouffre mortel. Certes Satan ne dressa jamais une plus forte machine pour combattre et abattre le règne de Jésus-Christ[5] ».

1. *Ibid.*, n° 5 ; p. 901-902.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, n° 14 ; p. 906.
4. *Ibid.*, n° 1 ; p. 898.
5. *Ibid.*, n° 18 ; p. 909.

C'est d'après cette doctrine que Calvin rédige, à l'usage de Genève, la liturgie de la sainte Cène. Nouvelle profession de foi et nouvelle liturgie sont, après divers remaniements, adoptées par par les Èglises protestantes de France, en 1559[1].

La même inspiration, luthérienne, calviniste, et même zwinglienne, se retrouve dans les symboles et les formulaires liturgiques de l'Église anglicane : soit le Livre de la commune prière, *Book of common prayer*, promulgué par le parlement en 1459, remanié profondément en 1552 ; soit les *quarante-deux articles* de la foi, fixés sous Edouard VI, en la même année 1552, modifiés et ramenés au nombre de *trente-neuf*, sous Élisabeth, en 1563[2].

ARTICLE II. — LA RÉPONSE DES APOLOGISTES

Les attaques de la Réforme portaient donc directement sur la vérité du sacrifice de la Messe. On niait que la Cène, dont la Messe est la reproduction, fût autre chose qu'un testament, et une promesse, garantis par un signe. On invoquait l'Epître aux Hébreux pour rejeter tout sacrifice autre que le sacrifice de la Croix. On objectait enfin que le sacrifice proprement dit se propose de satisfaire à la justice de Dieu par un acte d'immolation réelle, et que cela convient uniquement à l'oblation du Calvaire, nullement à la Messe.

1. Dans leur synode national tenu à Paris le 19 mai 1559, sous le règne de Henri II, les protestants de France arrêtèrent une confession de foi, qu'ils présentèrent à Charles IX à Poissy en 1561, et qui fut imprimée à Genève en 1563. — Le texte de la Liturgie calviniste, et de même celui des Liturgies luthérienne, zwinglienne, anglicane, etc., se trouvent dans P. LE BRUN, *Explication des prières et des cérémonies de la Messe*, XIII[e] Dissert., éd. de Paris, 1843, t. IV, p. 3 et suiv.

2. *The book of Common Prayer and Administration of the Sacraments and other rites and ceremonies of the Church, according to the Use of the Church of England*, London, 1718, fol. P[2] : *Articles of Religion* ; art. 28 : « *of the Lord's Supper*... Transubstantiation (or the change of the substance of Bread and Wine) in the Supper of the Lord, cannot be proved by holy Writ : but it is repugnant to the plain words of Scripture, overthroweth the nature of a sacrament, and hath given occasion to many superstitions. The Body of Christ is given, taken whereby the Body of Christ is received and eaten in the Supper is Faith... » — Art. 31 : « *Of the one Oblation of Christ finished upon the Cross.* — The Offering of Christ once made, is that perfect Redemption, Propitiation, and Satisfaction for all the sins of the whole world, both Original and actual, and there is none other Satisfaction for sin, but that alone. Wherefore the sacrifices of Masses, in the which it was commonly said that the Priest did offer Christ for the quick and the dead, to have remission of pain or guilt, were blasphemous fables and dangerous deceits. »

Ce sera la tâche des premiers apologistes, de 1520 à 1560, de répondre à ces allégations de l'hérésie, et de préparer ainsi les voies aux définitions du Concile de Trente.

§ I. — Les écrivains à interroger

Nous pouvons classer ces apologistes en deux groupes : ceux de la première heure, dont les écrits s'échelonnent entre les années 1520-1540 ; puis ceux dont l'activité s'exerce entre 1540-1560, c'est-à-dire immédiatement avant la célébration du Concile, ou plus exactement avant les dernières sessions, dans lesquelles seront traitées les questions de l'Eucharistie et de la Messe.

Dans le premier groupe (1520-1540) il nous faut signaler :

En Allemagne, **Jean Eck** († 1543), professeur de théologie à l'Université d'Ingolstadt, un des premiers antagonistes de Luther. Son *Enchiridion locorum communium*, qui paraît en 1525 et aura plus de quarante éditions jusqu'en 1576, est une collection de témoignages de l'Ecriture, des Conciles et des Pères, portant sur les principaux points controversés de la foi. Ses *Homélies* sur les sept Sacrements défendent la doctrine de l'Église contre Luther et les autres hérétiques[1]. — Le Franciscain **Nicolas Ferber** († 1535), provincial de Cologne, souvent appelé **Herborn,** de son lieu de naissance (dans le Nassau), et surnommé par les protestants **Stagefyr,** réfute en 1530 le Luthéranisme Danois[2]. — Le Dominicain **Tilmann Smeling** († 1557), prieur de Cologne et grand inquisiteur, attaque en 1538 les erreurs de Luther sur les sept sacrements[3].

En France, **Josse Clichtove** († 1543), de Nieuport dans les Flandres, humaniste distingué, disciple de Lefèvre d'Etaples, professeur à Paris au collège de Navarre, docteur de Sorbonne,

1. *Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes Ecclesiæ*, Joanne Eckio *autore* (1re éd., Landshuti, 1525), Lugduni, 1572. — *Homiliarum doctissimi viri Johannis Eckii, adversus Lutherum et cæteros hæreticos, de septem Ecclesiæ sacramentis*, Parisiis, 1538.

2. Nicolas Ferber (Herbornus) (ou Stagefyr), *Confutatio lutheranismi Danici* (1530), Quaracchi, 1902.

3. Tilmannus Smeling, *De septem sacramentis liber unus*, Coloniæ, 1538.

Autres controversistes de cette époque, en Allemagne : Caspar Schatzgeier ou Sasgerus († 1525), provincial des Mineurs à Strasbourg, *Scrutinium divinæ Scripturæ pro conciliatione dissidentium dogmatum*, Basileæ, 1522 ; — Berthold Pirstinger († 1543), évêque de Chiemsee, *Twetsche Theologey*, 1528 ; sorte de théologie dogmatique, conçue en regard des erreurs nouvelles ; traduction latine : *Theologia germanica, in qua continentur articuli de fide, evangelio, virtutibus et sacramentis, quorum materia jam nostra ætate controverti solet*, Augustæ, 1531.

curé de S. Jacques à Tournai, enfin chanoine à Chartres. Son ouvrage, *Antilutherus*, publié dès 1524, remarquable de logique et de précision, obtient grand succès parmi les catholiques[1].

En Angleterre, le cardinal **John Fisher** († 1535), évêque de Rochester, d'où son nom latin de **Roffensis,** collabore au fameux ouvrage sur les *Sept Sacrements*, qu'Henri VIII, roi d'Angleterre, publie en 1521, après la condamnation des erreurs luthériennes. En 1523, il fait paraître lui-même une *Défense* de l'ouvrage précédent contre les attaques passionnées de Luther[2]. On sait qu'il périt victime de sa fidélité à maintenir les droits de la morale et de l'Église contre ce même Henri VIII qui avait obtenu de Rome le titre de Défenseur de la foi.

En Italie, **Thomas Vio,** appelé **Cajetan** (Gaétan), du lieu de sa naissance, Gaëte († 1534), professeur à Pavie et à Rome, général de l'Ordre de S. Dominique et cardinal, chargé par les souverains Pontifes des plus importantes missions religieuses, et d'abord de s'aboucher avec Luther pour essayer de le ramener à l'Église. Cajetan est le premier à substituer la Somme de S. Thomas aux Sentences de Pierre Lombard comme texte à interpréter ; et ce Commentaire de la Somme lui vaut le titre de « Second Thomas[3] ». En dehors de ce grand ouvrage, il publie, de 1525 à 1534, autour de quatre-vingt opuscules théologiques sur des sujets variés[4]. — A côté de Cajetan, mentionnons le cardinal **Gaspard Contarini** (1542), qui écrit sur les Sacrements[5] ; — et le dominicain **Ambroise Catharin** († 1533), auteur de nombreux opuscules et traités théologiques, où ne manquent pas les opinions singulières[6].

En Belgique, **Driedo** († 1535), de son vrai nom Jean Neys, né à Darisdonk, près de Turnhout en Brabant, appelé dès lors Dridoens, et finalement Driedo, disciple du célèbre Adrien Florent (Adrien VI), docteur et professeur de Louvain, chanoine et curé de S. Jacques, a laissé plusieurs traités sur la Rédemption et sur

1. *Antilutherus* Judoci Clichtovei, *Neoportuensis, doctoris theologi, tres libros complectens*, Parisiis, 1524.

2. *Assertio septem sacramentorum adversus Mart. Lutherum, Henrico VIII Angliæ rege auctore, cui subnexa est ejusdem regis epistola, assertionis ipsius contra eumdem defensoria. Accedit quoque* R. P. D. Johan. Roffen. *episcopi contra Lutheri Captivitatem babylonicam Assertionis regiæ defensio*, (1re éd. 1523), Parisiis, 1562.

3. *S. Thomæ Aquinatis Summæ theologicæ* Thomæ a Vio *commentarius*, Lugduni, 1540-1541, 4 vol. in fol.

4. *Opuscula omnia* Thomæ de Vio Cajetani, *cardinalis tituli S. Xysti, in tres distincta tomos*, Augustæ Taurinorum, 1582, in fol.

5. *De sacramentis christianæ legis et catholicæ Ecclesiæ*, Lovanii, 1556. — Gasparis Contareni *cardinalis Opera*, Parisiis, 1571.

6. *Excusatio disputationis contra Lutherum*, Florentiæ, 1521 ; — *Opuscula recognita ac repurgata*, Lugduni, 1542 ; — *Tractatus theologici*, Romæ, 1551-1552.

les Lieux théologiques[1]. — On peut lui joindre deux autres docteurs de Louvain : **Jacques Masson** ou **Latomus** († 1544), recteur de l'Université, ardent polémiste contre Luther, Œcolampade et les humanistes eux-mêmes, Erasme en particulier[2] ; — et **Albert Pighius** († 1542), disciple, lui aussi, d'Adrien Florent, et prévôt de S. Jean à Utrecht[3].

Dans le deuxième groupe (1540-1560) doivent se ranger :

En Allemagne, Jean Dobneck, appelé **Cochlaeus** *(Limaçon)*, de son lieu de naissance, Wendelstein en Franconie († 1552), doyen de l'Église Notre-Dame de Francfort sur le Mein, puis chanoine de Mayence et enfin de Breslau ; après avoir écrit, dès 1522, contre Luther, se signale au premier rang des théologiens qui réfutent la Confession d'Augsbourg[4]. — Un examen critique de cette même Confession paraît sous la plume de **Jean Hoffmeister** († 1547), prieur du Couvent des Augustins dans la ville de Colmar, qu'il contribue grandement à préserver de l'hérésie[5]. — A **Conrad Cling** ou **Klingius** († 1556), Franciscain, grand prédicateur de la foi catholique à Erfurt en Thuringe, on doit un ouvrage sur les Lieux théologiques, un Catéchisme catholique et une Somme de la doctrine chrétienne[6]. — **Jean Gropper** (1503-1559), chanoine de Cologne, rédige et publie, en 1544, au nom du chapitre archiépiscopal, une protestation motivée contre un libelle aux tendances hérétiques, lancé l'année précédente par l'archevêque Hermann

1. *Tractatus de captivitate et redemptione generis humani*, Lovanii, 1548 ; *De Scripturis et dogmatibus ecclesiasticis libri quatuor, seu tractatus de locis theologicis*, Lovanii, 1543. — Dans *Opera* JOANNIS DRIEDONIS *a Turnhout, sacrarum literarum apud Lovanienses professoris olim celeberrimi*, Lovanii, 1572, 2 vol. in fol.

2. JACOBI LATOMI *opera*, Lovanii, 1550.

3. *Hierarchiæ ecclesiasticæ assertio ad Paulum III libri sex*, Coloniæ Agrippinæ (1re éd., 1538), 1543.

4. *Quadruplex concordiæ ratio et consyderatio super Confessione Augustana Protestantium quorumdam sacri Romani imperii principum ac statuum, Cæs. Majestati Augustæ exhibita*, Ingolstadii, 1544. Dédicace signée : JOANNES COCHLÆUS, *Canonicus Vratislaviensis*, etc., 1543. — *In causa religionis Miscellaneorum libri tres*, Ingolstadii, 1545.

5. *Judicium de articulis Confessionis fidei anno 1530 Cæsar. M. Augustæ exhibitis, quatenus scilicet a catholicis admittendi sint aut rejiciendi, authore* R. P. IOANNE HOFFMEISTERO, *Augustiniano Colmariensi*, Moguntiæ, 1559. — *Loci communes rerum theologicarum quæ hodie in controversiis agitantur, ad regulam et consensum veræ catholicæque Ecclesiæ e SS. Patrum sententiis confecti*, F. IOANNE HOFFMEISTERO *Augustiniano autore* (1re éd. Ingolstadii, 1546), Parisiis, 1562.

6. *Loci communes theologici reverendi viri* D. CONRADI KLINGII, *Franciscani, ecclesiastæ Erfurdiensis*, Coloniæ (1re éd. 1559), 1562. — D. CONRADI CLINGII *theologi et ecclesiastæ celeberrimi (dum vixit) apud Erphordiam Turingiæ, Catechismus catholicus, summam christianæ institutionis 4 ll. succinctim complectens*, Coloniæ, 1562 ; — *Summa doctrinæ christianæ catholicæ, authore* Dno CONRADO CLINGIO... *et Minoritarum illic tunc temporis agentium guardiano*, Coloniæ, 1562.

de Wied[1]. Gropper figurera comme théologien au Concile de Trente, en 1551, et sera créé cardinal en 1556.

On peut joindre à ces noms ceux de **Gaspard Rutland**[2] (vers 1559), et du dominicain **Jean Fabri**[3] († 1558), d'Heilbronn dans le Würtemberg.

En Belgique, deux docteurs de Louvain : **Ruard Tapper** († 1559), d'Enkhuizen (Pays-Bas), chanoine de Liège, doyen de l'église collégiale de S. Pierre à Louvain, publie en 1554, au nom de la Faculté de théologie de cette ville, une Déclaration de vingt articles sur les principaux points de foi discutés par l'hérésie, puis, en 1555, une Explication de ces mêmes articles[4]. Nous le verrons prendre la parole aux premières sessions du Concile de Trente. — Guillaume Damase **van der Linden,** *Lindanus* († 1588), évêque de Ruremonde et ensuite de Gand, dont le principal ouvrage est une Panoplie évangélique, ou traité de la parole de Dieu, soit fixée dans l'Écriture, soit transmise par la tradition, en réponse aux attaques de l'hérésie[5].

En France, **Jean Viguier** († 1550), des Frères Prêcheurs, professeur à Toulouse, compose un ouvrage important de théologie tho-

1. JOANNES GROPPER, *Antididagma, seu christianæ et catholicæ religionis per Reverend. et Illustr. D^nos canonicos metropolitanæ Ecclesiæ Coloniensis propugnatio adversus librum quemdam universis Ordinibus seu statibus Diœcesis ejusdem nuper Bonnæ titulo reformationis exhibitum, ac postea (mutatis quibusdam) Consultoriæ Deliberationis nomine impressum*, Coloniæ, 1544.

2. *Loci communes theologici, qui hodie potissimum in controversia agitantur ad consensum veræ catholicæ Ecclesiæ ex Sacræ Scripturæ et S. Patrum sententiis ac testimoniis collecti... auctore D.* JOANNE CASPARO RUTLANDO (1re éd. Dilingæ, 1559), Parisiis, 1562.

3. J. FABRI, *Was die Evangelisch Mess sey, Grundliche und Christenliche anzaigung auss der h. Geschrifft und aus den alten h. Kirchenlevern*, Dilingæ, 1555. Ouvrage traduit par le chartreux Laurent Surius en latin : *De missa evangelica et de veritate corporis et sanguinis Christi in Eucharistiæ Sacramento libri quinque* (Coloniæ, 1556), Parisiis, 1558.

4. *Declaratio articulorum a veneranda facultate theologiæ Lovaniensis adversus nostri temporis hæreses simul ac earumdem reprobatio per...* D. RUARDUM TAPPAERT, *ab Encusia Ecclesiæ collegiatæ S. Petri Lovan. decanum*, Lugduni, 1554, in-4°. — *Explicatio articulorum viginti venerandæ facultatis sacræ theologiæ generalis studii Lovaniensis circa dogmata ecclesiastica, nostro tempore controversa, una cum responsione ad argumenta adversariorum* (Dédicace : Lovanii, 1555). Dans RUARDI TAPPERI *ab Enchusia... omnia Opera*, Coloniæ Agrippinæ, 1582.

5. LINDANUS, *Panoplia evangelica, sive de verbo Dei evangelico libri quinque, quibus ex Scriptura prophetica et apostolica illius eruitur et declaratur indoles atque natura, patres explicantur, scriptum atque* τὸ ἄγραφον *non scriptum, et quæ ad traditiones indubitato apostolicas, licet non scriptas, at fide tamen pari suscipiendas pertinent, pertractantur, denique verbum Dei non scriptum sed traditum adversus infesta catholicæ Christi J. Ecclesiæ hostium tela et arietationes omnes defenditur*, Coloniæ Agrippinæ (1re éd. 1559), altera editio, 1563.

Autre contemporain : JEAN VAN DEN BUNDERE, ou BUNDERIUS († 1557), Dominicain, inquisiteur général dans le diocèse de Tournai, *Compendium concertationis super erroribus moderni temporis*, Parisiis, 1543.

miste, qui paraît au lendemain de sa mort[1]. — **Antoine de Mouchy** († 1574) ou, comme il s'appelle lui-même dans ses ouvrages, *Democharès*, né à Beauvais, recteur de l'Université de Paris, grand Inquisiteur de la foi, entreprend une Défense de la doctrine catholique de la Messe contre les blasphèmes des Novateurs, surtout des Calvinistes[2]. Il prendra, lui aussi, la parole au Concile de Trente. — **Pierre Bulenger** († 1598), de Troyes en Champagne, professeur à l'Académie de Pise, publie un traité des Institutions chrétiennes en huit livres[3]. — Nicolas Durand **de Villegaignon** († 1571), chevalier de Malte, né à Provins, mort dans sa commanderie de Beauvais, près de Nemours ; après avoir adhéré quelque temps, semble-t-il, aux erreurs de Calvin, se fait dans plusieurs ouvrages le défenseur vigoureux de la foi de l'Église sur le sacrifice de la Messe[4].

En Espagne, **Alphonse de Castro** († 1558), de l'Ordre des Mineurs de l'Observance, professeur de théologie et prédicateur célèbre, que nous retrouverons également au Concile de Trente, entreprend de réfuter par ordre alphabétique toutes les hérésies dans un grand ouvrage en quatorze livres[5]. — Le Dominicain **François de Victoria** (1480-1546), professeur à Salamanque, traite des sacrements, en se basant sur le quatrième livre des Sentences ; un résumé de son enseignement, approuvé par lui-même, est publié par un de ses disciples, F. Thomas de Chaves, qui le complète dans une nouvelle édition après sa mort[6].

1. Joannes Viguerius, *Institutiones ad naturalem et christianam philosophiam, maxime vero ad scholasticam theologiam, sacrarum litterarum universaliumque conciliorum authoritate et doctorum ecclesiasticorum, præsertim D. Thomæ Aquinatis eruditione confirmatæ* (*Imprimatur* de la Sorbonne, 1549 ; 1re éd., Parisiis, 1553), Lugduni, 1571.

2. *Christianæ religionis institutionisque D. N. J. Christi et apostolicæ traditionis adversus Misoliturgicorum blasphemias ac novorum hujus temporis sectariorum impostura, præcipueque Joannis Calvini et suorum contra sacram Missam, catholica et historica propugnatio*, Antonio Monchiaceno Democharе *Ressonæo, doctore Sorbonico, auctore*, Parisiis, 1562 (Daté de Poissiaci, 1561).

3. Petri Bulengeri *trecensis Institutionum Christianarum libri octo*, ed. 1a, Lutetiæ Parisiorum, 1561 (Privilège daté de 1559. Dédicace à François II, roi de France, datée de Iulioduni, 1559).

4. *Ad articulos calvinianæ de sacramento Eucharistiæ traditionis, ab ejus ministris in Francia Antarctica* (Amérique méridionale) *evulgatæ, Responsiones per* Nicolaum Villagagnonem, *equitem Rhodium, ad Ecclesiam christianam. Ed. 2a, ab ipso authore aucta ac emendata*, Parisiis, 1562 (Privilège et Lettres préfaces, de 1560). — *De venerandissimo Ecclesiæ sacrificio, ad Ludovicum Herquivillerum, regium in senatu Parisiensi consiliarium, per* Nicolaum Villagagnonem *adversus Calviniani Evangelii sectatores. Ed. 2a, ab ipso authore aucta ac emendata*, Parisiis, 1562 (Privilège de 1557).

5. *Adversus omnes hæreses* (1re éd., 1534 ; 3e éd. revue par l'auteur, 1556). Dans Alphonsi a Castro *Zamorensi, ordinis Minorum regul. observ. Opera omnia*, Parisiis, 1578.

6. Franciscus a Victoria, *Summa sacramentorum* (1546 ; *ed. aucta*, 1561), Rothomagi, 1678.

Enfin, en Pologne, **Stanislas Hosz,** ou **Hosius** († 1579), né à Cracovie, prince évêque d'Ermland *(Warmia)*, cardinal et légat du pape Pie IV au Concile général, grand défenseur de la foi catholique dans sa patrie, mort en odeur de sainteté. Sa Confession de la foi catholique obtient un succès extraordinaire, est éditée à de nombreuses reprises et traduite presque en toutes les langues[1].

Ce sont, au total, vingt-six écrivains dont nous avons à recueillir le témoignage[2].

§ II. — Les témoignages

D'une façon générale, ces divers apologistes se préoccupent d'établir la vérité du sacrifice de la Messe, non plus sur l'autorité de la seule tradition, dont les Protestants font bon marché, mais sur celle de l'Écriture. Ils commencent par interpréter les passages de l'Épître aux Hébreux que l'on objecte à la croyance catholique, et ils montrent que ces textes n'excluent pas absolument tout sacrifice autre que celui de la croix. Ils exposent ensuite comment, dans le récit évangélique de la dernière Cène, il n'est pas seulement question de testament, de promesse, de repas significatif, mais aussi d'oblation et de sacrifice. En particulier, ils font valoir le sens profond de la parole du Sauveur : « Faites cela en mémoire de moi ».

I. — *L'immolation du Christ à l'autel est toute figurative*

Au cours de cette argumentation, la première chose à laquelle sont naturellement amenés les théologiens, c'est à définir la position

Contemporain : MARTIN PEREZ DE AYALA (1566), professeur à Tolède et à Grenade, évêque de Cadix : *De divinis apostolicis atque ecclesiasticis traditionibus, de auctoritate ac vi earum sacrosancta Assertiones, seu libri decem*, Coloniæ, 1549.

1. *Confessio catholicæ fidei christiana a Patribus in synodo provinciali habita Petricoviæ anno 1551 mense maio congregatis* (Moguntiæ, 1557). Dans *Opera* D. STANISLAI HOSII, *Cardinalis, episcopi Varmiensis, in concilio Tridentino præsidis*, Parisiis, 1562. — *Défense de la foy et religion chrestienne... traduite en François, du latin de* STANISLAS HOSIUS, *cardinal Polonois, evesque de Warme, et président au Concile de Trente*, par JEAN DE LAVARDIN, *abbé de l'Estoille*, Paris, 1583.

2. Plusieurs conciles provinciaux, au cours de cette période, se sont occupés de la Messe. Ils se sont généralement bornés à affirmer contre l'hérésie protestante la vérité du sacrifice eucharistique, sans déterminer en quoi il consiste proprement. — *Concilium Senonense* ou *Parisiense* (1527-1528), Decret. XI, dans LABBE ET COSSART, *Sacrosancta concilia*, t. XIV, col. 454. — *Conc. Coloniense* I (1536), pars VII, c. XXVII ; *Ibid.*, col. 537. — *Conc. Coloniense* II (1549), c. XX ; *Ibid.*, col. 660. — *Conc. Moguntinum* (1549), c. LIV ; *Ibid.*, col. 686.

de l'Eucharistie à l'égard du sacrifice de la Croix, sous le rapport de l'immolation.

Or aucun d'eux ne suggère que l'on trouverait dans l'Eucharistie une destruction ou diminution, plus ou moins réelle, qui pourrait être regardée comme une immolation équivalente, capable de constituer le sacrifice, au sens matériel préconisé par Zwingle et Calvin. Tous au contraire déclarent le caractère purement significatif et commémoratif de l'immolation sacramentelle.

Jean Eck insiste sur cette vérité fondamentale. Outre l'oblation réelle et véritable que le Christ fait de lui-même sur la Croix, dit-il, il y a celle qui se fait chaque jour du même Christ dans l'Église. C'est une « oblation sacramentelle », *sacramentalis*, parce qu'elle a lieu sous le sacrement ; une oblation « commémorative », *recordativa*, parce qu'elle se fait en mémoire de la première oblation sur la croix ; une oblation « non sanglante », *modo quodam incruento*, car l'immolation qu'elle comporte se passe tout entière « dans le mystère de ce sacrement », *in mysterio hujus sacramenti*[1].

Clichtove insiste pareillement sur ce que l'oblation du Christ eucharistique se fait « d'une façon invisible et impassible » sous les espèces, *invisibiliter et impassibiliter*. Il l'appelle un « mémorial », du premier sacrifice accompli sur la croix, *memoria*[2]. — Cochlée

1. J. Eckius, *Enchiridion*, xvii ; p. 169-170 : « Gemina siquidem est oblatio Christi, et utraque quidem realis et vera, quandoquidem in utraque Christus vere et realiter offertur et sacrificatur. — Una qua semel corpus suum vivum et sanguinem Deo Patri obtulit in ara crucis pro salute generis humani et totius mundi peccatis... Altera vero oblatio sacramentalis est, qua quotidie in Ecclesia Christus offertur et sumitur a sacerdotibus sacrificio missæ, sub sacramento, in commemorationem passionis, mortis et oblationis prioris in cruce semel peractæ. Ita quod sacerdos in persona Ecclesiæ præsentat Deo Patri oblationem factam per Filium in ara crucis, et oblatum ipsum, et illa est oblatio secundum ordinem Melchisedech. Quamobrem et hæc oblatio dicitur recordativa, non quasi Christus non realiter et veraciter offeratur (ut volunt hæretici) sed quia sub sacramento invisibiliter et recordative, in memoriam prioris oblationis, suo jussu suaque institutione offertur. » — *Homil.* XXVII, p. 82[b] : « Ut quemadmodum veteri testamento offerebatur typice, in cruce visibiliter et realiter, ita nunc in Ecclesia offeratur sacramentaliter. » xxix, p. 86[b] : « Sicut autem semel oblatus est in cruce realiter in proprio corpore, ita nunc quotidie offertur modo quodam incruento, in mysterio hujus sacramenti. ».

Cf. *Conc. Coloniense I* (1536), pars VII, c. xxvii ; dans Labbe et Cossart, *Sacrosancta concilia*, t. XIV, col. 537.

2. Clichtoveus, *Antilutherus*, l. II, c. xiii ; p. 78 : « Post sui in cruce oblationem non voluit Christus rursum ob ullis offerri, eodem quo prius schemate et modo, utpote in propria corporis forma visibili et passibili. Voluit tamen alio modo offerri postea, etiam usque ad consummationem sæculi, sub speciebus scilicet panis et vini, continentibus vere suum corpus et sanguinem invisibiliter et impassibiliter. Nam illum offerendi modum in ultima cœna ipse instituit, et frequentari debere in Ecclesia catholica sanxit. Porro quamvis hic secundus Christum offerendi ritus sit memoria prioris sacrificii Christi in cruce facti, haud tamen ex eo recte colliges, quod non sit is sacri-

fait valoir, au même point de vue, les idées de « mystère », *per mysterium*, et de « commémoraison », *per commemorationem*[1]. — Cling et de Castro opposent l'oblation « mystique » et « non sanglante » qui se fait à la Messe au sacrifice corporel et sanglant de la croix[2]. — D'après Cajetan, si le Christ a été immolé sur la croix en lui-même, *simpliciter et absolute*, dans l'Eucharistie il n'est immolé que d'une façon relative, *secundum quid* : c'est une immolation d'un « mode non sanglant », *modus incruentus*, qu'il convient d'appeler *modus immolatitius*, par opposition à l'*immolatio* pure et simple[3].

ficium, cum hæc duo nequaquam ad invicem pugnent, esse sacrificium et esse memoriam sacrificii, sed ratione habita ad diversa, magno inter se consensu conveniant. »

1. Cochlæus, *Quadruplex concordiæ ratio*, I[a] pars, De missa, n° 9 ; fol. B[5] : « Auctoritates ex Epistola ad Hebræos citatæ, celebrationi missarum non officiunt. In missis enim est una eademque per commemorationem oblatio, quæ a Christo in cruce semel peracta est. Quod igitur in cruce semel peractum est, in sacrificio missæ sæpe per mysterium repetitur. » — fol. E[4], cité ci-après, p. 264, note 4.

2. Clingius, *Loci communes theologici*, l. IV, c. xxii ; p. 392 : « Respondeo Christum semel se in ara crucis Patri sacrificium, in precium mundi, exhibuisse personaliter et pœnaliter, nequaquam amodo sacrificandum in seipso, sicut nec crucifigendum aut morituruin cruento, id est sanguineo in corpore, realiter, id est corporaliter, uti semel factum est. At id nequaquam negatur, sed pro Christi jussis exposcitur Missæ sacrificium, illius quod semel gestum est rememorativum, et in Christi memoriam frequentandum. » — A. de Castro, *Adversus hæreses*, l. X, art. *Missa* ; dans *Opera*, p. 683 : « Christum duas et valde diversas fecisse oblationes : alteram incruentam in cœna, alteram cruentam in cruce. Una quidem et eadem fuit in ambabus oblationibus hostia, corpus videlicet suum, quod in utraque oblatione obtulit Deo ; sed, quia bis et diversis modis, idem corpus suum Deo Patri obtulit, ideo dico illum duas et diversas fecisse sui corporis oblationes... Hanc oblationem, a Christo in cruce factam, non iterant neque repetunt sacerdotes, quum in Missa sacrificant et Deo offerunt : quia, etsi Missam celebrent in memoriam Dominicæ passionis, non tamen fit ab eis in Missa talis corporis Christi oblatio qualem ille fecit in cruce, sed qualem fecit in cœna ultima, videlicet incruentam et sine ulla sanguinis effusione, et sine morte hostiæ oblatæ. »

3. Cajetanus, Tractatus 10[us], *De missæ sacrificio et ritu adversus Lutheranos* (daté de Rome, 3 mai 1531), cap. vi. Dans *Opuscula omnia*, t. III, p. 428[b] : « Fundamentum veritatis et intelligendi diversa sacræ Scripturæ dicta, circa novi Testamenti sacrificium ac sacerdotium, est unitas hostiæ, simpliciter et absolute immolatæ in cruce ab ipso Christo secundum seipsum, et secundum quid immolatæ quotidie ab eodem per ministros in Ecclesia sua. Ita quod in Novo Testamento est hostia cruenta, est et hostia incruenta. Hostiam siquidem cruentam agnoscimus Jesum Christum in crucis ara oblatum semel pro peccatis totius mundi ; hostiam vero incruentam agnoscimus institutam a Christo, corpus et sanguinem ejus sub specie panis et vini, ut citatæ Scripturæ testantur. Verum hostia cruenta et incruenta non sunt hostiæ duæ, sed hostia una... Modus vero hanc unam eamdemque hostiam immolandi alter est, quia ille unicus, substantialis, ac primævus immolandi modus fuit cruentus, utpote in propria specie corporis fractione in cruce sanguinem fundens, iste vero quotidianus, externus, accessoriusque modus est incruentus, utpote sub specie panis et vini oblatum in cruce Christum immolatitio modo repræsentans. »

II. — *En quelle partie de la Messe est figurée l'immolation du Christ*

En quelle partie de la messe trouve-t-on réalisée cette immolation représentative ou commémorative du Sauveur ?

Les controversistes n'ont pas complètement rompu avec la tradition plus ancienne, qui plaçait cette immolation, soit dans les cérémonies qui ont lieu au cours du Canon, soit surtout dans la fraction de l'hostie ou la communion.

Ainsi Cling semble parler de Consécration, et de Commémoraison du sacrifice de la croix, comme de choses distinctes[1]. A diverses reprises, il déclare que la Messe comprend « trois choses capitales », ou « essentielles » : la Consécration, la Communion et la Commémoraison de la passion[2]. Comme, en d'autres endroits, il met « toute la substance du sacrifice » dans la Consécration et la Communion[3], on peut se demander si la Communion ne lui apparaît pas comme réalisant en partie, et peut-être principalement, cette commémoraison qu'ailleurs il juge nécessaire, de l'immolation rédemptrice.

D'une façon plus expresse, Ruard Tapper présente « la fraction des espèces, leur division et leur effusion, comme des symboles de la passion endurée par la chair du Christ et de l'effusion de son sang[4] ».

Cependant plus généralement les théologiens se rangent à l'opinion qui semble avoir prévalu depuis S. Thomas. Ils mettent en avant le fait qu'à la suite de la double consécration le Corps et le Sang du Christ apparaissent comme séparés.

Le Christ est réellement « contenu » dans ce sacrifice, dit Cajetan ; mais sa mort y est simplement « signifiée[5] ». Signifiée, « non

1. Clingius, *Loci communes theologici*, l. IV, c. xxii, p. 390 : « Missa sic describitur : Est cæremonia, seu functio sacerdotis, dum in altari conficitur Eucharistia, et Christi sacrificium annunciatur. »

2. Id., *Summa doctrinæ christianæ catholicæ*, tit. CIII ; p. 107 : « Missa est opus, in quo, juxta mandatum Christi, peragitur memoria passionis suæ, et panis in suum corpus et vinum in sanguinem, virtute et vi Christi verborum, transsubstantiantur et sumuntur... Hæc tria sunt essentialia Missæ : memoria, consecratio, et sumptio. » — tit. CV ; p. 109 : « Missa est opus, in quo, juxta mandatum Christi, vinum et panis consecratur in corpus et sanguinem ejus, et communicatur, in memoriam passionis Christi, propter nostra peccata factæ in cruce... Sunt igitur hæc tria summa capita : consecrare, sumere, et memoriam passionis habere. »

3. Id., *Catechismus catholicus*, l. III, c. xiii ; p. 159 : « In missa autem duo sunt : Consecratio corporis et sanguinis Christi ex speciebus panis et vini, deinde manducatio et bibitio, sicut præcepit Apostolis, dicens : Accipite, comedite et bibite. Et hæc est tota substantia et principale bonum hujus sacrificii. »

4. Ruardus Tapperus, *Explicatio articulorum*, art. 14 : « Specierum fractio, divisio et effusio, passi corporis et sanguinis effusi idonea sunt symbola. »

5. Cajetanus, Tract. 2^us^, *De erroribus contingentibus in Eucharistiæ sacramento*,

seulement parce que les paroles de la consécration en font mention, mais aussi parce que le Sang y est consacré à part du Corps ». De sorte que le *modus immolatitius*, sous lequel est représentée l'*immolatio* réelle de la Croix, se confond avec la consécration « sous les espèces du pain et du vin ».

Telle est aussi la pensée nettement exprimée par Contarini, Bulenger, le cardinal Hosius et Ruard Tapper lui-même[1].

III. — *La réalité du sacrifice eucharistique tient à la réalité de la présence et de l'oblation*

L'immolation du Christ sur l'autel est donc purement figurative : et cependant la croyance catholique est que la Messe contient un sacrifice réel.

« De l'aveu de Zwingle, dit Hoffmeister, la Messe est un mémorial du sacrifice de la Croix ; et cela n'a été nié d'aucun des Scholastiques. Où est donc le désaccord ? En ce que, pour nos adversaires, il s'agit d'un mémorial pur et simple ; tandis que, pour nous, la Messe commémore sans doute la passion, mais n'en est pas moins en soi un vrai et réel sacrifice[2] ». Dans le même sens, De Villegaignon somme les Calvinistes de prouver que l'*oblatio* et la *mactatio*, ou mise à mort, de la victime soient une seule et même chose. « Il est vrai, dit-il, que nous n'offrons pas le Christ pour qu'il

(daté de 1525), c. IX. Dans *Opuscula*, t. II, p. 213[a] : « Differentia autem est in modo offerendi : quia tunc oblatum est corporaliter, modo offertur spiritualiter ; tunc est oblatum in re mortis, nunc offertur in mysterio mortis. » — p. 213[b] : « Christus in hoc sacrificio significatur et continetur ; mors vero ejus significatur quidem sed non continetur... Significatur autem Christi mors hoc sacrificio, non solum quia verba consecrationis illam explicant (dicendo : Qui pro vobis et pro multis effundetur), sed etiam quia sanguis seorsum a corpore consecratur. »

1. CONTARINI, *De sacramentis*, l. II, c. III. Dans *Opera*, p. 358. — BULENGERUS, *Institutiones christianæ*, l. V ; fol. 180. — HOSIUS, *Confessio catholicæ fidei*, c. XXXIX ; fol. 32[a] : « (Species) repræsentant enim nobis ilud Christi corpus exsangue, quod in cruce pro nobis pependit ; simul et sanguinem, qui fusus est ibidem in remissionem peccatorum nostrorum : quod exsangue corpus, et cruor ab illo separatus, nequaquam sub istis speciebus continetur, sed est ibi verus et integer Christus cum carne, sanguine, anima et divinitate sua. » — RUARDUS TAPPERUS, *Explicatio articulorum*, art. 16 : « Reipsa mors Domini repræsentatur ex significatione sanguinis a corpore separati. »

2. HOFFMEISTERUS, *Judicium de articulis Confessionis fidei*, art. 23 ; fol. P[5] : « Etsi enim Zwinglius nolit agnoscere missæ sacrificium, tamen constanter docet Missam commemorationem sacrificii in cruce peracti. Quid autem non videt Zwinglium a nobis contra Lutherum pugnare ? Facile enim accipimus Missam esse commemorationem sacrificii in cruce peracti,... nec quisquam Scholasticorum unquam negavit Missam sacrificii in cruce peracti commemorationem esse... In quo ergo dissonantia ? In hoc opinor quod adversarii Missam nihil aliud volunt esse nisi commemorationem sacrificii semel in cruce peracti. Nos autem sic agnoscimus Missam esse et dici memoriale Dominicæ passionis, ut nihilominus et certo sit et vere dicatur sacrificium. »

souffre et meure à nouveau : néanmoins nous l'offrons en sacrifice très réel au Père[1]. »

Or, en quoi consiste la réalité de notre sacrifice ?

S. Jean Chrysostome commentant l'Epître aux Hébreux, l'a défini, nous le savons[2], en termes qui répondaient d'avance aux difficultés soulevées par les hérétiques. Les apologistes s'en inspirent largement, quand ils ne se contentent pas de les reproduire.

La réalité du sacrifice eucharistique consiste essentiellement en ce que nous avons présent sur l'autel le même Christ qui a souffert pour nous sur le Calvaire, son vrai Corps et son vrai Sang, donc la Victime même du grand sacrifice de la Croix. Non seulement la Victime est présente, mais elle est offerte actuellement. Et cette double réalité, de la présence de l'Hostie et de son oblation, fait la réalité du sacrifice. La Messe est donc un seul et même sacrifice avec celui de la Croix, et elle participe de la même efficacité, bien que la manière dont le Christ y est offert soit différente.

Deux témoignages, celui du cardinal Hosius, et celui de Cajetan, donnent une idée des développements que nos théologiens consacrent volontiers à ce sujet. « Avec Jean Chrysostome, écrit Hosius, nous déclarons cette hostie une avec celle qui a été offerte à la croix. C'est un même sacrifice, non un autre ; le mode d'oblation seul est différent. Là, l'immolation a été sanglante : elle est ici non sanglante[3] ». — « Qui veut comprendre, dit Cajetan, les diverses paroles de l'Écriture touchant le sacrifice et le sacerdoce dans le

1. Villagagno, *Ad articulos Calvinianæ de sacramento Eucharistiæ traditionis*, c. xli ; p. 59 : « An oblatio hostiæ in sacrificium, et hujus hostiæ mactatio, una et eadem res fuisse potuerit ?... Tu me ex hac difficultate expedies, ubi docueris quo exemplo oblatio et hostiæ mactatio una eademque res et actio fuerint. » — *De venerandissimo Ecclesiæ sacrificio*, p. 10 : « Nos autem, nomine Christi, sanguinem ejus corpusque offerimus, non quod recens denuoque offeramus ut patiatur ; sed oblatum ab eo semel, et Apostolis porrectum, offerimus. Panis enim, ad mysterium propositus, non sacrificatur aut mutatur in corpus quod rursus offeratur moriturum, sed panis mutatur in corpus sacrificatum et oblatum priusquam pateretur. Nihil enim inter nostram et Apostolorum Eucharistiam discriminis interjectum tempus intermittit, neque sibi hoc arrogare debet humana infirmitas, ut iterum corpus offeratur, quasi oblatio illa unica, continua, semperque vivens, nunc sit inefficax ; sed absolutam perfectamque insumimus oblationem, quod adversarii non intelligentes nobis vertunt crimini, atque imponunt a nobis Christum sacrificari. Quum tamen a se oblatum Patri offeramus, ut moreretur, non ut moriatur : sicque recens non offerimus, sed oblatum adhibemus, ac in remissionem erroris improbati insumimus, postquam panis in id, vi divini verbi, fuerit immutatus. »

2. Ci-dessus, p. 42.

3. Hosius, *Confessio catholicæ fidei christiana*, c. xli ; fol. 38b : « Quamobrem cum Joanne Chrysostomo, unam hanc esse dicimus hostiam cum illa quæ in cruce peracta est : unum sacrificium, et non aliud ; nisi quod offerendi modus non est idem. Ibi facta est oblatio in mortem, hic fit in mortis recordationem. Illa fuit immolatio sanguinea, hæc vero est incruenta. »

Nouveau Testament, doit mettre en principe l'unité de l'hostie... Cette hostie est sanglante, et elle est aussi non sanglante... Mais ce ne sont pas deux hosties : c'est une hostie unique. Différent est seulement le mode selon lequel elle est offerte ». « Il n'y a donc pas, à proprement parler, dans le Nouveau Testament, deux sacrifices, ni deux hosties, ni deux oblations ou immolations... Il y a une seule et même hostie, qui a été offerte une fois par immolation réelle sur la Croix, et qui continue de l'être, sous un mode figuratif d'immolation, chaque jour dans l'Eucharistie[1] ».

S'agit-il de fondre dans une brève formule les deux idées, ainsi associées, de sacrifice réel et de simple figure d'immolation, plusieurs qualifient la Messe de « sacrifice non sanglant » : tels, Alphonse de Castro, Bulenger[2]. D'autres, comme Cling, l'appellent « un sacrifice mystique[3] » ; Cochlée, « un sacrifice mystérieux et représentatif[4] » ; Driedo, « un sacrifice commémoratif, impassible et glorieux[5] ».

1. CAJETANUS, Tractatus 10us, *De missæ sacrificio*. Reproduit ci-dessus, p. 260, note 3, — *Ibid.* : « Consequens est non posse affirmari, proprie loquendo, duo sacrificia, aut duas hostias, aut duas oblationes, immolationes, et quovis nomine appelles, esse in Novo Testamento, ex hoc quod est in eo hostia cruenta Christus in cruce et hostia incruenta Christus in altari, sed esse unicam semel oblatam in cruce, perseverantem modo immolatitio, quotidiana repetitione ex Christi institutione, in Eucharistia. » — « Ad 2m, ex parte repetitionis dicitur quod in Novo Testamento non repetitur sacrificium seu oblatio, sed perseverat immolatitio modo unicum sacrificium semel oblatum, et in modo perseverandi intervenit repetitio, non in ipsa re oblata, nec etiam ipse qui repetitur modus concurrit ad sacrificium propter se, sed propter oblationem in cruce commemorandam incruente. »

2. DE CASTRO, *Adversus hæreses*, l. X, art. *Missa*. Dans *Opera*, p. 681, 683 ; cité ci-après, p. 267-268. — BULENGERUS, *Institutiones christianæ*, l. VI ; fol. 185 : « De gemina Christi oblatione, vel de duplici ejus sacrificio, cruento et incruento. » — fol. 189a : « Dorothea : Istud ergo asseveranter pronunciandum, christianam Ecclesiam, toto terrarum orbe diffusam, duo Christi agnoscere sacrificia ? — Theophilus : Duo revera agnoscit, eadem secundum substantiam, sed secundum rationem et ritum offerendi multum diversa. Unum in cruce cruentum, etc. »

3. CLINGIUS, *Summa doctrinæ christianæ*, tit. CVII ; p. 110 : « Primo, contra sectarios hoc cum catholica Ecclesia est credendum et tenendum quod Missa sit sacrificium verum non pœnale crucis et sanguinolentum, sed verum, mysticum, et alio quodam modo quam erat crucis. »

4. COCHLÆUS, *Quadruplex concordiæ ratio*, IIa pars, De missa ; fol. E4 : « Christum tripliciter oblatum esse. Primo, typice et figuraliter, in agno paschali. Deinde, corporaliter per cruciatum in cruce, velut hostiam cruentam. Tertio, spiritualiter in mysterio, honorifice et sine omni cruciatu et sanguinis effusione, in honorem et memoriam corporalis et cruentæ illius victimæ, quæ in cruce pro nobis oblata fuit. Quemadmodum Christus ipse, et post eum Paulus apostolus ejus, nobis claris verbis præceperunt, ut hoc faciamus in ipsius commemorationem, annunciantes mortem ejus donec veniat. Et hanc Missæ oblationem vocamus sacrificium mysteriale et repræsentativum, victimamque incruentam... Quod autem (canon) de sacrificio loquitur, hoc de mystica oblatione, quam nos mysteriale, repræsentativum, seu rememorativum et incruentum vocamus sacrificium, intelligitur. »

5. DRIEDO, *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus*, l. IV, c. v ; dans *Opera*, t. I,

Cependant il faut déterminer avec plus de précision en quoi réside la raison formelle, ou l'essence propre, de ce sacrifice véritable qu'est la Messe. Nous savons qu'elle ne peut être dans une immolation réelle du Christ eucharistique, puisque cette immolation réelle n'existe pas actuellement. Elle n'est pas davantage dans la présence réelle du Sauveur, car cette présence se continue dans le tabernacle, alors que le sacrifice est sûrement restreint à la Messe. Sera-t-elle dans l'immolation représentative, considérée non sans doute isolément, mais en connexion avec la réelle présence ?

C'est ce que semble avoir pensé Cajetan. Tout le raisonnement de l'illustre théologien s'appuie sur le sens profond de la parole : « Faites cela en mémoire de moi ! » L'action que Jésus demande, assure-t-il, n'est pas seulement de « faire le Corps du Christ » présent par la consécration : c'est de « faire le Corps du Christ, rompu et livré », donc « immolé ». Et, puisque l'immolation eucharistique n'est qu'un *modus immolatitius*, consistant dans la représentation sensible de l'immolation réelle de la Croix par la séparation apparente du Corps et du Sang sous les espèces, ce que Jésus ordonne, c'est finalement de faire son Corps présent en cette manière d'immolation mystique qu'opère la double consécration[1].

Ainsi, c'est la double consécration, en tant qu'acte d'immolation représentative accompli sur le Corps et le Sang du Christ réellement présents, qui constituerait l'acte essentiel d'où la Messe tient sa raison formelle de sacrifice.

Mais cette façon de concevoir les choses apparaît nouvelle. A peine en trouve-t-on quelques linéaments superficiels chez Paschase Radbert et Alexandre de Halès[2] : au fond l'un et l'autre considèrent plutôt l'état de victime immolée revêtu par le Christ

fol. 251ª : « Non aliud sacrificium nunc offerimus, non aliam hostiam, sed idem quod olim semetipsum in ara crucis obtulit in carne passibili, satisfaciens et solvens pœnam peccatis nostris debitam, hoc nunc impassibile et gloriosum offerimus Deo, in commemorationem grandis illius beneficii in ara crucis pro nobis exhibiti. »

1. CAJETANUS, Tract. 10ᵘˢ, *De missæ sacrificio*, c. III ; dans *Opuscula*, t. III, p. 427ª : « Verbum *Facite* multa fert mysteria... Ex eo quod sub *Facere hoc* comprehenditur non solum Facere corpus Christi, sed et Facere corpus Christi quod frangitur, seu datur pro vobis, manifestum est Dominum Jesum mandasse : Facite corpus meum, quod pro vobis frangitur et datur. Perinde autem est Quod pro vobis frangitur et datur, ac si diceretur : Quod pro vobis immolatur ; neque enim aliter frangitur aut datur nisi pro quanto in cruce frangitur et datur (hoc est immolatur) pro vobis ; Facere autem corpus meum quod pro vobis immolatur ut sic, perinde est ac Facere corpus meum quatenus pro vobis immolatur... Consequens est quod, mandante Domino Jesu Hoc facite in meam commemorationem, mandatur Hoc facite immolatitio modo in meam commemorationem. Facere enim corpus Christi quod immolatur, est facere illud immolando, seu per modum immolationis. »

2. Ci-dessus, p. 121 et suiv. ; 166 et suiv.

à la Consécration, que l'acte d'immolation censé réalisé par cette Consécration même. Les propositions analogues de S. Thomas, auxquelles on pourrait songer[1], se rapportent moins à la raison formelle du sacrifice eucharistique qu'à son caractère de commémoraison de l'immolation passée. L'idée de Cajetan manque donc d'attache avec l'ancienne tradition théologique.

D'autre part, elle ne cadre pas avec l'explication que lui-même nous donne du sacrifice de la Croix. Il semblerait que ce sacrifice doive consister dans l'acte réel et proprement dit de l'immolation sanglante. Cajetan spécifie, au contraire, qu'il n'est pas constitué par cet acte matériel et extérieur, mais bien par l'acte intérieur et spirituel, en vertu duquel le Christ offre librement sa passion à son Père[2].

La tendance plus commune jusqu'ici a été à chercher l'essence du sacrifice de la Messe dans l'oblation proprement dite. C'est cette tendance que parait suivre l'ensemble des théologiens.

A vrai dire, leur enseignement sur ce point n'est pas parfaitement net. Souvent, à l'exemple de leurs devanciers, ils emploient *offrir* dans le sens d'*immoler*, et réciproquement *immoler* dans le sens d'*offrir*. Néanmoins, ils semblent bien voir dans l'oblation réelle et actuelle de la Victime, dont l'immolation est simplement représentée, l'élément constitutif du sacrifice eucharistique.

Clichtove rattache plus directement cette oblation à celle que le Christ a faite de lui-même à son Père dans la dernière Cène. « De l'aveu de tous, dit-il, le Christ consacra alors le pain et le vin en son Corps et en son Sang. Or, cette consécration, faite les yeux levés au ciel, et par le moyen d'une bénédiction céleste, ne fut-elle pas une sacrification, et une oblation de ce sacrifice salutaire ? » « L'oblation du pain et du vin, répète-t-il, n'est-ce pas une sacrification ? Offrir, n'est-ce pas la même chose que sacrifier ? » En vérité, les paroles du Christ à la Cène visent « un acte et un rite d'oblation ». Or, il en est de même à la Messe : de par l'institution du Christ, « la consécration ne va jamais sans l'oblation[3] ».

1. Ci-dessus, p. 186 et suiv.

2. Id., *In III^m S. Thomæ*, qu. 48, art. 4 : « In responsione ad tertium, attende quod, juxta diversam sacrificii naturam, diversimode invenitur *facere sacrum*. In sacrificiis enim consistentibus in *agere*, invenitur *facere sacrum* ad extra, ut patet in sacrificiis animalium, et altaris. Sed in sacrificiis quæ consistunt in *pati*, invenitur *facere sacrum* secundum actionem interiorem, qua sponte offert Deo suum pati. Et sic Christus fecit sacrum actione interiori : occisores autem ejus fecerunt actione exteriori, non sacrum, sed sacrilegium maximum. »

3. Clichtoveus, *Antilutherus*, l. II, c. xiii ; fol. 79^a : « Quippe, omnium confessione, tunc consecravit ipse panem et vinum in suum corpus et sanguinem. Hujusmodi autem consecratio, elevatis oculis in cœlum facta, et adhibita cælesti benedictione, nonne sacrificatio fuit, et salutaris illius sacrificii oblatio ?... Oblatio panis et vini, nonne sacri-

C'est à la Cène que la Messe est également rattachée par De Villegaignon. Or la Cène lui apparaît si bien comme une offrande du Christ à son Père, qu'il y voit sa véritable oblation, et dans l'immolation du Calvaire la suite et la consommation de cette oblation préalable[1].

Cling est encore plus formel. Pour lui, la Messe est à la fois sacrifice et mémorial : mémorial, en ce qu'elle rappelle l'immolation accomplie sur la croix ; sacrifice, en ce qu'elle reproduit l'oblation que le Christ a faite de lui-même à la Cène[2].

Alphonse de Castro parle dans le même sens. « Que le Christ, notre Souverain Prêtre, ait, dans cette Cène bénie, offert son Corps pour nous à Dieu son Père, cela est prouvé clairement par l'Écriture. » En disant : Ceci est mon Corps, qui est donné présentement pour vous ; Ceci est mon sang, qui est versé pour vous, le Christ « a offert son Corps pour la passion à souffrir, son Sang pour l'effusion qui devait avoir lieu ensuite[3] ». Il y a donc eu oblation. Or,

ficatio est ? et offerre, idemne designat quod sacrificare ? » — f. 79b : « Christum summum sacerdotem obtulisse in prima tanti mysterii institutione sacratissimum suum corpus et sanguinem Deo Patri, quando panem et vinum coram discipulis suis consecravit... Rerum namque exhibitione, potius quam elocutione vocis, immolationem illam Deo fieri signantis, facta est hujusmodi tunc sacrificatio. » — f. 80a : « c. XIV. In sacramenti Eucharistiæ prima institutione, non solum verba contineri promissionem significantia, sed et ea quæ designant offerendi actum et ministerium. » — « Ipsa vero consecratio nunquam sine oblatione ejusdem muneris conficitur, ex institutione Christi tum facta. »

1. VILLAGAGNO, *Ad articulos Calvinianæ de Sacramento Eucharistiæ traditionis*, c. LII ; p. 73 : « Tum ergo oblationem in cœna factam defendo, quum, pro nobis seipsum offerens, lavansque in uvæ sanguine stolam suam, sanctificavit, tuncque oblationem atque sanctificationem consummatam fuisse quum extra portam passus est. » — c. LVI ; p. 82 : « Hac quoque ratione Christum in cœna se obtulisse, probari posse existimavi, quod in ara crucis, meo judicio, holocausti verius quam oblationis vicem subivit, hostiamque non hostias litavit. »

2. CLINGIUS, *Loci communes theologici*, l. IV, c. XXII ; p. 390 : « Christus obtulit primum seipsum Patri, juxta ordinem Melchisedech, sub speciebus panis et vini... Hoc autem quod fecit, scilicet seipsum offerens Patri, jussit et Apostolos facere... Igitur, sicut hæc oblatio facta in cœna fuit verum sacrificium, sic hodie Missa verum est sacrificium : ubi id agitur primo quod Christus egit in cœna ; deinde memoria habetur oblationis Christi factæ in cruce. Itaque Missa utrumque simul complectitur : cœnam et oblationem in cruce. Ratione cœnæ, quando hoc ipsum quod ibi factum est peragitur, sacrificium verum est, at oblationis factæ in cruce, memoria ; non quatenus Christus iterum occideretur, aut crucifigeretur, quoties missa celebratur. Igitur, inquit Christus : Hoc facite, scilicet quod ego jam in cœna facio. Secundo : in meam commemorationem, scilicet oblationis et mortis in cruce. » — p. 393 : « Unde primo agimus in Missa sub speciebus panis et vini quod Christus in cœna ; deinde memoriam habemus oblationis et passionis in cruce. »

3. A. DE CASTRO, *Adversus hæreses*, l. X, art. *Missa* ; dans *Opera*, p. 673-674 : « Si igitur probaverim Christum Redemptorem nostrum, non solum in cruce, sed etiam in sacratissima cœna, corpus suum pro nobis omnibus Deo Patri obtulisse, plane probatum erit sacerdotes etc... Quod autem Christus, summus sacerdos noster, corpus suum in illa benedictissima cœna pro nobis Deo Patri obtulerit, aperte constat ex sacris litteris

c'est directement cette oblation de la Cène que la Messe reproduit[1]. Car, « le Christ, notre Dieu, ne consacre pas seulement le pain ; il ne le convertit pas seulement en son Corps : mais, ce Corps, il l'offre à Dieu son Père, d'une oblation non sanglante, autant de fois que les prêtres célèbrent la Messe selon les règles établies. Les prêtres, au nom de l'Église, offrent au Père le Corps du Christ, en qualité de ses ministres ; mais c'est principalement le Christ qui s'offre alors par les mains des prêtres et par celles de l'Église à son Père[2] ».

Dans la pensée de ces théologiens, l'oblation constitutive du sacrifice de la Messe, est donc plus directement l'oblation que le Christ fait de lui-même sur l'autel, en reproduction de ce qu'il accomplit jadis à la dernière Cène. D'autres mettent de préférence cette oblation en rapport immédiat avec l'oblation de la croix, et l'envisagent comme faite actuellement par l'Église, plutôt que par le Christ.

« Il y a deux oblations du Christ, dit Jean Eck, l'une et l'autre réelle et vraie, parce que, dans l'une et dans l'autre, le Christ est vraiment et réellement offert et sacrifié. » A l'autel, « le prêtre pré-

et multorum sanctorum testimoniis... Quod pro vobis datur... in præsenti... Qui pro vobis funditur... ἐκχυννόμενον... Tunc corpus suum ad passionem postea tolerandam, et sanguinem ad effusionem postea faciendam obtulit... Obtulit ergo... aliter tamen quam in cruce. »

1. Id., *ibid.*, p. 683 : « Christum duas et valde diversas fecisse oblationes, alteram incruentam in cœna, alteram cruentam in cruce. Una quidem et eadem fuit in ambabus oblationibus hostia, corpus videlicet suum, quod in utraque oblatione obtulit Deo ; sed, quia bis et diversis modis idem corpus suum Deo Patri obtulit, ideo dico illum duas et diversas fecisse sui corporis oblationes... De hac oblatione in cruce facta loquutus est Paulus in Epistola ad Hebræos. » « Hanc oblationem a Christo in cruce factam non iterant neque repetunt sacerdotes, quum in Missa sacrificant et Deo offerunt, quia, etsi Missam celebrent in memoriam Dominicæ passionis, non tamen fit ab eis in Missa talis corporis Christi oblatio, qualem ille fecit in cruce, sed qualem fecit in cœna ultima, videlicet incruentam, et sine ulla sanguinis effusione, et sine morte hostiæ oblatæ. »

Cf. Franciscus de Victoria, *Summa sacramentorum*, p. 152 : « Christus pro nobis bis seipsum obtulit in sacrificium : primo incruente, sub speciebus panis et vini ; secundo cruente, sub propria specie veræ carnis humanæ in ara crucis. Eadem igitur res, scilicet corpus et sanguis Christi et Christus totus, bis oblata est pro nobis : semel in cruce ; secundo in cœna sub speciebus panis et vini : et hæc quotidie repetitur per sacerdotes missam celebrantes. » — Tilmannus Smelingus, *De septem sacramentis*, Coloniæ, 1538 ; c. v, p. 343 : « Corpus suum, quod sub specie panis discipulis porrexit in cœna, sub propria specie obtulit in cruce ; atque id quod in cœna inchoavit, in cruce consummavit. »

2. A. de Castro, *ibid.*, p. 681 : « Nec solum consecrat panem et convertit illum in corpus suum Christus Deus noster, sed ipsum etiam corpus suum offert Deo Patri incruenta oblatione, quoties sacerdotes evangelici Missam perfecte celebrant. Sacerdotes quidem, nomine totius Ecclesiæ, offerunt Deo Patri corpus Christi, tanquam illius ministri : Christus autem est qui principaliter tunc per sacerdotes et per Ecclesiam se Deo Patri offert. »

sente à Dieu le Père, au nom de l'Église, l'oblation que fit son Fils sur la croix, et celui-là même qui fut offert. C'est l'oblation selon l'ordre de Melchisédech[1] ».

« A la messe, dit Jean Gropper, le Seigneur Christ, qui s'offrit un jour dans sa chair mortelle en sacrifice sanglant, est offert de nouveau, au nom de toute l'Église, d'une manière non sanglante, par une représentation et une commémoraison spirituelle de sa très sainte passion. C'est lorsque l'Église met sous les yeux du Père le Christ avec son vrai Corps et son vrai Sang, en rendant grâces, en s'abimant en prière, en offrant pour ses péchés et ceux du monde entier. Car, il est vrai, ce sacrifice, en la forme qu'il revêtit au Calvaire, n'a été offert qu'une fois, et l'effusion du sang n'a eu lieu qu'à ce moment, si bien qu'il ne peut plus être renouvelé en cette manière. Et néanmoins il persévère et demeure devant Dieu, toujours agréé et toujours aussi efficace, en sorte que le sacrifice, autrefois offert sur la croix, n'a pas une moindre vertu aujourd'hui aux yeux du Père que lorsque du côté blessé sortit le sang mêlé d'eau[2] ». « Dans le sacrifice sanglant de la croix, le Christ était prêtre, en même temps qu'hostie : dans le sacrifice représentatif, c'est l'Église qui continue d'offrir par le ministère du prêtre[3]. »

« A l'autel, répète Jean Fabri, nous ne sacrifions pas une autre hostie que celle qui a été immolée sur la croix par le Christ dans sa chair mortelle, en satisfaction pour nos péchés. C'est bien la même hostie que nous sacrifions aujourd'hui, mais impassible et glorieuse. » « Nous avons dans le sacrement de l'autel le Christ invisible et impassible, et nous l'offrons chaque jour au Père. Car, n'ayant rien de digne à rendre pour tous les dons reçus de Dieu, nous nous emparons du calice du salut, c'est-à-dire de la passion

1. Eckius, *Euchiridion*, 17 ; p. 169-170. Ci-dessus, p. 259, note 1.

2. Joannes Gropperus, *Antididagma*, fol. 63b-64a : « In missa (quæ omnium sanctarum cæremoniarum sacratissima actio est) Christus Dominus (qui seipsum aliquando in corpore suo mortali Deo Patri cœlesti cruentum sacrificium pro peccatis mundi obtulit) denuo totius Ecclesiæ nomine, modo incruento, spirituali repræsentatione et commemoratione sacratissimæ suæ passionis offertur. Quod ipsum fit, quando Ecclesia Christum, et ejus verum corpus verumque sanguinem, Deo Patri cum gratiarum actione et oratione attenta, pro suis et totius mundi peccatis, proponit seu repræsentat. Quanquam enim sacrificium illud, in ea forma qua in cruce offerebatur, semel tantum oblatum sit, et semel tantum sanguis effusus, ut ita repeti iterumque offerri non possit, nihilominus tamen consistit et manet tale sacrificium coram Deo, perpetuo in sua virtute et efficacia acceptum, ita ut sacrificium illud, semel in cruce oblatum, non minus hodierno die in conspectu Patris sit efficax ac vigens, quam eo die quo de saucio latere exivit sanguis et aqua. »

3. Id., *ibid.*, fol. 70a : « Quemadmodum Christus in vero et cruento sacrificio crucis et sacerdos erat et hostia, sic in repræsentativo isto sacrificio, quod illud rursus proponitur, se habet Ecclesia, offerens per temporalem sacerdotem ministrum suum... »

du Christ, et, appuyés sur l'ordre même qu'il nous a donné, nous le présentons au Père, afin qu'il nous fasse participants de cette unique hostie immolée sur la croix[1]. »

Ruard Tapper emploie un langage semblable : « A la messe, est consacré et offert, en vertu de l'institution du Christ, un vrai sacrifice : savoir, le Corps et le Sang du Christ. Comme lui-même l'a offert une fois sur la croix, en mourant pour notre rançon, nous le consacrons et offrons à Dieu le Père en mémoire de ce sacrifice rédempteur. Car, à la messe, il ne se fait pas une oblation sanglante, ni un sacrifice sanglant, mais une offrande réelle et substantielle du même corps qu'il a livré à la mort, et du même sang qu'il a versé sur la croix pour nous[2] ».

A ce point de vue, l'idée du sacrifice eucharistique trouve son expression concise dans la formule très simple, présentée par Jean Viguier et Nicolas Ferber : la messe est « une représentation et une oblation de la passion du Seigneur[3] ».

1. Joannes Fabri, *Missa evangelica*, fol. 148 : « In altari non aliam nos litamus hostiam quam quæ a Christo in cruce, mortali in corpore, immolata est, qua pro peccatis nostris abunde satisfecit. Eamdem, inquam, hostiam nos hodieque sacrificamus, sed impassibilem et glorificatam. » « Habemus... Christum in altaris sacramento invisibilem ac impassibilem, et eum Patri quotidie offerimus. Cum enim nihil præterea suppetat nobis quod dignum sit retribui Deo pro omnibus nobis ab illo donatis, calicem salutaris accipimus, id est Christi passionem, aut opus redemptionis, idque, ex Christi mandato dicentis *Hoc facite in meam commemorationem* coram Deo statuimus, quo nos participes ille reddat unicæ illius in cruce litatæ hostiæ. »

2. Ruardus Tapperus, *Explicatio articulorum*, art. 16, dans *Opera*, t. II, p. 247[b] : « Sacrificium missæ ex institutione Christi tam vivis prodest quam defunctis. — Intelligit itaque præsens articulus, quod in hac cæremoniali actione, ex Christi institutione, sacrificatur et conficitur verum sacrificium, Corpus videlicet et Sanguis Christi, quod sicut ipse semel in cruce obtulit in mortem in odorem suavitatis apud Patrem, pro omnium nostrum redemptione, ita et nos ipsum sacrificamus et offerimus Deo Patri in ejusdem sacrificii crucis recordationem. Non enim in Missa cruentum fit sacrificium, nec oblatio cruenta : sed Deo Patri fit præsentatio realis et substantialis ejusdem Corporis quod pro nobis in mortem tradidit, ejusdemque sanguinis quem pro nobis in cruce effudit. »

Cf. Latomus, *De variis quæstionum generibus*, dans *Opera*, f. 98. — Id., *De quibusdam articulis in Ecclesia controversis*, art. *De Missa*, f. 206[a]. — Bunderius, *Compendium concertationis*, tit. XXII, a. 9. — Martinus Perez de Ayala, *De divinis apostolicis atque ecclesiasticis traditionibus*, f. 68[b].

3. Johannes Viguerius, *Institutiones*, c. XVI, § 3, ver. 11 ; p. 359 : « Sacramentum Eucharistiæ etiam dicitur sacrificium ratione præteriti, in quantum scilicet est repræsentativum dominicæ passionis, quæ fuit verum sacrificium ; et ideo, in quantum per hoc sacramentum dominica passio offertur, dicitur sacrificium. » Les termes employés par notre théologien rappellent visiblement le langage de S. Thomas (ci-dessus, p. 184) ; mais à l'idée de représentation, Jean Viguier joint expressément celle d'oblation. — Nicolaus Ferber, *Confutatio Lutheranismi Danici* (1530), Quaracchi, 1902 ; Congr. 3, art. 19 ; p. 205, à propos du sacrifice de la messe : « Hoc autem vere ac vivide repræsentat Deo Patri crucis oblationem, exhibet atque offert. » — p. 206 : « Repræsentatio est, inquam, ac imitatio dominicæ passionis,... idque cum nova et oblatione veteris

IV. — *A quel moment de la Messe se réalise l'oblation proprement sacrificielle*

Cette oblation, qui constituerait l'acte essentiel du sacrifice eucharistique, à quel moment de la Messe se réalise-t-elle ?

Nous avons vu comment Clichtove se réfère à l'acte par lequel le Christ lui-même s'est offert à la Cène[1], en consacrant le pain et le vin. L'oblation eucharistique lui paraît également liée à la Consécration d'une façon si étroite qu'il l'en déclare inséparable. « Au premier âge de l'Église, dit-il, selon ce que nous rapportent les meilleurs auteurs, l'office de la Messe se composait seulement des paroles de la consécration du Corps et du Sang du Christ, auxquelles on adjoignait l'Oraison dominicale. Mais dans cette cérémonie sacrée il y avait déjà une véritable et parfaite oblation, bien qu'elle ne fût pas exprimée, comme elle l'est aujourd'hui, par les prières sacerdotales insérées depuis à cet endroit. L'action sacrificale résidait alors substantiellement et intégralement dans une consécration de la Sainte Eucharistie, faite à l'imitation du Sauveur à la Cène », c'est-à-dire dans une oblation réelle, sinon verbale[2].

Ainsi, tandis que Cajetan plaçait la raison essentielle du sacrifice dans la Consécration, envisagée comme acte d'immolation

illius in cruce factæ oblationis, et ejusdem hostiæ tum oblatæ præsenti exhibitione. » — *Ibid.* : « Est ergo missa... repræsentatio atque oblatio nova antiquæ oblationis in ara crucis factæ. »

Cf. Thomas Herenthalius, de l'Ordre des Mineurs, *Speculum vitæ christianæ* (publié d'abord en flamand à Anvers, 1537), Coloniæ, 1555, pars 2, *De septem orthodoxæ Ecclesiæ sacramentis*, fol. 201 : « Ob hoc haud temere sacrificium dictum est hoc divinum mysterium, quod vere oblatio est longe omnium sacratissima. Catholica enim Ecclesia, dum, juxta Christi præceptum, cottidiana in hoc sacramento commemoratione in fide sua Christi mortem resumit et renovat, simul etiam in sua fide Christi oblationem renovat, idque per sacerdotem, tanquam per suum ministrum : qui ex Ecclesiæ persona Deo offert passionem et mortem Christi in condonationem admissorum et divinorum diffusionem. » — Hieronymus Fossanus, des Ermites de S. Augustin, *De admirando mysterio*, Taurini, 1554 ; l. III, *De sacrificio* ; fol. 133 : « Missa est oblatio illa incruenta et repetita commemoratio passionis et mortis Christi, quam faciendam Dominus præcepit, et faciendi potestatem solis apostolis et sacerdotibus tribuit, cujus usum usque in finem sæculi servari voluit. »

1. Ci-dessus, p. 266.

2. Clichtoveus, *Antilutherus*, l. II, c. xiii,; f. 79[b] : « Circa nascentis Ecclesiæ exordium, a probatissimis authoribus traditur primum Missæ officium conflatum fuisse duntaxat ex verbis consecrationem corporis et sanguinis Christi continentibus, adjecta oratione dominica. Attamen, in hujusmodi sacro ministerio erat vera et integra oblatio, quamvis nulla adjicerentur verba sacerdotum deprecatoria, oblationem tum fieri contestantia, sicut nunc adjiciuntur. Ipsius igitur sacrificationis substantia et integritas tum subsistebat in consecratione sacrosanctæ Eucharistiæ per verba consecratoria ad imitationem nostri Salvatoris facta. »

mystique, Clichtove la voit dans cette même Consécration, mais en tant qu'acte d'oblation.

La plupart des autres controversistes établissent, au contraire, une distinction formelle entre l'acte d'oblation, constitutif du sacrifice de la Messe, et la Consécration.

Alphonse de Castro attire, pour sa part, l'attention sur « l'immolation » — ou plutôt, comme tout le contexte le montre, l'oblation — « qui se fait à la Messe, quand le prêtre, après avoir consacré l'Eucharistie, l'offre à Dieu, en son nom et au nom de toute l'Église, par ces paroles : *Offerimus præclaræ Majestati tuæ de tuis donis ac datis hostiam puram, etc.* » L'oblation serait donc postérieure à la consécration du sacrement. Aussi, examinant le cas où un prêtre mourrait immédiatement après la Consécration, notre théologien risque-t-il l'hypothèse que le sacrement seul serait accompli. « Si l'Eucharistie est considérée en tant que sacrifice, dit-il, il me paraît qu'à ce point de vue ce prêtre n'a obtenu aucune grâce *ex opere operato* : il n'a, en effet, ni communié, ni offert ; or on ne peut dire que la Consécration, sans l'oblation et la communion, soit un sacrifice[1]. »

Le cardinal Hosius semble bien, lui aussi, placer l'oblation après la Consécration. « Par ces paroles : *Faites cela en mémoire de moi*, Dieu n'a pas ordonné seulement que le sacrement de son Corps et de son Sang soit distribué, mais aussi qu'il soit bénit ou consacré, ensuite qu'il soit immolé », c'est-à-dire offert, « et enfin qu'il soit mangé[2] ».

Ruard Tapper s'exprime en termes analogues : « Que signifient ces paroles dites par le Seigneur, une fois le pain consacré : *Faites*

1. Alph. de Castro, *Adversus hæreses*, l. X, art. *Missa* ; dans *Opera*, p. 665-666 : « Hæc immolatio Agni paschalis, etsi figura fuerit immolationis quâ Christus in ara crucis se Deo Patri pro nobis immolavit : multo tamen expressior fuit figura immolationis quæ fit in Missa, quando sacerdos, post consecrationem Eucharistiæ, nomine suo et totius Ecclesiæ, offert illam Deo, sic dicens : Offerimus præclaræ Majestati tuæ de tuis donis ac datis Hostiam puram, etc. » — « Prius sacerdos consecrat et offert Deo corpus et sanguinem Christi, et semper postea ipse comedit et bibit. » — « Quæstio de sacerdote qui, post consecrationem, ante communionem moreretur... Dicam quod sentio, paratus tamen contradictori credere si mihi rationem urgentem ostenderit... Duplicem habet Eucharistia considerationem : videlicet secundum rationem sacrificii, et secundum rationem sacramenti ; quia illa secundum catholicam fidem, et sacramentum est et sacrificium. Si solum consideretur Eucharistia quatenus est sacrificium, videtur mihi sacerdotem illum nullam gratiam hac ratione consecutum esse ex opere, ut dici solet, operato : quia sacerdos ille neque manducavit Eucharistiam, nec obtulit illam. At sola consecratio, sine oblatione et manducatione, sacrificium dici non debet. »

2. Hosius, *Confessio catholicæ fidei*, c. xli ; dans *Opera*, f. 37 : « Clarum enim est et apertum Dei verbum : Hoc facite in meam commemorationem ; quo non illud modo præcepit Deus ut distribuatur sacramentum corporis et sanguinis ejus, verum etiam ut benedicatur sive consecretur ac deinde immoletur, immolatum vero manducetur. »

cela en mémoire de moi ? N'est-ce pas : Faites ce que j'ai fait ? Et cela veut-il dire autre chose que : Consacrez, sacrifiez, offrez ? » — Ailleurs il est encore plus formel : « L'Oblation de la Messe, après la Consécration, consiste à rappeler au Père et à lui remettre sous les yeux son Fils et la mort de son Fils. » « Le Christ sans doute n'a pas parlé expressément de l'oblation du sacrifice; mais le sacrifice n'a pas d'autre raison d'être que son offrande à Dieu : il suffit donc que nous tenions de l'institution du Christ le sacrifice, pour que nous tenions aussi l'oblation. C'est bien ainsi que l'entend l'Église catholique, lorsque, dans le Canon, après la Consécration et les paroles du Christ : *Hæc quotiescumque feceritis, etc.*, elle ajoute : *Unde et memores... offerimus, etc.*[1]. »

V. — *Caractère propitiatoire de l'oblation de l'autel, comparée à celle du ciel*

Ainsi constitué par l'oblation du Christ, présent sous les espèces avec représentation sensible de son immolation, le sacrifice de la Messe participe de l'efficacité du sacrifice de la Croix, avec lequel il ne fait qu'un. Tous les théologiens l'affirment, à la suite de la tradition.

A ce propos, Hoffmeister rappelle le texte du Docteur angélique, où le nom d'*immolation du Christ*, donné à la célébration de l'Eucharistie, est justifié, non seulement parce que la Messe offre une image de la passion, mais aussi parce qu'elle en contient la vertu et en applique les fruits[2]. « Et comment, demande-t-il, puisqu'il y a le même Agneau dans notre Cène que sur la croix, ne pourrait-il y avoir le même effet[3] ? » — « Nous célébrons la Messe, dit Alphonse

1. Ruardus Tapperus, *Declaratio articulorum*, art. 16 ; p. 280 : « Quid quæso sibi vult illud quod Dominus, consecrato pane, ait : Hoc facite in meam commemorationem ? Quid quæso hoc aliud quam : Facite quod ego feci ? Quid autem hoc nisi : Consecrate, sacrificate, offerte ? » — *Explicatio articulorum*, art. 16, dans *Opera*, p. 248, col. 1 : « Missæ namque oblatio post consecrationem est Filii et mortis ejus apud Patrem rememoratio et repræsentatio. » — p. 253, col. 2 : « Et quamvis Christus expresse non meminerit oblationem sacrificii, quia tamen non fit sacrificium nisi ad hoc ut Deo præsentetur et offeratur, sicut ex ejus institutione sacrificium habemus, ita et oblationem. Quomodo Ecclesia catholica intelligit, quæ in sacro Canone, post consecrationem et verba Christi, videlicet : *Hæc quotiescumque feceritis, etc.*, statim addit : *Unde et memores... offerimus*, etc. »

2. Hoffmeisterus, *Judicium de articulis*, art. 23 ; f. P^4 : « Audi ex tanto Scholasticorum numero vel unum Aquinatem : Duplici ratione celebratio hujus sacramenti Christi immolatio dicitur : 1° quidem quia solent imagines... Alio modo, quantum ad effectum passionis... » — Ci-dessus, p. 184-185.

3. Id., *ibid.*, f. O^5 : « Cum enim nos dicimus sacrificium Missæ efficacissimum esse fidelibus ex opere operato, ad opus illud respicimus, quod per Christum in ara crucis

de Castro, afin que par l'Eucharistie, comme par les autres sacrements, la vertu de la passion du Christ soit appliquée au prêtre qui célèbre et à ceux pour qui il offre[1]. »

Mais cette participation à l'efficacité du sacrifice de la croix s'étend-elle jusqu'à sa vertu spéciale de *propitiation*, c'est-à-dire de satisfaction à la justice de Dieu et d'appel puissant à sa miséricorde ?

Cling semble accorder aux Protestants qu'il n'y a « qu'un seul sacrifice propitiatoire » : celui de la croix. La Messe serait plutôt « un sacrifice de louange et d'action de grâces[2] ». Mais le contexte indique que, s'il abandonne le mot, il maintient la chose, dans le même sens que les autres théologiens.

Tous s'accordent, en effet, à reconnaître au sacrifice de la Messe une vertu d'expiation du péché. Cajetan note même ce point comme un de ceux sur lesquels s'opposent la foi catholique et l'hérésie luthérienne[3]. Toutefois l'affirmation ds théologiens ne va pas sans réserve, du moins pas sans explication.

A quoi ils ne pensent en aucune manière, c'est à un acte d'im-

operatum est. Si unus Agnus est, in cruce et qui in cœna nostra, quomodo non potest idem esse effectus ? »

1. ALPH. DE CASTRO, *Adversus hæreses*, l. X, art. *Missa* ; dans *Opera*, p. 684 : « Missam celebramus ut per Eucharistiam, sicut per alia sacramenta, virtus et meritum passionis Christi applicetur Sacerdoti celebranti et illis pro quibus celebrat. »

2. CLINGIUS, *Catechismus catholicus*, l. III, c. XIII ; p. 160 : « Scriptura duplex sacrificium commemorat. Unum quod dicit propitiatorium *(gnadopffer)*, quod meretur aliis remissionem peccatorum, culpæ ac pœnæ æternæ : vel dicitur sacrificium reconcilians Deum, ac placans iram Dei pro aliis ; vel est satisfactorium pro culpa et pœna æterna aliorum. Et sic sola Christi mors et passio est sacrificium unicum et solum : *Galat.* I, *Qui dedit semetipsum pro nobis* ; Esa., 53 : *Oblatus est quoniam sic voluit Pater, qui posuit in eo iniquitatem omnium nostrum.* Alterum sacrificium est laudis et gratiarum actionis. Hoc fit ab illis qui jam sunt reconciliati et justificati, qui pro accepta remissione peccatorum et redemptione atque cæteris Christi beneficiis gratias agunt Deo. Et tale sacrificium est ipsa Missa : non pœnale, sicut erat in cruce, nec cruentum, sed gratiarum actio pro pœna crucis ; non novum aut singulare, sed rememoratio ejusdem vivi sacrificii. Et non solum memoratio, sed et ipsum sacrificium et idem. Nam ubicumque fuerit corpus Christi et sanguis, ibi est et sacrificium : at, cum in altari sit verum Christi corpus, sequitur et ibi esse sacrificium. Non autem in hoc sacrificio iterum occidimus Christum, sicut Judæi fecerunt, et hæretici faciunt, separantes corpus et sanguinem : sed petimus ut propter ipsum corpus et sanguinem Christi, quibus salus nostra est acquisita, nostrorum omnium, tam vivorum quam defunctorum, pro quibus suffragia fiunt, velit Deus misereri... » — *Summa doctrinæ christianæ*, tit. CVII ; p. 111 : « Primo Christus seipsum semel obtulit cruento et pœnali modo in cruce pro peccatis totius mundi et salute omnium fidelium... Hoc solum et unicum est sacrificium propiciatorium, et manet usque in diem novissimum efficax... ».

3. CAJETANUS, Tract. X, *De missæ sacrificio* ; dans *Opera*, t. III, p. 426, col. 2 : « Consentiunt Lutherani Missam posse sacrificium memoriale appellari... Negant autem duo. Alterum est : offerri corpus vel sanguinem Christi Deo... Alterum : pro expiatione... »

molation réelle ou équivalente, qui affecterait présentement le Christ, victime du sacrifice eucharistique, et serait apte à apaiser la colère de Dieu en satisfaisant actuellement pour nos péchés. Cet effet d'expiation et de satisfaction est propre à la passion douloureuse ; il a été réalisé une fois pour toutes sur le Calvaire. La Messe ne peut en faire que l'application. Elle la fait par la vertu du sacrifice de la croix, qui est permanente, et qui continue d'opérer à travers elle. En somme, c'est la passion rédemptrice que nous offrons avec le Christ en personne, pour obtenir le pardon de Dieu ; et c'est l'effet propitiatoire de la passion qui nous est appliqué, en vertu de l'intercession très spéciale qu'est l'action même de notre sacrifice.

Telle est la pensée de Cling lui-même : « Si nous offrons présentement le Christ au Père sous les espèces du pain et du vin, ce n'est pas pour que notre oblation mérite la rémission des péchés, car cela reste le propre de l'unique sacrifice par lequel le Christ s'est offert ; mais c'est en mémoire de ce sacrifice de la croix, et en demandant que le salut qu'il nous a mérité obtienne en nous son effet[1]. » « La Messe est donc comme un message que nous envoyons à Dieu le Père, pour le prier par les mérites de son Fils, de nous accorder ce qu'il nous a mérité ; et ce message est accepté par le Père, parce qu'il porte en lui la passion et la mort de son Fils, et que la voix du Sang de ce Fils bien-aimé crie et nous obtient ce que nous demandons[2]. »

Bulenger tient un langage tout pareil : La même hostie qui a été offerte sur le Calvaire, « nous l'offrons maintenant, sous l'enveloppe du mystère, d'une manière non sanglante et impassible, non pour mériter actuellement, comme si cela n'avait été fait déjà, la rémission des péchés et le salut de nos âmes, mais pour renouveler la mémoire de la passion du Seigneur, afin de rendre grâces à Dieu du salut que la croix nous a valu, et de nous approprier, par la foi et les autres dispositions saintes, cette rémission des péchés et cette rédemption que le sacrifice du Calvaire nous a méritées[3]. »

1. Clingius, *Summa doctrinæ christianæ*, tit. CVII, p. 111 : « Offerimus Christum Patri, secundum morem Melchisedech, *Psalm.* CIX, sub speciebus panis et vini, non ut sic nostra oblatio mereatur remissionem peccatorum (hoc semper salvum manet illi unico sacrificio quo seipsum Christus obtulit), sed ad memoriam illius sacrificii crucis, orando ut in nobis efficax sit promerita salus per sacrificium crucis, et nobis impartiatur. »

2. Id., *Catechismus catholicus*, l. III, c. XIII, p. 159 : « Missa per se non est actus Christi crucis, nec sacerdos æqualis Christo est : igitur (effectus Missæ) non fit propter hoc opus sacerdotis, sed propter Christum, Filium Dei, et virtute veri sacrificii Christi, quod ipse obtulit in cruce Deo Patri ; hæc, inquam, virtus totum illud efficit. Missa est tanquam annuncians oratio nostra ad Deum Patrem, ut, propter merita Filli sui, hæc nobis concedat ; et est acceptum nuncium apud Patrem, quia secum defert passionem et mortem Filii sui dilecti, et hujus dilecti sanguinis vox clamat et impetrat ea nobis. »

3. Bulengerus, *Institutiones christianæ*, l. VI ; f. 190 : « Hæc est munda et salutaris

Les formules analogues du cardinal Hosius sont particulièrement expressives : « L'hostie qu'il a offerte sur la croix, nous la présentons au Père, en le suppliant de vouloir bien, en sa considération, nous être propice, et nous rendre participants, selon ses promesses, du fruit que son sacrifice a porté pour l'univers[1]. »

Cependant S. Thomas a laissé entendre que l'apaisement de la colère divine n'a été, ni l'effet total du sacrifice de la Croix, ni son objet premier et essentiel : la passion, fruit de la charité du Christ, a été avant tout une offrande souverainement agréable au Père[2]. Le même cardinal Hosius semble bien faire écho à cet enseignement, et l'appliquer au sacrifice eucharistique, lorsqu'il écrit : « Le souvenir est rappelé de la passion du Christ, qui fut de beaucoup le plus agréable des sacrifices offerts à Dieu : par ce sacrifice il nous a réconciliés avec son Père et a satisfait pour nos péchés ; non seulement il a satisfait pour nos péchés en nous en obtenant le pardon, mais il nous a faits participants de la destinée des saints, en nous méritant d'être adoptés de Dieu pour ses fils et héritiers. Voilà la raison pour laquelle ce sacrement reçoit le nom de *sacrifice*[3]. »

C'est bien le même son que rendent ces propositions de Driedo : « Le Christ, immolé une fois d'une façon visible et passible sur la croix, nous est donné, invisible et impassible, sous le pain et le vin consacrés, et nous l'offrons chaque jour à Dieu le Père ; car nous n'avons rien à lui offrir de digne pour tout ce qu'il nous a accordé :

oblatio illius unici sacrificii, quo omnium salus comparata est, memoriam redintegrans ; quæ, non solum significat, sed re ipsa in se comprehendit veritatem illarum rerum quas diversorum sacrificiorum oblationes olim præsignificabant. Eadem nimirum corporis et sanguinis Christi hostia, quæ in cruce est oblata, non alia ; idem agnus, non alius, et unus utrobique Christus. Sed tunc cruento et passibili modo oblatus est, qua oblatione omnibus credentibus remissionem peccatorum et redemptionem sufficienter impetravit. Nunc vero eamdem sub mysterio, modo incruento et impassibili offerimus, non ut peccatorum remissionem et animarum nostrarum salutem jam primum promereamur, sed ut, passionis dominicæ memoriam renovantes, Deo gratias agamus pro salute nobis in cruce impetrata, et ibi promeritam peccatorum remissionem et redemptionem fide ac pio mentis affectu nobis adjungamus et vindicemus. »

1. Hosius, *Confessio catholicæ fidei*, c. xli ; f. 39[a] : « Quamobrem profusi sanguinis illius et corporis pro nobis traditi memoriam subinde renovamus, ac quam ille obtulit in cruce hostiam, eam Patri sistimus, supplices orantes, ut illius contemplatione nobis placatus et propicius esse, suæque promissionis ac fructus illius, quem illa mundo attulit universo, nos participes esse velit. »

2. Ci-dessus, p. 199.

3. Hosius, *Confessio catholicæ fidei*, c. xli ; f. 36[b] : « Admonemur præteritæ Christi passionis, quæ fuit longe gratissimum Deo sacrificium, quo nos ille Deo Patri suo reconciliavit, pro peccatis nostris morte sua satisfecit, ac non modo remissionem peccatorum nostrorum nobis meruit, verum etiam dignos nos fecit in partem sortis sanctorum, dignos fecit qui in filios ejus et hæredes adoptaremur. Atque hac ratione vocatur hoc sacramentum sacrificium. »

alors, nous prenons le calice du Sauveur, c'est-à-dire sa passion, et nous présentons à Dieu le Père l'œuvre de notre rédemption, afin qu'étant faits participants de ce sacrifice immolé une fois pour nous sur la croix, nous demeurions et vivions en lui par sa grâce[1]. »

Mais le professeur de Louvain pousse plus avant. Dans des textes que nous rapporterons tout à l'heure, parce qu'ils ont trait plus directement à la notion du sacrifice en général, il déclare que l'effet de réconciliation, ou de propitiation pour le péché, ne constitue pas la raison formelle du sacrifice, mais lui est « accidentelle » et « extrinsèque[2] ».

Ce courant d'idées devait amener assez naturellement à mettre en comparaison ce qui se fait sur l'autel eucharistique, et ce qui se passe dans le ciel, au témoignage de l'Épitre aux Hébreux. Ce rapprochement, que divers auteurs ont esquissé dès le Moyen Age, à la suite des Pères[3], deux des théologiens de Louvain, Lindanus et Ruard Tapper, ne craignent pas de le développer en termes qui méritent attention.

Leur façon de procéder est celle que nous retrouverons plus tard chez Bossuet et dans l'École oratorienne. Ils partent du fait que, d'après l'Épître aux Hébreux, le Christ dans le ciel fait fonction sacerdotale, en s'offrant en mémoire éternelle de son immolation sur la croix. Il s'agit d'une oblation véritable : l'Apôtre l'affirme ; et la nature essentielle du sacrifice ne s'y oppose pas, puisqu'elle est en dehors de l'immolation. Mais, s'il y a une véritable oblation, et pour dire le mot, un véritable sacrifice, dans le ciel, où le Christ rappelle seulement son immolation passée, pourquoi n'en serait-il pas de même à l'autel, où le même Christ est présent, et où est commémorée pareillement son immolation ?

Tel est le raisonnement de Lindanus : « Tous ces textes et autres semblables, répond-il aux Protestants qui objectent l'Épitre aux Hébreux, ne s'opposent en rien à notre sacrifice quotidien du Corps du Christ. Cela devient plus clair que le soleil, si l'on considère

1. DRIEDO, *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus*, l. IV, c. v ; dans *Opera*, f. 251[b] : « Christus, semel in cruce visibiliter et passibiliter immolatus, jam in pane et vino consecratis datus est nobis invisibilis et impassibilis, quem quotidie Deo Patri offerimus, dum non habemus quod illi dignum offerre valeamus, pro omnibus quæ retribuit nobis, accipimus calicem salvatoris, id est passionem ejus, præsentantes Deo Patri opus nostræ redemptionis, ut illius sacrificii, semel in cruce pro nobis immolati, participes facti, maneamus et vivamus in ipso per ipsum. » — Texte à comparer avec celui de JEAN FABRI, cité ci-dessus, p. 270, note 1.

2. Ci-après, p. 286.

3. S. Ambroise, ci-dessus, p. 64 et 94 ; Paschase Radbert, Alger de Liège, Étienne de Beaugé, Gerhoch de Reichersberg, Hincmar de Reims, Yves de Chartres, Guillaume de S. Thierry, Adelmann de Bresce, p. 132-135. Cf. Alexandre de Halès, p. 182 ; Nicolas de Cues, p. 237.

qu'il n'y a pas désaccord entre l'oblation unique réalisée sur la croix et celle que le Christ fait incessamment de lui-même à son Père, comme en témoigne S. Paul. Il est nécessaire, dit l'Apôtre, que ce Christ Pontife, qui s'est assis à la droite du Très-Haut dans les cieux, ait quelque chose à offrir : sans quoi il ne serait pas Pontife. Or, l'unique oblation de la Croix n'empêche pas davantage notre oblation quotidienne, ni celle qui a été faite par le Seigneur Christ dans le dernier repas. » « Et comment serait-ce, de notre part, faire tort à cette oblation de la Croix, que de la commémorer, offrir et immoler souvent, alors que le Christ lui-même, sans lui porter préjudice à coup sûr, la commémore, l'offre et l'immole constamment pour nous à Dieu son Père[1] ? »

Ruard Tapper est, en divers endroits, aussi affirmatif. « Est-ce que, demande-t-il à Luther, Celui qui a été souverainement agréable au Père, étant suspendu à la croix, et qui le demeure éternellement, assis à sa droite, l'est moins, caché sous le sacrement de l'autel, de sorte que le Père ne saurait agréer l'oblation que nous lui en faisons[2] ? »

« Quand bien même, dit-il ailleurs, l'oblation du sacrifice ne serait pas de l'institution du Christ, et quand le Christ lui-même n'aurait pas offert vraiment après avoir consacré, il resterait encore que nous pourrions pour notre part l'offrir, puisque, de par la munificence insigne du Père, nous avons le Corps et le Sang du Christ à notre disposition, pour tout l'usage qui convient à notre salut. Le bien que nous présentons est infiniment agréable au Père : c'est le Seigneur Christ. Notre hostie est assurée de sa faveur :

1. LINDANUS, *Panoplia evangelica*, l. IV, c. LI ; p. 413-414 : « Hæc, inquam, horumque similia, quotidiano nostro ejusdem Christi corporis non adversari sacrificio, inde fiat solis luce manifestius, quod, cum unica illa Christi in cruce oblatione quotidiana ipsius adeo Christi in cœlis non pugnat oblatio, quam eum semper peragere apud Patrem testatur Paulus cap. VIII : Unde necesse est, inquit, et hunc Pontificem Christum, qui consedit in dextera sedis magnitudinis in cœlis, habere aliquid quod offerat ; alioqui enim non esset Pontifex. Ad hæc cum unica illa Christi in cruce oblatione æque nostra quotidiana consistit oblatio, atque illa a Christo Domino in novissimo convivio peracta ...Quonam denique pacto illam crucis oblationem dicas esse injuriam, quod nos eam sæpius commemoramus, offerimus et immolamus, quam assidue ipse Christus, citra omnem haud dubie injuriam, pro nobis Deo Patri commemorat, offert adeoque immolat ? Sane, ut homo nemo assiduam hanc Christi in cœlis oblationem cum illius quæ in cruce peracta est injuria dicat esse conjunctam : ita qui mentis non est motæ quotidianum in mysteriis sacrificium in unicam illam crucis immolationem non censeat esse injurium. »

2. RUARDUS TAPPERUS, *Declaratio articulorum*, art. 16 ; p. 279 : « Dic, quæso, Martine, dum Christum præsentem habemus in sacramento altaris... Numquid ille idem qui Patri gratissimus fuit in cruce pendens, in sempiternum gratissimus manet ad dexteram ejus residens, minus gratus est sub sacramento in altari latens, ut non sit ei grata ipsius oblatio per nos facta ? »

c'est l'Agneau immaculé, qui enlève les péchés du monde. Qu'est-ce donc qui nous empêcherait de l'offrir et de le présenter aux regards de la divine Majesté, pour obtenir miséricorde[1] ? » Enfin : « De même que le Christ, entré une fois dans le Saint des Saints, se présente aux regards du Père, lui montrant ses plaies et son Sang en commémoraison de sa mort (car il a un sacerdoce qui est éternel, étant toujours vivant afin d'intercéder pour nous) : ainsi nous-mêmes présentons au Père son Corps et son Sang ; ou plutôt, c'est le Christ en personne qui, par notre ministère, s'offre et se présente, afin que le Père, au souvenir de sa mort, regarde la face de son Christ, et nous fasse miséricorde[2]. »

Ces deux théologiens, on peut le remarquer, et surtout Lindanus, mettent directement en parallèle avec l'oblation éternelle du Christ dans les cieux, non précisément l'oblation que le Christ fait de lui-même sur l'autel, mais bien celle que l'Église, par le ministère du prêtre, fait du Christ présent entre ses mains. De ce fait, le parallélisme semble être un peu inexact ou incomplet. C'est sans doute pourquoi Ruard Tapper, après avoir parlé, selon sa coutume[3], de « la présentation que nous-mêmes faisons du Christ au Père », se reprend pour dire que « c'est plutôt le Christ en personne qui, par notre ministère, s'offre et se présente ainsi ».

Cling semble se placer nettement à ce point de vue. « L'Église enseigne, dit-il, que la messe est un sacrifice véritable. Le fondement de cette doctrine est que le Christ est perpétuellement hostie pour les péchés du monde, comme il est éternellement prêtre. Dès lors, partout où est le Christ avec sa chair et son sang, il y a un vrai sacrifice. Et c'est toujours le même, l'unique, celui qui a été offert une fois au Père sur la croix[4]. »

1. Id., *Explicatio articulorum*, art. 16 ; dans *Opera*, t. II, p. 253, col. 2 : « Quamvis tamen si non esset ex Christi institutione sacrificii oblatio, nec Christus ipse obtulisset post consecrationem, nos tamen ipsum offerre possemus, quando ex Dei Patris munificentia nobis donata in omnem usum salutis nostræ habemus præsens Christi corpus et sanguinem. Cum enim res ipsa, hoc est Christus Dominus, acceptissimus sit Deo Patri eique beneplacita hostia, quæ est Agnus immaculatus, tollens peccata mundi, quid prohibere posset quominus offeratur et divinæ Majestatis oculis, ut nostri misereatur, præsentetur ? »

2. Id., *ibid.*, p. 247, col. 2 : « Sicut enim, semel sancta sanctorum ingressus, perpetuo se vultui Patris præsentat, ostendens vulnera et sanguinem suum in recordationem mortis suæ (sempiternum namque habet sacerdotium, semper vivens ad interpellandum pro nobis) : ita et nos corpus et sanguinem ejus Patri præsentamus ; imo et ipse Christus per nostrum ministerium se offert et præsentat, ut Pater, memor hujus mortis, respiciat in faciem Christi sui, nostrique misereatur. »

3. Ci-dessus, p. 278.

4. Conradus Clingius, *Loci communes*, l. IV, c. xxix : « Ecclesia docet missam esse sacrificium verum ex illo fundamento quod Christus est sacrificium perpetuum pro peccatis totius mundi, sicut etiam sacerdos in æternum. Ubicumque ergo est Christus

Cajetan ne laisse pas de faire valoir à un point de vue semblable l'idée d'oblation, bien qu'il ait paru placer avant tout le sacrifice de la Messe dans l'acte de l'immolation mystique[1]. On le voit comparer l'offrande que fait le Christ sous l'image d'immolation présentée par les espèces, à celle qu'il fait au ciel en rappelant sans figure le souvenir de son immolation. « Le Christ, dit-il, est entré dans les cieux par le moyen de son propre sang, demeurant prêtre à jamais afin d'intercéder pour nous : ainsi il demeure avec nous par l'Eucharistie *immolatitio modo*, en intercédant pour nous. Car, si la suffisance et l'efficacité souveraine du sacrifice de la croix n'empêchent aucunement le Christ de persévérer au ciel dans son office d'intercession pour nous, elles ne l'empêchent pas davantage de demeurer avec nous *immolatitio modo*, en faisant acte d'intercesseur pour nous. C'est un fait que la continuité de l'intercession du Christ au ciel ne déroge pas à l'unicité d'intercession, propre à la mort du Christ : il n'y est pas dérogé davantage, et même beaucoup moins, par cette continuation de la présence du Christ *immolatitio modo*, et de son intercession, à l'effet de nous appliquer la remise des péchés faite sur l'autel de la croix. De part et d'autre c'est la même intercession du Christ : ici, en mystère, sous l'espèce du pain et du vin ; là-haut, sous sa propre espèce, celle en laquelle il a été crucifié[2]. »

VI. — *Notion générale du sacrifice*

L'idée du sacrifice eucharistique, telle qu'elle ressort des considérations développées jusqu'ici, comprend donc les éléments suivants : présence réelle du Christ ; oblation actuelle de son Corps

cum carne et sanguine suo, ibi quoque est verum sacrificium. Et hoc idem et unum, semel in cruce oblatum Patri. »

1. Ci-dessus, p. 265.

2. CAJETANUS, *De sacrificio missæ*, c. VI : « Quemadmodum Christus per proprium sanguinem penetravit cælos, perseverans sacerdos in æternum ad interpellandum pro nobis (ut in eadem Epistola scribitur), ita perseverat nobiscum per eucharistiam immolatitio modo, intercedendo pro nobis. Sicut enim sufficientia et efficacia summa sacrificii in ara crucis non excludit perseverantiam Christi in cœlis in officio interpellandi pro nobis, ita non excludit perseverantiam ejusdem nobiscum immolatitio modo ad intercedendum pro nobis. Nam quemadmodum continua intercessio Christi pro nobis in cælo non derogat unicæ intercessioni mortis Christi : ita non, immo multo minus eidem derogat perseverantia Christi immolatitio modo ad intercedendum pro nobis, ut participes simus remissionis peccatorum in ara crucis factæ, quando ista intercessio fit per mysterium sub specie panis et vini : illa autem in cœlo fit per Christum in propria specie, in qua crucifixus est. » — Cf. ci-dessus, p. 266, note 2.

Cf. JOANNES FABRI. *Missa evangelica*, fol. 42[a] : « Ipse Christus Jesus absque intermissione sese offert Deo pro nobis, sedens ad dexteram Patris, interpellans pro nobis : ut sua passio in nobis efficax sit. »

et de son Sang ; sous les signes commémoratifs de son immolation passée ; dans le but de plaire à Dieu et, par là même, de nous concilier sa bienveillance. Mais cette idée demande a être rattachée à une notion générale du sacrifice, dont elle soit une application particulière, exacte et rigoureuse.

La discussion avec les Protestants a fait comprendre aux apologistes la nécessité de ce rattachement logique. Il est intéressant de voir leurs efforts pour trouver, en dehors d'une immolation réelle, à laquelle aucun d'eux ne songe, une définition du sacrifice qui soit, à la fois, assez large pour convenir au sacrifice eucharistique aussi bien qu'aux sacrifices anciens et à celui de la Croix, d'autre part assez précise pour s'appliquer proprement et uniquement au seul sacrifice. L'exposé de leurs tentatives nous fournira l'occasion d'enrichir les données précédentes par des précisions et des compléments importants.

La nécessité de se référer à la notion générale de sacrifice est ainsi soulignée par Contarini : « Nous nous efforcerons en vain de traiter de notre sacrifice, si nous n'avons compris d'abord ce qu'est le sacrifice. Beaucoup l'ignorent, qui ont cependant sans cesse à la bouche les mots de sacrifice et de messe. J'ai même trouvé peu d'auteurs qui en aient donné dans leurs écrits une bonne définition. De tous ceux que j'ai lus, S. Augustin me paraît avoir le mieux expliqué toute cette matière, dans son livre X de *la Cité de Dieu*. C'est l'autorité que nous suivrons de préférence[1]. »

Les définitions de S. Augustin, auxquelles adhère Contarini, sont celles qui nous sont connues depuis longtemps par la tradition et que S. Thomas a contribué à mettre particulièrement en lumière : « Le vrai sacrifice est toute œuvre faite pour nous unir d'une sainte intimité avec Dieu » ; « Le sacrifice visible est le signe d'un sacrifice invisible[2]. »

En faisant l'application de ces définitions à la Messe, Contarini est donc amené à reléguer, lui aussi, au second plan l'effet de réconciliation, propre au sacrifice de la Croix, et qui n'appartient à la Messe qu'en vertu de ce premier sacrifice. Il souligne au contraire, l'effet de communion à Dieu, souverain bien et félicité suprême, en montrant l'oblation de l'Église associée étroitement à celle du

1. CONTARINI, *De sacramentis christianæ legis*, l. II, c. III ; dans *Opera*, p. 357 : « Frustra conabimur de nostro sacrificio agere, nisi prius intellexerimus quid sit sacrificium, quod video multos ignorare, qui tamen frequenter in ore habent sacrificium nostrum et Missam. Paucos etiam inveni authores qui bene prodiderint scriptis suis quidnam sit sacrificium. Ex omnibus quos ego legi, Augustinus mihi videtur hanc totam rem explicuisse in libro X de Civ. Dei, quem authorem potissimum sequemur. »

2. Ci-dessus, p. 191.

Christ. « Dans le sacrifice unique, par lequel il nous a réconciliés avec Dieu, le Christ s'est offert et a offert en lui toute l'humanité à son Père : ainsi l'Église nous offre à Dieu, nous qui sommes le corps du Christ, en lui présentant ce Christ en personne, dont elle rappelle la passion ; et par le Christ elle s'offre elle-même à Dieu, pour adhérer à Lui, comme au souverain Bien dont la participation doit la rendre bienheureuse[1]. »

Le cardinal Hosius se tient pareillement aux seules définitions de S. Augustin, et l'application qu'il en fait à la Messe tend à donner du sacrifice eucharistique une idée singulièrement large.

La première définition identifie le vrai sacrifice à toute œuvre faite pour nous unir d'une sainte intimité avec Dieu : or, déclare Hosius, il n'est pas de sacrifice où cette définition se réalise mieux que dans le nôtre. « Là se fait une vive et précise commémoraison de tous les bienfaits du Christ : il est impossible que le cœur de l'homme ne s'embrase pas à les contempler. Et comment un saint désir ne l'emporterait-il pas, pour un embrassement ineffable, vers Celui dont il se voit comblé de tels bienfaits, alors qu'il méritait plutôt les derniers châtiments[2] ? »

L'autre définition, d'après laquelle « le sacrifice visible est le signe d'un sacrifice invisible », ne se trouve pas moins bien réalisée. « La Messe est, en effet, le sacrement, c'est-à-dire le signe sacré », soit « de ce sacrifice, pour nous actuellement invisible, par lequel le Christ s'est offert visiblement sur la croix, comme victime d'agréable odeur à Dieu », soit « de ce sacrifice invisible que nous devons être

1. Id., *ibid.* : « Cum igitur ea quam diximus sit sacrificii ratio, fieri non potest ut, donec sumus inimici Deo, nos Deo offeramus, ut illi tanquam summo bono inhæreamus ...Igitur oportet ut, reconciliati Deo, nos ipsos illi offeramus. Cum autem hæc reconciliatio esse non possit nisi per Christum, et per sacrificium illud quo se ipsum Deo Patri obtulit Christus, imo nos omnes et totum humanum genus in se ipso, id est in homine quem assumpserat, obtulit Deo. Idcirco, cum nos unum simus facti cum ipso per fidem et charitatem diffusam in cordibus nostris, sicuti ipse, in suo illo unico sacrificio quo reconciliavit nos Deo, se ipsum et totum humanum genus in homine quem assumpserat obtulit Deo : ita nos, ejus scilicet corpus, universa Ecclesia offert Deo, Christum repræsentans et recolens memoriam passionis ejus, et se ipsam per Christum Deo offert ut illi inhæreat summo bono, cujus participatione fiat beata et felix. »

2. Hosius, *Confessio catholicæ fidei christiana*, c. LXXXIX ; dans *Opera*, f. 112b : « Est enim verum sacrificium, sicut ab eodem Augustino scriptum legimus, omne opus quo agitur ut sancta societate inhæreamus Deo... Cum autem sacrificia multa sint, quibus hoc agimus, ut, quod sibi solum Propheta bonum esse dixit, Deo adhærere queamus, nullo magis id efficitur quam eo, quod Missæ sacrificium vocatur. In quo, cum exacta fiat et accurata cumprimis omnium Christi beneficiorum commemoratio, fieri non potest quin eorum contemplatione mens hominis ardescat, et in ejus ineffabilem incorporeumque complexum sancto desiderio feratur, a quo se tot et tantis beneficiis, immerentem, quin extrema quæque supplicia merentem potius, affectam esse perspicit. »

dans l'intérieur du cœur », pendant que s'offre à Dieu le sacrifice extérieur[1].

Alphonse de Castro attribue à Calvin une définition, visiblement dérivée de celle de S. Augustin : le sacrifice y est représenté simplement comme « une œuvre bonne[2] ». Dans la pensée du Novateur, il s'agit évidemment du sacrifice au sens très large. Le théologien Franciscain tient néanmoins la définition pour valable, et l'application qu'il en fait à la Messe élargit plus encore l'idée de notre sacrifice.

« Puisque, dit-il, le bienheureux Corps du Christ et son béni Sang sont des choses très bonnes, il suit avec évidence que leur oblation est un vrai sacrifice, et que quiconque présente ces choses à Dieu le Père, sacrifie en vérité. Pour établir manifestement que la Messe est un vrai sacrifice, il suffit donc de prouver que le prêtre qui la célèbre y offre à Dieu le vrai Corps du Christ et son vrai Sang[3]. » Cela revient à dire que le sacrifice serait constitué essentiellement par la présence réelle du Christ et l'oblation.

D'autres théologiens s'appuient de préférence, sans cependant s'y référer expressément, sur la définition étymologique qu'a vulgarisée S. Isidore de Séville.

Nous avons vu[4] comment Cajetan tire sa notion de la Messe, de la parole : « Faites cela en mémoire de moi. » Or, la façon dont il met en valeur le verbe « faire », paraît bien se rattacher à l'idée isidorienne, que « sacrifier » signifie « faire une chose sacrée ». Quelle chose sacrée, quand il s'agit de la Messe ? Évidemment, le Corps du Christ. Toutefois, dans la pensée de Cajetan, ce n'est pas simplement le Corps du Christ, mais, nous l'avons vu, « le Corps du

1. Id., *ibid.*, c. XLI ; f. 36 : « Augustinus : Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est... Ex his Augustini verbis docemur quale sit hoc Ecclesia sacrificium de quo nunc disserimus. Est enim sacramentum, hoc est, sacrum signum, illius nunc quidem nobis invisibilis sacrificii, quo Christus in cruce semetipsum visibiliter obtulit hostiam Deo in odorem suavitatis. » — f. 37 : « Docemur præterea, ex his quæ ex Augustino adduximus, quod ita demum sacrificium hoc visibile recte Deo offertur, cum illius in cordibus nostris invisibile sacrificium ipsi facti fuerimus. »

2. Ci-dessus, p. 249.

3. Alph. de Castro, *Adversus hæreses*, l. X ; dans *Opera*, p. 655 : « Hæc Calvinus. Ex cujus verbis constat inter nos et illum de veri sacrificii diffinitione convenire. At cum beatum corpus Christi et sanguis illius benedictus sint res optimæ, evidenter colligitur ut illarum oblatio sit verum sacrificium, et quicumque res illas Deo Patri refert, vere sacrificasse dicatur. Ut igitur manifeste convincamus Missam esse verum sacrificium, nihil aliud facere oportet nisi probare sacerdotem Missam celebrantem offerre in illa Deo Patri verum Christi corpus et verum sanguinem ejus. »

4. Ci-dessus, p. 265.

Christ en tant qu'immolé », c'est-à-dire « en tant que son immolation est représentée[1]. » On peut croire, qu'aux yeux de Cajetan, cette représentation de l'immolation, *modus immolatitius*, est comme une modalité nécessaire, imposée par la volonté expresse du Sauveur à l'acte de la consécration, qui demeure l'acte proprement constitutif du sacrifice. C'était la pensée de S. Isidore[2]. Mais l'illustre auteur ne s'explique pas autrement sur ce point.

Le B. Fisher invoque, plus expressément que Cajetan, l'étymologie isidorienne. « Sacrifier, dit-il, n'est pas autre chose que faire des choses sacrées ; et, dès lors qu'il se fait des choses sacrées, il y a nécessairement sacrifice. » La définition est aussi appliquée à la Messe : « Autant de fois nous consacrons le pain et le vin, autant de fois nous faisons des choses sacrées, par conséquent nous sacrifions et faisons un sacrifice en toute vérité[3]. » Plus loin, cependant, le théologien observe qu'à la consécration doit se joindre une commémoraison du sacrifice de la croix[4], sans préciser, plus que Cajetan, le rapport de ce second élément au premier.

Clichtove utilise la même notion étymologique, en interprétant la parole du Sauveur : « Faites cela... ». L'humaniste, familiarisé avec la littérature ancienne, en appelle à Virgile et aux autres auteurs profanes : « Le verbe *faire* signifie *sacrifier*... car *sacrifier* ne veut pas dire autre chose que *faire des choses sacrées*[5]. » Cette notion elle-même, il la combine, non plus avec celle d'immolation représentative, comme Cajetan et Fisher, mais bien avec celle d'oblation. Soit à la dernière Cène, soit sur l'autel eucharistique, l'oblation du pain et du vin lui apparaît un acte de « sacrification », parce que, pour lui, « offrir » équivaut à « sacrifier[6] ».

La définition que propose Driedo tranche sur toutes celles qui

1. *Ibid.*

2. Ci-dessus, p. 69.

3. J. Roffensis (Fisher), *Assertionum regis Angliæ defensio*, n° 10 ; f. 131^{b} : « His accedit quod, cum sacrificare nihil aliud sit quam sacra facere : ubi sacra fiunt, illic sacrificatio sit oportet... Quamobrem et monitore Christo, quoties panem et vinum consecramus, toties et sacra facimus, ac sacrificamus, omninoque sacrificium agimus. »

4. Id., *ibid.*, n° 12 ; f. 133^{a} : « Merito igitur sic describi Missa poterit : Missa est cæremonia seu functio sacerdotis, dum in altari conficitur Eucharistia, simul et Christi crucifixi sacrificium annunciatur. »

5. Clichtoveus, *Antilutherus*, c. xiv ; f. 80^{b} : « Licet vocabulum sacrificii nominatim illic non exprimatur, alia tamen ponuntur verba tantumdem significantia, scilicet *Hoc facite*, et *Hæc quotiescumque feceritis*. Quippe verbum *facere*, etiam apud sæcularis literaturæ authores, *sacrificare* significat, ut apud Maronem... Quid enim *sacrificare* quam *facere sacra* designat ? et qui sacrifici dicuntur, nisi qui sacra faciunt ? »

6. Ci-dessus, p. 266. — Cf. Johannes Viguerius, *Institutiones*, c. xvi, § 3, ver. 11 ; p. 361 : « Hoc verbum *facere* importat plus quam recordari ; unde *facere* est consecrare et immolare, sive immolationem et mortem *offerre*. »

précèdent. « Le sacrifice est une oblation, consacrée à Dieu, par laquelle l'offrant reconnaît solennellement Dieu comme créateur, ou conservateur, ou auteur de tous les biens, ou *propitiateur*[1]. »

Cette définition nouvelle a beaucoup d'analogie avec celle que nous avons trouvée sous la plume de Gerson : « Une oblation, faite à Dieu, en reconnaissance de son souverain domaine[2]. » De part et d'autre, est mise à la base du sacrifice « l'oblation à Dieu », et l'on trouve formulée la raison d'être ou le but de cette oblation.

Une première différence est que, dans la partie fondamentale, au lieu du terme général : « faite à Dieu », Driedo emploie l'expression plus précise : « consacrée à Dieu », *Deo sacrata*. L'attention semble ainsi portée dès l'abord sur un acte de consécration, ou de sacrification, qui doit intervenir dans l'oblation en question. Par ce bord, la définition se relierait plus directement à celles d'Alexandre de Halès et de Guillaume de Paris[3].

Cependant, il est nécessaire de se reporter à ce que l'auteur dit plus loin : « *Sacrificium* vient de *sacrifico*, ou *sacrum facio* ; il signifie par conséquent *sacrum factum*, chose faite sacrée. Toute oblation, en effet, c'est-à-dire, toute chose, extérieure ou intérieure, donnée spontanément, ou remise en présent à Dieu, comme au Maître souverain et universel, est appelée proprement sacrifice[4]. » De cette explication il résulte qu'une oblation est « sacrée » par le fait même qu'elle est adressée à Dieu. La nouvelle formule, *Oblatio Deo sacrata*, est donc, dans le fond, équivalente à la formule antérieure, *Oblatio Deo facta*, qu'elle rend seulement plus explicite.

Une différence plus considérable apparaît dans le reste de la définition. Nous sommes loin de la formule concise et élégante de Gerson. En revanche, nous avons affaire à une notion plus détaillée, où l'on peut voir une interprétation très exacte et très intéressante de la première.

De tout le contexte, en effet, il ressort que la « reconnaissance de Dieu comme Créateur, Conservateur, ou universel Bienfaiteur », selon le langage de Driedo, équivaut à l'expression de Gerson : « reconnaissance de son souverain domaine ». Driedo lui-même remplace une formule par l'autre. On l'a vu dans le dernier passage

1. DRIEDO, *De captivitate et redemptione generis humani*, c. I ; dans *Opera*, t. II, f. 9[b] : « Sacrificium est oblatio Deo sacrata, qua offerens protestando recognoscit Deum ut creatorem, aut conservatorem, aut omnium bonorum largitorem, aut propitiatorem. »

2. Ci-dessus, p. 234.

3. Ci-dessus, p. 172, 176.

4. ID., *ibid.*, c. II, art. 5 ; f. 49[b] : « Dicitur autem sacrificium quasi *sacrum factum*, a *sacrifico*, quod est *sacrum facio*. Omnis enim oblatio, id est, omnis res, sive externa sit sive interna, spontanee data, seu præsentata Deo, tanquam supremo omnium domino, proprie sacrificium appellatur. »

cité. Ailleurs encore : « Il est de l'essence du sacrifice, dit-il, d'être une oblation consacrée à Dieu, comme au Maître souverain de toutes choses[1]. » La correspondance des termes est si exacte qu'on peut y voir une preuve de la dépendance du théologien de Louvain par rapport au chancelier de l'Université de Paris.

Driedo a ajouté : la reconnaissance de Dieu comme « propitiateur », *aut propitiatorem*. Mais il a soin d'observer immédiatement que cet élément est secondaire. « Que le sacrifice, déclare-t-il, soit réconciliation ou propitiation pour le péché, cela n'appartient pas à sa raison formelle de sacrifice, mais lui est accidentel, et provient de l'intention de l'offrant, qui veut par ce sacrifice apaiser la colère de Dieu. D'où il suit que le sacrifice aurait pu être offert à Dieu en reconnaissance de ses bienfaits, alors même que le péché n'eût pas existé[2]. »

Tout bien examiné, la définition de Driedo est donc en correspondance exacte avec celle de Gerson. Elle contribue à la faire valoir dans le sens précis où nous l'avons expliquée nous-même[3] ; et avec elle, elle éclaire remarquablement cet effet d' « apaisement » de la justice divine dont l'Ange de l'École nous a parlé à propos du sacrifice[4].

L'application de cette définition à la Messe porte naturellement sur autre chose que l'élément d'immolation et d'expiation. Pour Driedo, le sacrifice eucharistique consiste essentiellement, d'accord avec sa définition générale, dans une double Oblation : celle du Christ, offert en présent à Dieu sous les espèces sacramentelles, et celle de l'Église étroitement associée au Christ dans toute cette action. « Dans le mystère de l'autel, écrit-il, toute l'action du prêtre, ses vœux, ses prières, l'offrande qu'il fait de lui-même et de toute l'Église avec lui ; d'autre part, le don qui nous est fait du Christ sous l'apparence du pain et du vin, et son offrande à Dieu : c'est tout cela qu'on appelle le sacrifice[5]. » Ailleurs, il exprime une idée

1. ID., *ibid.* : « De ratione autem sacrificii est esse oblationem sacratam Deo, tanquam universali omnium domino. Unde reconciliationis effectus ad rationem sacrificii extrinsecus se habet... »

2. ID., *ibid.*, c. I ; f. 9[b] : « Sacrificium autem esse reconciliationem aut propitiationem pro peccatis, non ad ipsius sacrificii rationem pertinet, sed accidentale est illi ex intentione sacrificantis, intendentis hoc ipso placare Deum iratum. Unde sacrificium fieri Deo in recognitionem acceptorum beneficiorum potuisset, etiamsi nullum peccatum extitisset. » — Cf. la fin de la note précédente.

3. Ci-dessus, p. 234 et suiv.

4. Ci-dessus, p. 199 et suiv.

5. DRIEDO, *ibid.*, c. II, art. 5 ; f. 49[b] : « Sic et in altaris mysterio tota sacerdotis actio in votis et precibus, sacerdos quoque semetipsum offerens cum Ecclesia tota, et ipse item Christus nobis in specie panis et vini datus Deoque præsentatus, sacrificium appellatur. » — Cette idée de la Messe a quelque rapport avec celle qu'en a donnée Mélanchton, ci-dessus, p. 248, note 2. Au fond, il est aisé de voir qu'elle en diffère radicalement.

semblable, en parlant du « Corps et du Sang du Christ, que l'Église reçoit, de la main de Dieu, sous le voile des espèces, en vertu de la consécration invisible de l'Esprit, et qu'elle offre, en s'offrant aussi elle-même, à Dieu le Père[1]. »

La notion très large, et un peu éclectique, proposée par Jean Viguier, semble tenir à la fois, de celle de Gerson et de celle de Driedo : « Toute oblation faite à Dieu, en reconnaissance de son souverain domaine, soit pour obtenir le pardon du péché et gagner sa bienveillance, soit pour détourner sa colère et sa vengeance, soit pour rendre grâces des bienfaits reçus[2]. »

Un autre docteur de Louvain, Ruard Tapper, réunit enfin, pour en concentrer la lumière sur l'Eucharistie, toutes les définitions anciennes que nous venons de rencontrer, en y ajoutant une définition plus récente de S. Thomas, dont il fera une application particulière.

Ruard Tapper se propose d'établir que la Messe est un véritable sacrifice. A cet effet, il énumère[3] les définitions généralement connues : celle de S. Augustin, « toute œuvre qui est faite pour nous unir à Dieu » ; celle de S. Thomas, « il y a proprement sacrifice, lorsqu'autour des choses offertes à Dieu une certaine action est faite[4] » ; celle de Gerson, qu'il met simplement, comme Gabriel Biel[5], au compte de *alii*, « d'autres » ; même celle de Mélanchton,

1. Id., *ibid.*, f. 51a : « Sacerdos, agens sacrum Missæ officium, non solummodo memoriale dominicæ passionis, aut figuram solam, seu signum sacrificii celebrat, sed et verum offert sacrificium, ipsum Christum semel in cruce pro nobis immolatum. Verum enim corpus Christi et sanguinem, sub specie panis et vini velatum, de manu Dei, invisibili Spiritus sanctificatione, accipiens Ecclesia, simul et ipsum et seipsam offert Deo Patri. »

2. Johannes Viguerius, *Institutiones*, c. xvi, § 3, ver. 11 ; p. 359 : « Ad sciendum autem quomodo missa est sacrificium, notandum est ex D. Aug. 10 De civ. Dei, c. iv, quod sacrificium est cultus sive honor soli Deo exhibendus... Per sacrificium igitur intelligunt omnes theologi et christiani omnem oblationem, sive omne id quod Deo offertur in recognitionem supremi dominii, sive ad impetrandam misericordiam et veniam peccatorum, et gratiam acquirendam, sive ad avertendam iram, ultionem atque vindictam, sive ad reddendas gratias de acceptis beneficiis. »

3. Ruardus Tapperus, *Explicatio articulorum*, art. 16 ; dans *Opera*, t. II, p. 24 col. 2 : « Est autem sacrificium verum, juxta sententiam B. Augustini, omne opus quod agitur, etc... B. Thomas distinguit sacrificia ab oblationibus, quod sacrificia proprie dicuntur quando circa res Deo oblatas aliquid fit, etc... Alii definiunt sacrificium esse oblationem Deo factam in recognitionem summi dominii. Et secundum Melanchtonem, sacrificium est cæremonia vel opus, etc... Calvinus vero dicit esse sacrificium quidquid Deo offertur. »

4. Ci-dessus, p. 192.

5. Ci-dessus, p. 234, 236.

« une cérémonie ou une œuvre que nous faisons pour honorer Dieu[1] », et celle de Calvin, « tout ce qui est offert à Dieu[2] ».

Or, dit-il, « à la Messe, nous consacrons le pain, et en faisons le Corps du Christ sous les espèces du pain ; comme, du vin consacré, nous faisons son Sang sous les espèces et accidents du vin : cela en mémoire de sa mort, afin de présenter au Père son Fils mort pour notre rachat, et pour qu'il soit la nourriture donnant vie à nos âmes. Or, que le Corps et le Sang du Christ soient ainsi dans la sainte Eucharistie, c'est une chose, non seulement sainte, mais très sainte, que nous faisons pour être liés et unis à Dieu dans une sainte société. Car nous sommes un seul corps, nous qui participons d'un même pain. Lors donc que le Corps du Christ et son Sang sont, en vertu de la la consécration du prêtre, rendus présents dans la sainte Eucharistie, il y a nécessairement sacrifice, et le prêtre qui consacre sacrifie, conformément à toutes les définitions données du sacrifice[3]. »

Ruard Tapper n'entreprend pas de montrer en détail comment chacune de ces définitions est vérifiée. Il se borne aux considérations générales que nous venons de reproduire. Or, il est aisé de remarquer qu'il utilise, en les combinant, les diverses idées, que nous avons rencontrées jusqu'ici, de consécration, de commémoraison de la passion, d'oblation, et surtout d'œuvre bonne, accomplie pour nous faire entrer dans l'intimité avec Dieu.

Ailleurs, il revient, d'une façon plus précise, sur l'idée de consécration, en la rattachant, cette fois, expressément à la notion étymologique exposée par S. Isidore ; et il l'applique immédiatement au sacrifice de la Messe. « La consécration de l'Eucharistie, dit-il, a pour conséquence nécessaire une sacrification et un sacrifice. Car *sacrifier*, c'est *faire une chose sacrée*, ou consacrée à Dieu, et dédier quelque chose à son honneur[4]. » « Et comment n'y aurait-il pas sacrifice, quand est célébrée une chose aussi admirable, aussi

1. Ci-dessus, p. 246, note 3.

2. Ci-dessus, p. 249 note 2.

3. Id., *ibid.* : « Facimus autem in Missa et consecramus ex pane corpus Christi, sub ejusdem panis speciebus, et ex vino ejus sanguinem, ejus specie et accidentibus iisdem manentibus. Atque hæc facimus in memoriam mortis ejus, ut Patri Filium pro nostra redemptione mortuum præsentemus, utque sit cibus animas vivificans. Corpus vero et sanguinem Christi hoc modo esse in sacra Eucharistia, est aliquid, non solum sanctum, sed et sanctissimum, quod agitur in sancta societate ut adhæreamus et uniamur Deo. Omnes enim unum corpus sumus, qui ex uno pane participamus. Oportet igitur corpus Christi, et similiter ejus sanguinem, quando ex sacerdotis consecratione sunt in sacra Eucharistia, esse sacrificium et sacerdotem consecrantem sacrificare, secundum omnes has sacrificii definitiones. »

4. Id., *ibid.*, p. 253, col. 1 : « Ex consecratione Eucharistiæ necessario sequitur sacrificatio et sacrificium. *Sacrificare* enim est *facere sacrum*, hoc est Deo, atque ad ejus reverentiam aliquid dedicare et deputare. »

sacrée, quand d'un pain profane est fait le Corps sacré du Christ, et que le fruit de la vigne est changé en son Sang très saint[1]. »

Ainsi le sacrifice serait constitué, semble-t-il, essentiellement par l'acte qui d'une matière profane fait une chose sacrée, en la dédiant à Dieu. A la Messe, cet acte essentiel serait la Consécration, en tant qu'elle convertit le pain et le vin matériels au Corps et au Sang du Seigneur.

Mais à cette première donnée, fournie par S. Isidore, Ruard Tapper aime joindre la principale des définitions de S. Augustin, comme si les deux notions, isidorienne et augustinienne, se complétant l'une l'autre, étaient les plus aptes à rendre compte du sacrifice eucharistique en particulier. « Le Christ, dit-il, s'offrait lui-même à son Père, c'est-à-dire offrait son Corps et son Sang, pour sanctifier ses apôtres et les unir au Père par la communion eucharistique... Or, se faire ainsi présent dans le sacrement, c'est en vérité, selon la définition de S. Augustin, et d'autres, sacrifier. Pour la même raison, toutes les fois qu'à la Messe se fait la consécration de l'Eucharistie, il y a sacrifice. Car il se fait une œuvre qui tend à nous unir étroitement à Dieu, l'Eucharistie étant le sacrement de l'union, institué pour nous rendre avec Dieu un seul esprit[2]. »

Cependant le théologien de Louvain semble trouver ces définitions trop larges pour s'y arrêter définitivement. Sa pensée se porte vers celles qui ont pour base l'idée d'oblation. Mais là une difficulté l'arrête : toute oblation n'est pas nécessairement un sacrifice, S. Thomas l'a justement remarqué. D'après le Docteur angélique, pour qu'il y ait sacrifice véritable, il faut « une certaine action exercée *circa res oblatas*. » Que faut-il entendre par là ? Ruard Tapper écarte résolument l'idée qu'il s'agirait d'une action exercée simplement « autour de » la victime, laissée intacte. Il suppose une action exercée « à son égard » et lui apportant une modification réelle. D'où cet axiome, qui est censé expliquer la formule Thomiste : « Il y a proprement sacrifice, lorsque la chose offerte est

1. Id., *Declaratio articulorum*, art. 16 ; p. 280 : « Quomodo non erit sacrificium, ubi tam admirandum, tam sacrum celebratur et conficitur, ex pane profano Christi corpus fit sacratissimum ? ubi vitis genimen convertitur in sacrosanctum Christi sanguinem ? »

2. Id., *Explicatio articulorum*, art. 16 ; p. 253, col. 1 : « Christus autem seipsum, hoc est corpus et sanguinem suum (consecrando), Patri exhibebat ut sanctificaret Patrique conjungeret sanctos Apostolos esu et potu sacræ Eucharistiæ, ad Patris gloriam ac reverentiam... Facere igitur se esse in sacramento, juxta B. Augustini et aliorum definitionem, est vere sacrificare. Eadem quoque ratione, quandocumque in Missa fit consecratio sacræ Eucharistiæ, fit sacrificium. Agitur enim opus, ut sancta societate inhæreamus Deo, cum Eucharistia sit sacramentum unionis, institutum ut cum Deo unus simus spiritus. »

affectée intrinsèquement d'une certaine qualité ou façon d'être nouvelle[1]. »

Mais il s'agit d'appliquer cette définition à l'Eucharistie ? Or, où trouver dans l'Eucharistie cette modification indispensable de la victime ? Ruard Tapper ne songe pas à alléguer le changement que la consécration fait subir au pain et au vin par leur transsubstantiation au Corps et au Sang du Christ : il sait que le pain et le vin matériels ne sont pas, à proprement parler, l'hostie de notre sacrifice. Cette Hostie véritable est le Christ. C'est donc le Christ lui-même qui doit être affecté du nouveau mode d'être, jugé nécessaire.

Comment cela ? Sera-ce par le fait qu'il apparaît marqué des signes représentatifs de sa passion, soit après la consécration, soit dans la consécration même sous les espèces séparées ? Cette modification semble à notre auteur trop extrinsèque à la personne du Christ. Il lui faut quelque chose de plus réel, et il songe au nouvel être que le Christ paraît acquérir en se rendant présent sous le sacrement. « Dans l'Eucharistie, dit-il, non seulement le pain et le vin sont convertis au Corps et au Sang du Christ, et déjà à ce titre sont un véritable sacrifice, mais le Christ lui-même reçoit là un nouvel être sacramentel, *novum esse sacramentale*, qu'il n'a pas dans le ciel[2]. »

Cette dernière réflexion semble se rapporter, comme une petite explication complémentaire, au parallèle que l'auteur a établi plus haut entre l'oblation eucharistique et l'oblation céleste[3]. Il n'y aurait pas seulement correspondance exacte entre l'une et l'autre : l'oblation eucharistique s'accompagnerait d'une modification dans la manière d'être du Christ, qui justifierait à un titre spécial sa qualité de sacrifice.

Mais que penser de la modification même qu'on suppose ? Il est tout d'abord clair, que le nouvel être sacramentel dont on nous parle n'implique dans le Christ aucune idée d'amoindrissement, ou d'abaissement, qui pourrait faire songer, de près ou de loin, à une destruction. Sur ce point, Ruard Tapper s'accorde avec les

1. Id., *ibid.*, p. 253, col. 2 : « Nec tantum in sacra Eucharistia vera est oblatio, sed et verum sacrificium proprie dictum, quod fit quando id quod offertur intrinsecus afficitur aliqua qualitate vel nova dispositione. »

2. Id., *ibid.* : « Nam in sacra Eucharistia, non solum panis et vinum tanquam verum sacrificium transeunt in corpus et sanguinem Christi, sed et Christus accipit ibi novum esse sacramentale, quale in cœlis non habet. »

3. Ci-dessus, p. 278-279. — Ruard Tapper asemblé raisonner à cet endroit comme si l'oblation du Christ eucharistique se confondait avec sa présence sacramentelle. Cf. *ibid.* : « Nec solum Christus consecrando se Patri obtulit, sed semper offert quamdiu sub speciebus panis et vini manebit. » Sa nouvelle théorie irait à restreindre l'acte du sacrifice au seul instant de la consécration.

déclarations expresses de Duns Scot[1]. Dans sa pensée il s'agit d'acquisition, nullement de privation. La chose vaut la peine d'être notée.

Cette acquisition même de l'être sacramentel, sur laquelle il attire l'attention, peut-elle être regardée comme une modification apportée au Christ ? Il ne le semble pas. L'auteur nous a parlé d'un mode d'être nouveau qui affecterait « intrinsèquement », *intrinsecus*, la chose offerte. Or, il serait très inexact de prétendre que le Christ reçoit une modification intrinsèque, en se rendant présent sous les espèces sacramentelles ? A s'en tenir à l'explication fournie, la condition déclarée indispensable au sacrifice ne serait donc pas réalisée à la Messe. C'est assez pour rendre suspecte la traduction prétendue de la formule Thomiste.

Au fait, nous l'avons vu[2], rien dans l'œuvre de S. Thomas ne permet d'interpréter sa définition dans ce sens que le Christ recevrait une modification d'être quelconque, par sa présence sous les espèces, et qu'en cela consisterait proprement le sacrifice eucharistique. Il est certes assez piquant de voir la pensée de S. Thomas déformée par le seul théologien de cette période qui cite une de ses définitions.

Ruard Tapper, il faut bien le dire, fait preuve de discrétion en se bornant à réclamer pour la matière du sacrifice la simple acquisition d'une « qualité ou manière d'être nouvelle ». Malgré tout, on peut voir dans sa théorie la première manifestation d'une tendance qui portera bientôt les théologiens à chercher l'essence du sacrifice dans un changement véritable de la matière offerte, par conséquent l'essence du sacrifice eucharistique dans une sorte de modification subie par la personne du Christ.

Pour résumer nos observations, les apologistes de la contre-Réforme font appel, un peu indistinctement, à toutes les définitions du sacrifice qui leur sont familières, en s'efforçant de les appliquer au sacrifice de la Messe. La variété même de ces définitions et de ces applications montre bien que, s'ils ont, au sujet du sacrifice eucharistique, une doctrine généralement exacte et assez riche, ils n'ont pas de ce qui constitue l'essence de ce sacrifice une idée assez nette ni assez complète, pour qu'elle puisse être rattachée à une définition commune, précise et adéquate.

---

1. Ci-dessus, p. 223-224.
2. Ci-dessus, p. 193 et suiv.

CHAPITRE VI

Le Concile de Trente

(1545-1563)

Les controverses suscitées par le Protestantisme, non seulement autour de l'Eucharistie, mais sur chacun des autres Sacrements et sur les points les plus fondamentaux de la foi, troublaient trop profondément les esprits pour que la discussion des docteurs privés pût y porter remède. La nécessité d'un Concile universel se faisait sentir de jour en jour plus vivement. Dès 1542, le pape Paul III en posait le principe. Après quelques hésitations, le lieu choisi pour sa célébration fut la ville de Trente, dans le Tyrol italien.

Coup d'œil général sur le Concile[1]

Le Concile de Trente s'ouvre le 13 décembre 1545. Interrompu à deux reprises, il ne se termine que le 4 décembre 1563.

I. — Dans la première phase, qui comprend huit sessions, de décembre 1545 à mars 1547, après avoir déterminé l'autorité des deux grandes règles de la foi, l'Écriture et la Tradition, on définit la doctrine du péché originel, celle de la justification, des sacrements en général, du baptême et de la confirmation en particulier.

Une épidémie oblige les Pères du Concile à se transférer à Bologne. Les deux sessions, IX et X, tenues dans cette ville, ne s'occupent que du délai à fixer pour la prochaine publication. L'interruption dure en fait quatre ans.

1. D'après *Acta genuina SS. œcumenici Concilii Tridentini sub Paulo III, Julio III, et Pio IV, PP. MM., ab Angelo Massarello, episcopo Thelesino, ejusdem Concilii secretario, conscripta, nunc primum integra edita ab* Augustino Theiner, *Congregationis Oratorii presbytero.* Zagrabiæ (Croatiæ), 1874, 2 vol. in-4°. — Les notes de Massarelli, prises sur le vif des séances, abondent en incorrections de style, en petites omissions et menues altérations évidentes. Nous les reproduirons telles quelles, d'après Theiner.

II. — Le 1er mai 1551, sous le pape Jules III, le Concile se réunit de nouveau à Trente et tient quatre sessions, jusqu'au 28 avril 1552. Cette seconde phase voit s'élaborer les définitions doctrinales concernant l'Eucharistie (sess. XIII), la Pénitence et l'Extrême-Onction (sess. XIV). Dans la pensée des Pères, la session suivante doit être consacrée au Sacrifice de la Messe et au sacrement de l'Ordre. Dès le 3 décembre 1551, commencent les travaux préparatoires.

Dix propositions concernant le sacrifice de la Messe, extraites des livres publiés par les hérétiques, sont soumises à l'examen des théologiens. Deux ont un rapport plus direct avec la question de la nature du sacrifice. La première, extraite de la *Captivité de Babylone* (Luther), que reproduit l'*Apologie de la Confession d'Augsbourg* (Mélanchton), est formulée en ces termes : « La Messe n'est pas un sacrifice, ni une oblation pour le péché, mais seulement une commémoraison du sacrifice de la Croix. Elle n'est appelée sacrifice par les Pères que d'une façon métaphorique ; au sens vrai et propre elle n'est pas un sacrifice, mais seulement un testament et une promesse de rémission des péchés[1]. » La troisième est ainsi conçue : « C'est blasphémer le très saint sacrifice du Christ en croix, de croire que le Fils de Dieu est de nouveau offert à Dieu par les prêtres en la messe. Pour le Christ être mystiquement immolé pour nous et offert, ce n'est pas autre chose que nous être donné en nourriture par la communion. Et le Christ, par ces paroles : Faites cela en mémoire de moi, n'a pas ordonné que les apôtres offrissent son corps et son sang dans le sacrifice de la messe[2]. »

Ces propositions sont discutées, du 7 au 29 décembre, en vingt-quatre séances, auxquelles prennent part environ 70 théologiens. Parmi ceux dont l'avis motivé figure aux Actes du Concile, nous trouvons, en particulier, deux noms connus[3] : Alphonse de Castro, de l'Ordre des Mineurs de l'Observance ; Ruard Tapper, doyen et chancelier de l'université de Louvain : tous deux envoyés de Charles Quint. A côté d'eux, les Dominicains Melchior Cano et Dominique

1. THEINER, *Acta*..., t. I, p. 602 : « I. Missam non esse sacrificium, nec oblationem pro peccatis ; sed tantum commemorationem sacrificii in cruce peracti ; vocari autem a patribus translato nomine sacrificium ; at vere et proprie non esse, sed tantum testamentum et promissionem remissionis peccatorum. — Hic articulus asseritur a Luthero in *Capt. babil.* et habetur in *Apolog. Augustana.* »

2. ID., *ibid.* : « III. Blasphemiam irrogari sanctissimo Christi sacrificio in cruce peracto, si quis credat Dei Filium denuo a sacerdotibus in missa Deo Patri offerri : Christumque pro nobis mystice immolari et offerri, non aliud esse quam illum nobis ad manducandum dari. Et Christum illis verbis : Hoc facite in meam commemorationem, non ordinasse ut apostoli offerrent corpus et sanguinem ejus in sacrificio missæ. — Urbanus Rhegius contra Ecchium ; Lutherus, *de captivit. babil.* ; Buccerus, lib. *de reformatione.* »

3. Ci-dessus, p. 256-257.

de Soto, dont les remarquables ouvrages théologiques retiendront notre attention après le Concile[1] ; enfin, deux envoyés de S. S. Jules III : Jacques Laynès et Alphonse Salmeron, l'un et l'autre de la Compagnie de Jésus.

Un projet de doctrine, élaboré d'après les avis des théologiens, est proposé aux Évêques, Pères du Concile, qui le discutent en douze congrégations générales. A la suite de cette discussion, une commission est chargée de mettre au point l'exposé de la Doctrine et la formule des Canons[2], sur lesquels le Concile devra solennellement se prononcer.

Mais voici que la guerre, portée en ces régions par Maurice de Saxe, protecteur des Protestants, contre l'empereur Charles-Quint, défenseur de l'Église, oblige le Concile à se dissoudre une fois encore (sess. XV et XVI, 25 janvier et 28 avril 1552). Des difficultés de toutes sortes, suscitées spécialement par les princes, prolongent cette seconde interruption pendant dix ans.

III. — Le Concile n'est repris à Trente que sous le pape Pie IV, le 18 janvier 1562. Il tient neuf sessions (XVII-XXV), qui le conduisent à son terme, 4 décembre 1563. Les premières sessions, XVII-XX, s'occupent d'affaires préliminaires. La session XXI est consacrée à la Communion sous les deux espèces. La question du Sacrifice de la Messe vient à la session XXII, les trois dernières étant réservées au sacrement de l'Ordre, au sacrement de Mariage et au Purgatoire.

Des 70 théologiens qui prenaient part à la discussion de décembre 1551, sous le pape Jules III, trois ou quatre à peine se retrouvent parmi les 180 actuellement présents. On juge donc opportun (19 juillet 1562) de soumettre à la nouvelle assemblée théologique les questions sur lesquelles le Concile n'a pas eu le temps de se prononcer. Mais, au lieu des 10 propositions extraites des ouvrages

1. Ci-après, p. 340, 346, 349.

2. Un exemplaire des Canons, au nombre de 13, est remis aux Pères dès le 18 janvier 1552. THEINER, I, 646. Voici la teneur des principaux : « I. Si quis dixerit, in missa non esse sacrificium, nec oblationem pro peccatis, sed tantum commemorationem sacrificii in cruce peracti ; aut vocari translato nomine sacrificium, at vere et proprie non esse : anathema sit. — II. Si quis dixerit, missam esse tantum testamentum et promissionem remissionis peccatorum : anathema sit. — III. Si quis dixerit missæ sacrificium non esse ex evangelio, nec a Christo institutum, sed inventum ab hominibus ; neque illud offerre esse opus bonum aut meritorium ; imo in eo committi manifestam et multiplicem idololatriam : anathema sit. — IV. Si quis dixerit, blasphemiam sanctissimo Christi sacrificio in cruce peracto ab iis, qui Dei Filium a sacerdotibus in missa Deo offerri credunt : anathema sit. — V. Si quis dixerit, Christum pro nobis mystice in missa immolari et offerri, non aliud esse, quam ipsum nobis ad manducandum dari ; aut illis verbis : Hoc facite in meam commemorationem, non ordinasse ut apostoli et alii sacerdotes offerrent corpus et sanguinem ejus : anathema sit. »

des hérétiques, on présente aux théologiens 13 questions brèves, se rapportant chacune à un point précis de doctrine, et groupées dans un autre ordre.

Les questions qui nous intéressent sont les deux premières et les deux dernières. « I. La Messe est-elle une simple commémoraison du sacrifice de la Croix, et non un vrai sacrifice ? — II. Le sacrifice de la Messe porte-t-il préjudice au sacrifice de la Croix ? — XII. Est-ce pour le Christ la même chose, d'être immolé mystiquement pour nous, que de nous être donné en nourriture ? — XIII. La Messe est-elle seulement un sacrifice de louange et d'action de grâces, ou est-elle encore un sacrifice de propitiation pour les vivants et pour les morts[1] ? »

Treize réunions de théologiens ont lieu du 21 juillet au 4 août. D'après les nouveaux avis exprimés, on rédige la Doctrine, et l'on formule les Canons[2], en réponse aux questions posées. Le tout est soumis à l'examen des Pères, qui tiennent treize congrégations générales, du 11 au 27 août, et une dernière, le 7 septembre.

Enfin, à la XX^e session, qui s'ouvre le 17 septembre, la Doctrine, définitivement rédigée en 9 chapitres, et les Canons dogmatiques, réduits à 9, sont approuvés et promulgués d'une façon officielle.

Nous reproduirons plus loin ces textes définitifs. Pour être à même d'en apprécier la véritable portée, il est nécessaire de prendre d'abord connaissance des discussions auxquelles ils ont donné lieu, de la part des théologiens et des Pères, dans les réunions préparatoires.

---

1. THEINER, II, 58 : « I. An missa sit sola commemoratio sacrificii in cruce peracti, non autem verum sacrificium. — II. An sacrificio in cruce peracto deroget sacrificium missæ. — XII. An Christum pro nobis mystice immolari idem sit, quod nobis ad manducandum dari. — XIII. An missa sit tantum sacrificium laudis et gratiarum actionis, an etiam sacrificium propitiatorium, tam pro vivis quam pro defunctis. »

2. *Ibid.*, 76. — Les Canons proposés (6 août 1562) sont au nombre de 13. Voici les 5 premiers destinés à remplacer ceux de 1552 (ci-dessus, p. 295, note 2) : « I. Si quis dixerit, missam non esse sacrificium, sed commemorationem tantum sacrificii in cruce peracti ; aut vocari translato nomine sacrificium, vere tamen et proprie non esse : anathema sit. — II. Si quis dixerit, missam tantum esse sacrificium laudis et gratiarum actionis ; non autem propitiatorium, tam pro vivis, quam pro defunctis ; nec offerri debere pro peccatis, satisfactionibus et aliis necessitatibus : anathema sit. — III. Si quis dixerit, blasphemiam irrogari Smo Christi sacrificio in cruce peracto per missæ sacrificium, aut vero illi per hoc derogari ; anathema sit. — IV. Si quis dixerit, illis verbis : Hoc facite in meam commemorationem, non ordinasse Christum ut apostoli et alii sacerdotes offerrent corpus et sanguinem ejus : anathema sit. — V. Si quis dixerit, sacrificium missæ solum prodesse sumenti, non autem posse offerri pro aliis ; aut quod offerri non sit aliud quam nobis ad manducandum dari : anathema sit ».

ARTICLE I. — Discussions des Théologiens et des Pères

La thèse protestante, soumise à l'examen des théologiens en 1551, était donc, pour l'essentiel, formulée en cette proposition initiale, qui en réalité contient une double négation : « La Messe n'est pas un sacrifice, ni une oblation pour le péché[1]. » Or, la discussion de cette double question, de la vérité du sacrifice de la messe, et de son caractère propitiatoire, amène tout naturellement les théologiens et les Pères à s'occuper d'abord de l'oblation de la Cène, que la Messe entend reproduire et continuer.

§ I. — L'oblation de la dernière Cène

I. — *Il y a eu un véritable sacrifice du Christ à la Cène*

Dans les réunions du 7 au 17 décembre 1551, l'avis unanime des théologiens est que le Christ s'est offert en sacrifice dans son dernier repas. Ils en donnent cette raison principale que, d'après le texte grec, Jésus présente aux apôtres son Corps comme « livré » et « rompu », son Sang comme « répandu » en ce moment même : *datur, frangitur, funditur*[2] : il s'agit donc d'une oblation présente, distincte de celle de la Croix[3]. Toutefois ils ont soin d'observer que cette fraction du Corps et cette effusion du Sang doivent s'entendre d'une immolation spirituelle ou figurative, non réelle[4].

Le 7 janvier 1552, s'ouvrent les congrégations générales où les

1. Ci-dessus, p. 294, note 1.

2. Luc., xxii, 19 ; *I Cor.*, xi, 24 ; Matth., xxvi, 28 ; Marc., xiv, 24 ; Luc., xxii, 20.

3. Theiner, I, 605 : « Don Jacobus Laynes (Soc. Jesu) : ...Benedixit enim et sacrificavit ; ait enim : Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur ; et sanguis qui funditur, eo scilicet tempore antequam in cruce pateretur ». — *Ibid.*, 612 : « Franciscus Somnius (*plutôt* Sonnius) (cler. sæc. ex gymnasio Lovaniensi) : ...Ex illis verbis patet : datur, funditur, frangitur pro vobis in remissionem peccatorum ; verbaque illa in præsenti tempore legenda sunt, ut habetur in codicibus græcis ». — Cf. *ibid.*, 608 : Melchior Canus ; *Ibid.*, 614 : Joannes Mahusius (Ord. Min. de Observ.) ; *Ibid.*, 618 : Joannes Gropperus (cler. sæc. cum Coloniensi).

4. *Ibid.*, 610 : « Alphonsus de Castro (Ord. Min. de Observ.) : ... Ad illud quod adducitur, quod Christus non sacrificaverit in cœna, ut Lutherani dicunt, respondit falsum id esse, quia sacrificavit corpus suum spiritualiter, ut doctores omnes tenent ». — *Ibid.*, 611 : « Joannes Arze (cler. sæc. Hispanus). Item et immolavit ipsam eucharistiam, ut patet ex verbis in cœna prolatis... Actiones etiam Christi in cœna immolationem ostendunt ». — Cf. *Ibid.*, 617 : Martinus Olaveus (cler. sæc. procurator card. Augustani) ; *Ibid.*, 620 : Ambrosius Pelargus (Ord. Præd. cum Trevirensi).

Pères doivent examiner le projet de doctrine, élaboré d'après les avis des théologiens. Dès la deuxième séance, le 8 janvier, l'évêque de Feltri (Thomas Campegi) fait une réserve, relative à l'oblation du Christ à la Cène. « Nous ne devons pas l'affirmer d'une façon absolue, dit-il, parce qu'on ne peut l'établir clairement[1]. »

Le lendemain, 9 janvier, l'évêque de Bitonto (Corneille Musso), s'élève en termes formels contre le texte de la doctrine à ce sujet. Si le Christ s'était ainsi offert le Jeudi-Saint, objecte-t-il, « cela aurait suffi à notre réconciliation avec Dieu, et sa mort aurait été vaine ». Sans doute, l'orateur accorderait que le Christ s'est offert, en cette circonstance, comme en beaucoup d'autres, « d'une façon spirituelle, et en désir ». Mais dans sa pensée, l'idée de sacrifice est plus ou moins liée à celle de souffrance et de réelle expiation ; aussi n'admet-il pas que le Christ, au moment dont il s'agit, se soit offert d'une façon sacrificielle : « Le Christ n'a pas sacrifié à la Cène, dit-il, mais seulement sur la Croix[2]. »

Cependant tous les Pères, qui parlent à la suite, maintiennent le point de doctrine en question. Plusieurs l'établissent sur le fait, invoqué par les théologiens, que le Christ a parlé de son Corps livré et de son Sang répandu, au présent[3]. A l'objection que la mort sur la croix aurait été inutile, l'évêque de Chiozza (Jacques Nacchiante † 1569), répond que l'oblation de la Croix achève ce que l'oblation de la Cène a commencé, et que celle-ci tire par anticipation sa valeur expiatrice du sacrifice rédempteur auquel elle préludait[4]. La Passion garde sa raison d'être, dit l'évêque de Tuy (Jean de Sant' Emiliano), parce qu' « il fallait que le Christ souffrît[5] ».

1. *Ibid.*, 639 : « FELTRENSIS : Neque debemus absolute affirmare Christum... in cœna obtulisse, cum id clare probari non possit. »

2. *Ibid.*, 640 : « BITUNTINUS... Quoad doctrinam improbavit quod dicitur Christum in cœna obtulisse seipsum, quia alias gratis mortuus esset, quia illud sufficisset ad reconciliandum nos Deo... Ergo non sacrificavit Christus in cœna, sed in cruce tantum ; in cœna autem solum sacramentum instituit, in cruce vero sacrificium. Instituit tamen in cœna Christus et sacramentum et sacrificium, dicens : Hoc facite ; sed semel tantum sacrificavit, in cruce scilicet. Obtulit autem se spiritualiter Christus, non solum in cœna, sed alias multoties, cum desideravit pati ; at vere et realiter, ac etiam sacramentaliter tantum in cruce se obtulit. »

3. *Ibid.*, 641 : « AURIENSIS : ...Et Christus in cœna seipsum obtulit, ut habetur LUC. XXI : Quod pro vobis datur, id est offertur in præsenti ». — Cf. *Ibid.*, 644 : CIVITATENSIS Hispaniæ.

4. *Ibid.*, 641 : « CLODIENSIS : « ...Et Christus in cœna obtulit secundum ordinem Melchisedech : inchoavit tamen sacrificium, quod deinde durat, et durabit in finem sæculi... Et respondit ad argumenta adducta per D. Bituntinum, qui hoc mane contrarium defendit, quod non propterea sequitur quod Christus gratis mortuus sit, quia illud sacrificium cœnæ ab illo crucis futuro vim accipit ; imo si mortuus non fuisset, non fuisset illud cœnæ propitiatorium. »

5. *Ibid.*, 642 : « TUDENSIS : ...Neque obstat quod dicitur : ergo incassum postea pas-

L'évêque de Bosa (Vincent Léon, de l'Ordre des Carmes) songe à cette autre objection protestante, qu'il n'y a pas de rémission des péchés sans effusion de sang[1] ; mais, observe-t-il, « le sacrifice de la Cène n'a pas été absolument sans effusion de sang ; le Christ n'a-t-il pas dit : Ceci est le Sang qui est répandu pour vous en rémission des péchés[2] ? »

Il y a donc unanimité morale parmi les Pères à approuver qu'on parle de l'oblation du Christ à la Cène. L'évêque de Cività dans la Pouille (Gérard de Rambaldis), se contente d'émettre discrètement le vœu que la question ne soit pas tranchée, bien qu'il adhère personnellement à l'avis général[3]. Seul, en dernière séance (14 janvier) l'archevêque de Manfredonia (Sébastien Pighini † 1553) se prononce formellement pour l'opinion exceptionnelle de l'évêque de Bitonto[4].

Malgré tout, une certaine indécision se remarque au sujet de l'effet de propitiation à attribuer au sacrifice du Jeudi-Saint. Plusieurs, qui admettent la vérité de ce sacrifice, mettent en doute qu'il ait été offert précisément en rémission des péchés[5]. En conséquence, le projet de doctrine, élaboré au terme des délibérations préliminaires sous Jules III, mentionne bien, d'une façon expresse, que le Christ, dans son dernier repas, a offert, le premier, le sacrifice qu'il commandait à ses apôtres d'offrir après lui[6]. Mais le caractère propitiatoire de cette oblation n'est pas autrement indiqué.

sus fuit ; quia oportebat Christum pati, alias enim in omnibus suis actionibus Christus meruit ; improbans quod dixerat Bituntinus. »

1. L'objection est censée basée sur ce passage scripturaire, de signification en réalité beaucoup moins générale et moins absolue : *Hebr.*, IX, 22 : *Et omnia pene in sanguine secundum legem mundantur, et sine sanguinis effusione non fit remissio.*

2. *Ibid.*, 643 : « BOSSANENSIS : ...Examinavitque tantum, an Christus in cœna sacrificaverit et obtulerit seipsum Patri ; defenditque partem affirmativam... Et illud cœnæ sacrificium fuit propitiatorium pro peccatis... Neque illud cœnæ fuit omnino absque sanguinis effusione, ut dixit Christus : Hic est sanguis, qui pro vobis effunditur, etc. »

3. *Ibid.*, 644 : « CIVITATENSIS, in Apulia... Nolletque ut decideretur, Christum in cœna obtulisse, licet ipse credat quod obtulerit. »

4. *Ibid.*, 645 : « SIPONTINUS : ...Improbavit autem communem omnium (excepto Bituntino) opinionem, videlicet quod Christus obtulerit in cœna... Et ita defendit partem illam, quod Christus non obtulerit in cœna. Et quod in missa nos facimus memoriam oblationis in cruce, non oblationis in cœna. »

5. *Ibid.*, 641 : « CONSTANTIENSIS : ...Et Christus obtulit in cœna ; sed non in remissionem peccatorum, sed pœnæ. » — *Ibid.*, 644 : « MUTINENSIS : ...Christus enim obtulit in cœna ; sed declaretur melius quod dicitur de opere meritorio... Omne enim sacrificium pro peccatis est, ut docet Paulus ; sed non omne ad remissionem peccatorum institutum est. »

6. Dans LE PLAT, *Monumentorum ad historiam Concilii Tridentini potissimum illustrandam spectantium amplissima collectio*, Lovanii, 1787, t. IV, p. 386-388 : « Doctrina de sacrificio missæ, cum XIII canonibus, proposita examinanda Patribus... Cap. I. Ut semper in Ecclesia Dei creditum est per veteris Legis abrogationem factum fuisse ut Christiani omni lege carerent... Sancta Synodus... nunquam in ipsa dubitandum

*
* *

Survient l'interruption du Concile. A sa reprise, en 1562, les deux mêmes questions fondamentales sont posées aux théologiens, mais cette fois nettement distinguées et précisées : « I. La Messe est-elle une simple commémoraison du sacrifice de la Croix, et non un vrai sacrifice ? — XIII. Est-elle seulement un sacrifice de louange et d'action de grâces, ou est-elle encore un sacrifice de propitiation[1] ? »

Cette fois encore, la discussion est portée sur l'acte du Jeudi-Saint auquel se rattache l'institution de l'Eucharistie. A l'unanimité, les théologiens prononcent que le Christ s'est offert en véritable sacrifice à son dernier repas. La plupart s'appuient, comme précédemment, sur le fait que le Sauveur déclare son Corps livré, c'est-à-dire immolé, et son Sang répandu, au moment présent[2]. On s'autorise de cette autre parole : « Faites cela », c'est-à-dire ce que j'ai fait moi-même, « en mémoire de moi[3] » : or les apôtres et les prêtres doivent offrir le Sacrifice eucharistique ; le Christ l'a donc offert le premier, en exemple[4]. Enfin, on allègue que Melchi-

fuisse declarat novum sacerdotium christianis simul cum nova lege successisse, nec veterum sacrificiorum abolitionem omnem illis sacrificandi rationem sustulisse : quin imo novum et plane divinum sacrificium christianis sacerdotibus esse relictum, quod ipsi non tantum in gratiarum actionem, sed pro peccatis etiam quotidie offerant. Missam igitur veri et proprii sacrificii habere rationem, illud in primis Dei Patris jusjurandum ostendit : Tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech. Hujus etiam sacerdotii munere tunc Christus Dominus functus est, cum se suo Patri sub sensibilibus panis et vini signis in ultima cœna obtulit, et per sacerdotes, qui ejus ministerio funguntur, usque ad judicium offerre non cessat, sicut ipse Melchisedech panem et vinum in sacrificio Deo obtulerat... Instituit autem Christus Dominus pro sua divina sapientia hoc mirabile sacrificium, cum in novissima cœna verus ipse secundum ordinem Melchisedech sacerdos, panem et vinum in suum corpus et sanguinem convertens, æterno suo Patri sub panis vinique speciebus obtulit... Ex his quæ dicta sunt, perspicuum evadit Christum Dominum missæ sacrificium instituisse, idque primum omnium in novissima cœna eum celebrasse, quod per apostolos postea sanctosque Dei ministros continue in Ecclesia Deo oblatum extitit. »

1. Ci-dessus, p. 296, note 1.

2. THEINER, II, 63 : « FERDINANDUS TRICIUS (Hispanus, cler. sæc.) : ...Verum sacrificium, quod Christus instituit, MATTH., XXVI, LUC., XXII, in cœna, cum inquit, Hoc facite, et Corpus quod tradetur, et Sanguis qui effundetur, quæ ad sacrificium pertinent ; et legi debet : traditur et funditur, idest tunc ; ergo et Christus tunc obtulit, et quod ipse fecerat præcepit faciendum apostolis et sacerdotibus. » — *Ibid.*, 69 : « GASPAR VILLALPANDO (cler. sæc. Hispanus) : ...Ipse enim consecravit et obtulit, cum dicat : Hoc est corpus meum, quod pro vobis tradıtur, eo scilicet tempore. » — Cf. *Ibid.*, 61 : Don ALPHONSUS SALMERON (Soc. Jesu) ; *Ibid.*, 63 : CAMILLUS CAMPEGIUS (Ord. Præd.) ; *Ibid.*, 65 : JOANNES RAMIREZ (ord. Min. de Observ.).

3. LUC., XXII, 19 ; *I Cor.*, XI, 24.

4. *Ibid.*, 61 : Don ALPHONSUS SALMERON : ...Et cum dicit, Hoc facite, quod ego feci,

sédech a offert un véritable sacrifice de pain et de vin ; le Christ, Prêtre selon son ordre, a donc offert lui-même un véritable sacrifice de pain et de vin : ce qui a eu lieu à la Cène[1].

La force probante de ces trois arguments scripturaires est contestée, dans la séance du 24 juillet, par le Dominicain Portugais, François Foreiro, qui leur préfère l'argument de tradition. Sur la base de la tradition, Foreiro admet sans réserve qu'au soir du Jeudi-Saint, Jésus-Christ a donné à ses apôtres et aux prêtres le pouvoir de l'offrir en sacrifice ; mais il semble nier que dans cette circonstance le Sauveur se soit lui-même sacrifié[2].

La thèse hardie du Dominicain Portugais n'obtient aucune faveur. Elle provoque, au contraire, d'énergiques réfutations. Tous les orateurs qui suivent émettent un avis opposé au sien[3]. C'est donc, on peut le dire, l'unanimité des théologiens qui affirme la réalité du sacrifice de la Cène ; et s'ils ne précisent généralement[4]

scilicet obtuli, alias nunquam Christus fecisset uti Melchisedech, si in cœna non obtulisset. » — *Ibid.*, 69 : « Octavianus Charus (Neapolitanus, ord. min. convent.) : ...Et Christus id fieri mandavit in cœna, cum ait, Hoc facite, scilicet, quod ipse fecit, qui et consecravit et obtulit. » — *Ibid.*, 71 : « Franciscus de Sanctis (Hispanus, cler. sæc.) : ...Verum sacrificium, quod Christus instituit in cœna, cum ipse obtulit prius, et deinde apostolis idem faciendum præcepit. Nam Christus in cœna omnia fecit, quæ ad rationem sacrificii veri pertinent. » — Cf. *Ibid.*, 63 : Ferdinandus Tricius ; *Ibid.*, 67 : Joannes Cuvillonius (cler. sæc. Soc. Jesu).

1. *Ibid.*, 60 : « Don Alphonsus Salmeron... Responditque ad argumenta adversariorum, qui negant Melchisedech sacrificasse, quod falsum est, quia, cum esset sacerdos, et protulit, vel obtulit, scilicet sacrificavit, vel oblata protulit : et protulit, sacrificare est. » — *Ibid.*, 61 : Franciscus Torres (cler. sæc. Hispanus, missus a Smo D. N.) : ...Et cum Melchisedech esset sacerdos Dei, sequitur quod vere obtulerit panem et vinum, cum Paulus dicat : Sacerdos constituitur ut offerat, et Abraham participavit de sacrificio Melchisedech. » — Cf. *Ibid.*, 62 : Antonius Solisius (cler. sæc. Hispanus) ; *Ibid.*, 63 : Ferdinandus Tricius ; *Ibid.*, 64 : Ferdinandus de Belloviglio (cler. sæc. Hispanus). — Cf. *Ibid.*, I, 611 : J. Arze ; *Ibid.*, 620 : Ambrosius Pelargus.

2. *Ibid.*, II, 65 : « Franciscus Ferrerius (*plutôt* Forerius) (Ord. Præd. Lusitanus) : ...Neque Melchisedech protulit, proprie sacrificasse intelligitur... Et Melchisedech licet vere non obtulerit, sed aliquo modo benedicens Abrahæ, cum panem et vinum obtulit : ita adimpletum est in cœna a Christo, qui, licet non sacrificaverit, adimplevit figuram Melchisedech, cum panem et vinum discipulis tradidit ac distribuit... Verbis, Hoc facite, non probari Christum sacrificasse, neque dedisse apostolis potestatem offerendi... Neque ex verbis, Traditur, Datur, quia intelligitur, quod jam tradendus erat, et sanguis fundendus erat : unde dicit etiam, Nunc Filius clarificatus est, quia statim clarificandus erat. »

3. *Ibid.*, 66 : Didacus de Paiva (cler. sæc. Lusitanus) ; *Ibid.*, 67 : Joannes Cuvillonius (cler. sæc. Soc. Jesu) ; *Ibid.* : Joan. Franciscus Lombardus (Neapolitanus, cler. sæc.) ; etc. — Dans Le Plat, *op. cit.*, V, 424 : Melchior Cornelius (cler. sæc. Lusitanus).

4. Cependant, *Ibid.*, 71 : « Franciscus de Sanctis : ...Christus in cœna omnia fecit quæ ad rationem sacrificii veri pertinent, estque propitiatorium, ut illud crucis, cum idem sit, et illud per hoc applicatur. »

pas son caractère expiatoire, tous paraissent néanmoins le supposer.

Chose étonnante, malgré l'accord des théologiens en ces réunions préparatoires, le projet doctrinal, remis aux Pères le 6 août, est muet sur le fait dogmatique en question[1]. On y trouve exprimé que le Christ, à son repas suprême, a institué le sacrifice de l'Eucharistie : rien n'indique qu'il s'y soit offert en sacrifice lui-même[2]. Dès la première congrégation générale (11 août), la plupart des orateurs demandent que le texte de la doctrine soit rétabli tel qu'il était sous Jules III[3]. Plusieurs voudraient même que la mention de l'oblation de la Cène figure dans les Canons[4].

Cependant, au cours de cette première séance, des voix discordantes commencent à se faire entendre parmi les Pères, comme précédemment parmi les théologiens. L'archevêque de Grenade (Pierre Guerrero) s'exprime avec modération : il ne voit pas avantage à ce qu'on formule expressément la chose, et déclare s'en désintéresser[5]. L'opposition de l'archevêque de Braga (Barthélemy des Martyrs, Dominicain), est plus ouverte : il demande formellement « qu'il ne soit pas fait mention de l'oblation du Christ à la Cène ». Reprenant les arguments présentés, en 1552, par l'évêque de Bitonto : ce serait, dit-il, faire entendre que le Christ s'est offert à ce moment en véritable sacrifice d'expiation pour le péché ; or,

1. Sforza Pallavicini, *Istoria del Concilio di Trento*, Roma, 1656; l. XVIII, ch. 1, n° 10 ; trad. franç., *Histoire du Concile de Trente* (éd. Migne), Paris, 1845 ; t. II, col. 1246, en donne cette explication, que la commission, chargée de rédiger les décrets, « était présidée par le cardinal Jérôme Seripandi (Napolitain, d'abord général des Augustins, † 1563), qui n'avait jamais cru que cette question valût la peine d'être définie. »

2. Theiner, II, 74-76: *Doctrina de sacrificio missæ, proposita examinanda Patribus, die* 6 *Augusti* 1562 : *Cap. I* « ...Atque, ut primum de hujus sacrificii institutione dicatur, illud Christum Dominum instituisse tenendum est, cum in novissima cœna panem et vinum in suum corpus et sanguinem convertens, sub earumdem rerum symbolis se ipsum sumendum ac offerendum apostolis tradidit et præcepit, dicens : Hoc facite in meam commemorationem. »

3. *Ibid.*, 77 sq. : « Card. Madrutius : ...Declaretur Christum in cœna obtulisse, ut præcipiat, quod ipse fecit. » — « Hidruntinus : ...Dicatur Christum in cœna obtulisse, ut erat in doctrina concepta sub Julio III, et sancti Patres tradunt. Et ita intelligenda sunt verba Christi : Hoc facite. Si enim Christus non obtulit, neque id aliis præcepit faciendum, neque nos facere possumus quod Christus non obtulit. » — Naxiensis ; Rossanensis ; Materanus ; Surrentinus ; etc.

4. *Ibid.*, 77 : « Hierosolymitanus : ...In IV addatur, quod Christus obtulit in cœna. » — Cf. *Ibid.* : Venetiarum ; *Ibid.*, 78 : Florentinus ; *Ibid.* : Januensis.

5. *Ibid.*, 77 : « Granatensis : ...Doctrinam omnino ponendam esse declaravit. Quo vero ad declarandum quod Christus in cœna se ipsum obtulit, non curat, ponatur vel non ponatur : non est tamen necessarium ut ponatur : licet non magis unæ *(sic)* quam alteri opinioni adhæreat. Considerandum est tamen quod Paulus et Petrus dixerunt, semel Christum se obtulisse... »

tout au plus s'est-il offert alors en sacrifice de louange et d'action de grâces : sinon « l'oblation de la Croix n'aurait pas été la première, puisque nous aurions été rachetés déjà[1]. »

La même attaque est renouvelée, aussi directement et avec des arguments semblables, à la séance du 17 août, par l'évêque de Brugnato (Antoine Conti, des Frères Prêcheurs, † 1570), et à celle du 18, par l'évêque de Veglia (Albert Duinio de Gliricis, du même Ordre)[2].

L'opinion générale n'en continue pas moins de se prononcer en faveur de l'oblation du Christ à la Cène, et de réclamer que ce point soit exprimé dans la doctrine. Plusieurs, et en particulier l'évêque de Leiria, (Gaspard Casal), insistent sur ce fait, auquel songent le plus grand nombre, que, si le Christ n'avait pas offert à la Cène un sacrifice propitiatoire, nous ne pourrions l'offrir davantage, puisqu'il nous a prescrit de faire ce qu'il a fait lui-même[3].

Mais il est visible que les objections produites ont impressionné l'assemblée. Dans la même séance où parle l'évêque de Brugnato, le 17 août, l'évêque de Ségovie (Martin Perez de Ayala, antérieurement évêque de Guadix, † 1566), propose, comme moyen terme, d'affirmer que le Christ s'est bien offert au soir du Jeudi-Saint, mais d'une oblation seulement eucharistique, préparatoire à l'obla-

1. *Ibid.*, 78 : « Bracharensis : ...Non fiat mentio quod Christus obtulerit in cœna, quia certum est Christum in cœna consecrasse corpus suum et obtulisse se sacrificium laudis et gratiarum actionis : an autem se obtulerit sacrificium expiatorium pro peccatis in cœna, hoc dubium est ; quia alias hostia cruenta non fuisset prima, cum jam redempti fuissemus. Et doctores, qui aliter dicunt, debent interpretari de oblatione laudis ; et, licet missa sit sacrificium expiatorium, id tamen est ex institutione Christi, non autem quia id ipse fecerit. »

2. *Ibid.*, 81 : « Brugnatensis : ...Doctrina omittatur. Christus autem in cœna non obtulit, quod modis quamplurimis probare conatus est : alias, si obtulit expiative, superflua fuisset oblatio in cruce... Et ad doctores contrarium tenentes, resp. intelligi de oblatione laudis et gratiarum actionis. Hæc igitur quæstio a concilio omittatur ; et licet hæretici etiam negent Christum obtulisse, hæretici multa vera sibi assumunt ». — *Ibid.*, 82 : « Vegliensis : ...An autem Christus se obtulerit, non deberet de hac quæstione mentio fieri. Christus autem dicitur semper obtulisse in omnibus actionibus vitæ suæ ; quæ actiones aliquo modo oblationes dici possunt. Vere autem nonnisi in cruce se obtulit, cum pro peccatis solvit. In cœna autem Christus non obtulit, vere scilicet, et proprie expiative, quod solum fecit in cruce. Nulla enim oblatio expiativa fuit, nisi illa crucis... Neque etiam dispositivum, neque præparativum sacrificium Christus in cœna obtulit. Ad doctores qui Christum obtulisse dicunt, respondit intelligendos præparasse se ad offerendum, non autem quod vere obtulerit. Et ad figuram Melchisedech, respondit Melchisedech obtulisse sacrificium gratiarum actionis : idem fecisse Christum in cœna, non autem obtulisse verum sacrificium. »

3. *Ibid.*, 84 : « Leriensis : ...Et alias, si non obtulisset propitiatorie Christus, neque nos offerre possemus propitiatorie, cum Christus præceperit ut nos faceremus, quod ipse fecerat, dicens : Hoc facite. Si enim ipse obtulisset sacrificium gratiarum actionis, id et nos faceremus ex Christi institutione, nam nostrum sacrificium ex Christi institutione efficaciam habet. » — Cf. *Ibid.*, 87 : Auriensis.

tion suprême de la Croix, laquelle seule a été expiatoire[1]. Le 19 août l'évêque de Modène (Gilles Foscarari, † 1564), soutient la même opinion, en alléguant que le Christ, à la Cène, n'a pas, comme sur la Croix, satisfait à la justice de son Père ni racheté le monde[2] ; mais, ajoute-t-il, ce manque de caractère satisfactoire n'empêche pas que le Christ ne se soit offert alors réellement : un sacrifice purement eucharistique peut être aussi véritable qu'un sacrifice expiatoire, et même plus excellent. Deux jours après (21 août), l'évêque de Larina (Bélisaire Baldini, † 1591) appuie la thèse de l'évêque de Ségovie sur le texte de saint Paul, cher aux Protestants : « Sans effusion de sang, pas de rémission des péchés[3]. »

Entre ces positions plus nettement tranchées, on voit se dessiner plusieurs courants d'opinions intermédiaires. Les uns se contentent d'approuver sans explication qu'on fasse mention de l'oblation du Christ à la Cène. D'autres donnent la même approbation, mais avec cette réserve qu'on s'abstienne d'attribuer à cette oblation un caractère expiatoire. Un certain nombre se déclarent perplexes : ils s'excusent de ne pas se prononcer pour le moment, ou bien s'en remettent à la majorité, ou encore au jugement des théologiens qu'il faudrait consulter à nouveau, pour ne rien décider avant plus mûr examen.

En fin de compte, la majorité se prononce en faveur de l'oblation du Christ, et approuve que ce point de doctrine soit exprimé dans le projet. Il en est fait ainsi. Mais, eu égard aux réserves et aux hésitations d'un grand nombre, on s'abstient de caractériser l'oblation

1. *Ibid.*, 81 : « Segobiensis : ...In veteri lege erant aliqua sacrificia designatoria et dedicatoria, aliqua ipsa sacrificia. Christus itaque obtulit sacrificium præparatorium et designatorium, quod consummavit in cruce : fuitque illud cœnæ eucharisticum, neque habuit rationem cum nostro in missa, cum illa oblatio fuerit designatoria, nostra sit memorativa ; neque illa fuit expiatoria, quia illa crucis solum expiatoria fuit. Et ita intelligi debet quod dicit Paulus, Unica oblatione, etc Ponatur igitur in doctrina, quod Christus se obtulit in cœna. »

2. *Ibid.*, 83 : « Mutinensis : ...Christus autem in cœna immolavit sacrificium eucharisticum, quod ita veri sacrificii rationem habet, ac propitiatorium : immo eo nobilius est, ac perfectius. An autem Christus obtulerit sacrificium propitiatorium in cœna, tenet quod non, quia idem esset ac si diceretur, Christum redemisse genus humanum in cœna. De hac igitur quæstione non est facienda mentio in doctrina absque magna discussione... Christus itaque obtulit in cœna ; sed non propitiatorie. Redemptio enim Christi non fuit gratiosa, sed satisfactoria, scilicet sua morte, ut mortem redimeret. In cœna autem nullo modo satisfecit Patri ; neque potest dici quod sit principium satisfactionis in cœna, quia oportuisset ut aliquam arrham suæ satisfactionis dedisset, quod non fecit. »

3. *Ibid.*, 86 : « Larinensis : ...An autem Christus obtulerit in cœna, id affirmare non audet... Neque potuisset offerre propitiatorie, quia sine sanguinis effusione (ut fuit illa oblatio) non fit remissio. » — Cf. *Ibid.*, 93 : « Sarzanensis : ...Explicetur quod Christus obtulit se in cœna verum sacrificium. An autem expiatorie, anxius est, cum Paulus dicat, Sine sanguinis effusione non fit remissio. »

en question, et l'on se borne à cette mention très simple : que le Christ « à la dernière Cène, dans la nuit où il était livré, offrit son Corps et son Sang, sous les espèces du pain et du vin à Dieu son Père[1]. » C'est le texte qui est finalement adopté par l'unanimité, presque absolue[2], des Pères, et promulgué solennellement au début de la XXII[e] Session, le 17 septembre 1562.

II. — *L'essence du sacrifice de la Cène*

La Cène contient donc une oblation du Christ sous les espèces du pain et du vin. Et dans la pensée du Concile, il s'agit, à n'en pas douter, d'une oblation aussi véritable que sur la Croix et à la Messe, donc d'un véritable sacrifice, que l'on juge inutile ou inopportun de déterminer davantage, mais que l'on n'entend pas moins dans son sens le plus réel et le plus complet.

En quoi la Cène réalise-t-elle les conditions d'un vrai et propre sacrifice ?

Ni les théologiens ni les Pères ne s'attachent à répondre à cette question directement et d'une façon approfondie. Ce qui les préoccupe par-dessus tout est de savoir si la Cène a ou n'a pas le caractère d'un sacrifice propitiatoire.

Ceux qui lui refusent ce caractère partent du double principe, nettement posé par les Protestants et en particulier par Mélanchton, que : 1° tout vrai sacrifice est essentiellement expiatoire ; et 2° toute expiation exige une réelle effusion de sang ou immolation. Cette immolation ayant manqué à la Cène, ils en concluent que la Cène ne contient pas un vrai sacrifice.

Les théologiens de la majorité ne discutent pas le premier principe — en prétendant qu'un sacrifice peut être véritable sans être propitiatoire, l'évêque de Modène[3] émet une idée personnelle, qui reste à l'état d'exception. — La Cène ne les intéresse que par son rapport avec la Messe. Ce qui leur importe, ce n'est pas précisément qu'elle soit un sacrifice, mais bien qu'elle soit comme le nôtre un sacrifice propitiatoire. Il leur est indifférent que ce caractère propitiatoire soit nécessairement inclus dans l'essence du sacrifice

1. *Ibid.*, 117. — Reproduit plus loin, p. 329.

2. A l'exception de neuf, dont deux réclament, en particulier, contre la définition faite de l'oblation du Christ à la Cène, *Ibid.*, II, 130 : « GRANATENSIS : ...Non item placet definiri Christum in cœna se obtulisse, cum sancti doctores asseverent illum semel hoc fecisse. » — *Ibid.*, 131 : « VEGLIENSIS : ...Non placet verbum in doctrina positum, quo dicitur Christum in cœna obtulisse ; tum quia in sensu quo adductum videtur, non consonat dictis Apostoli ; tum etiam quia non declaratur qua specie sacrificii : unde videtur deceptivum, et non decens ; ideo aut declaretur, aut tollatur. »

3. Ci-dessus, p. 304, note 2.

ou qu'il en soit formellement distinct. Ils tiennent à ce que la Cène soit reconnue pour un sacrifice de propitiation. En conséquence, ils ne voient pas avantage à contester que tout sacrifice vrai porte ce caractère, et ils admettent le premier principe sans discussion.

Dès lors, deux voies s'ouvrent devant eux. Ou bien, le premier principe admis, contester la vérité du second, c'est-à-dire essayer d'établir que, pour être propitiatoire, le sacrifice ne nécessite pas absolument une expiation proprement dite, opérée par une immolation réelle et actuelle : cela reviendrait à dire qu'il peut y avoir un véritable sacrifice sans une réelle immolation, et il y aurait alors à expliquer en quoi consiste la raison essentielle de ce sacrifice. Ou bien, laisser passer également le second principe, le tenir pratiquement pour acquis : la tâche serait alors de montrer que ce principe trouve sa réalisation dans l'oblation du Christ à la Cène, c'est-à-dire que cette oblation comporte une réelle et actuelle expiation.

Or, les Pères du Concile, qui s'engageront si pleinement dans la première de ces deux voies, lorsqu'il s'agira d'expliquer le caractère propitiatoire de la Messe, se plaisent, au contraire, à suivre la seconde, tant qu'ils n'ont à s'occuper directement que de la Cène.

Le fond de leur explication repose sur cette idée que la Passion du Christ s'est inaugurée le Jeudi-Saint. Lors du dernier repas, le Sauveur « avait commencé de souffrir » ; c'est « dans la contrition du cœur » que se réalisait dès ce moment son oblation. Ainsi parlent l'évêque de Paris (Eustache du Bellay), celui de Campagna (Marc Laurei, Dominicain, † 1571), et celui de Tiano (Jérôme de Nichisola, également Dominicain, † 1566)[1].

Mais les conditions de l'Humanité sainte à la Cène n'ont été, ni au point de vue physique, ni au point de vue moral, autres que dans le reste de sa vie : faudra-t-il étendre à la vie entière du Christ ce que nous venons de dire du dernier repas ? Un certain nombre de Pères n'hésitent pas à le proclamer. Tels, l'évêque de Leiria (Gaspard Casal, de l'Ordre de Saint-Augustin, † 1585) ; celui d'Astorga (Diégo Sarmiento di Sotomayor), de Ségorbe (J. de Mugnatones, de l'Ordre des Augustins, † 1571), de Léon (André de Cuesta) ;

1. *Ibid.*, 82 : « PARISIENSIS :...In cœnæ oblatione cœperat pati, et fuit continuata cum illa crucis : fuitque expiatoria, quia est eadem cum illa crucis. » — *Ibid.*, 86 : « CAMPANIENSIS : ...Christus etiam a principio conceptionis suæ satisfecit pro peccatis, prout omnes ejus actiones fuerunt satisfactoriæ, licet per mortem in cruce fuissent consummatæ : multis enim modis Christus passus est ante passionem crucis, et meritorie passus est pro peccatis nostris. Ita etiam in cœna dolore contritionis Christus in ejus oblatione passus est ; passus autem est meritorie : ergo ejus oblatio fuit expiatoria et redemptoria. » — *Ibid.*, 89 : « THEONENSIS : ...Passio Christi cœpit Luna 14, ut B. Thomas; p. 3, qu. 46, art. 9, tradit. »

et après eux le théologien de Sa Sainteté, Laynès. A leur sens, « la vie entière du Christ a été orientée vers notre rédemption », car « toutes ses actions ont eu une valeur expiatrice et rédemptrice », qui les a rendues « méritoires » de notre salut ; on peut dire justement que « toutes sont comprises dans cette Passion du Christ », à laquelle notre rédemption est attribuée[1].

Et pourquoi notre rédemption définitive est-elle précisément rattachée à l'immolation sanglante ? C'est, disent-ils encore, par une libre disposition de la volonté divine. En soi, l'oblation de la Cène, et la vie entière du Christ, avaient valeur de rédemption ; et elles nous auraient effectivement rachetés, si l'ordre de Dieu n'avait en quelque sorte suspendu leur effet, pour le réserver à la mort sur la Croix. Tel est le langage des évêques d'Astorga, d'Acqui (Pierre-Fanno Costacciari, † 1592), de Nîmes (Bernard del'Bene) et de l'Abbé des Chanoines réguliers de Latran (Richard Olzerengo de Verceil)[2].

Cela revient à dire que l'oblation de la Cène a été réellement

1. *Ibid.*, 84 : « Leriensis : ...Et quemadmodum omnes doctores tenent, Christum meruisse in primo instanti suæ conceptionis nostram redemptionem, sed non propterea superfluam fuisse ejus vitam et passionem, ut B. Thomas declarat : sic in oblatione cœnæ et crucis. Præterea passio Christi habuit rationem meriti, satisfactionis et sacrificii, ut B. Thomas, p. 3, qu. 8, art. 2 et 3 ; et non propterea delentur præcedentia Christi merita et satisfactiones. Nam Christus in tota ejus (*sic*) vita meruit, et satisfecit pro peccatis nostris : neque ea de causa delentur merita passionis in cruce et ejus satisfactiones, ut in eodem loco declarat B. Thomas. » — *Ibid.*, 87 : « Segobicensis : ...Licet omnes Christi labores suffecissent ad redemptionem nostram, tamen Christus decreverat eam consummare in cruce : propterea omnia ad eam ordinabantur. » — Cf. *Ibid.*, 85 : Asturicensis ; *Ibid.*, 89 : Legionensis ; *Ibid.*, 86 : Campaniensis, cité ci-dessus, p. 306, note 1. — *Ibid.*, 96 : Don Jacobus Laynes : ...Et omnes actus Christi in ejus vita fuerunt expiatorii et redemptorii, quos omnes in nostram salutem operatus est, et denique consummavit omnia in cruce : erant enim omnes actus infiniti valoris, et ex infinita charitate procedebant ; et cum dicitur, Passio Christi nos redemit, passio Christi comprehendit omnes actus Christi, qui ea omnia eadem charitate fecit, quæ tamen in cruce magis cognoscitur... Est igitur crux consummatio omnium Christi passionum, et uti epilogus omnes passiones continebat. »

2. *Ibid.*, 85 : « Asturicensis : ...Et Christus obtulit in cœna expiatorie ; neque propterea tunc facta est redemptio mundi, quia omnes Christi actiones meruerunt, tamen omnia ad crucem ordinavit. » — *Ibid.*, 90 : « Aquensis : ...An autem Christus obtulerit in cœna, ipse tenet se obtulisse in sacrificium propitiatorium et redemptorium ; sed non sortitum est effectum nisi post Christi mortem. » — *Ibid.* : « Nemausensis : Explicetur Christum se obtulisse in cœna propitiatorie. Non autem consummatur expiatio, quæ solæ *(sic)* oblationi crucis tribuenda est : quia, licet omnes Christi actiones fuerint expiatoriæ, non tamen sufficiebant, cum Deus disposuisset reconciliationem fieri et consummari in cruce. Fuit igitur propitiatorium, sed non ad usum et effectum ». — *Ibid.*, 94 : « Lateranensis Abbas : Et sicut contritio delet peccata, confessio idem, satisfactio idem, sed una ad aliam subordinatur, ut perfecta sit pœnitentia : ita et oblatio cœnæ fuit expiatoria et redemptoria, subordinata ad illam crucis, ut perfecta et consummata esset expiatio et redemptio. »

expiatoire, sans être proprement rédemptrice. C'est ce que déclarent en termes exprès l'évêque d'Almérie, et non moins formellement le Général des Conventuels (Antoine de Sapientibus, † 1565), et celui des Augustins (Christophe de Padoue)[1].

Mais, si l'essence du sacrifice est dans l'expiation, et si l'on reconnait cette valeur d'expiation dans tous les actes du Sauveur, n'est-on pas amené logiquement à penser que toute sa vie a été un sacrifice expiatoire proprement dit ? Les Pères, portés par ce courant d'idées, ne poussent pas leurs déductions aussi loin. La question reste à résoudre d'après la conception que l'on se fait du sacrifice en général, et en accord avec la synthèse du sacrifice chrétien en particulier.

Même en admettant, comme la logique de leur argumentation y invite, que l'ensemble de la vie du Sauveur puisse, de quelque manière, être appelée le sacrifice du Christ, il n'en est pas moins vrai que, dans la pensée des Pères, le dernier repas mérite cette appellation à un titre spécial. D'où vient donc que l'on peut parler d'un sacrifice de la Cène en particulier ? Qu'y a-t-il, en cette dernière Cène, de nouveau et de spécial, qui en fasse une oblation sacrificielle propre, comparable à la grande oblation du Calvaire et à celle qui se renouvelle chaque jour sur nos autels ?

Nous revenons, par un autre chemin, à la question de l'essence du sacrifice, considérée indépendamment de l'idée de l'expiation. Ni les théologiens, ni les Pères, avons-nous dit, ne posent ainsi franchement le problème, au sujet de la Cène. Ils ne sont pas cependant sans y songer quelquefois et suggérer même les moyens de le résoudre.

L'évêque de Leiria (Gaspard de Casal) veut établir que la Cène est un sacrifice véritable, c'est-à-dire, selon la pensée commune, propitiatoire. A cet effet il invoque l'une des définitions que saint Thomas a données du Sacrifice[2], et qu'il reproduit ainsi : « Toutes

1. *Ibid.*, 89 : « ALMERIENSIS : ...Et aliquod sacrificium est expiatorium, sed non reconciliatorium, id est (*suppléer sans doute* non) perfecte Deo nos reconciliat : aliud est reconciliatorium, quod valde nos Deo gratos reddit et reconciliat. Christus igitur obtulit se in cœna in sacrificium, et opus Deo gratum fecit... Non sacrificavit autem sacrificium reconciliativum, quod factum solum fuit in cruce : sine sanguinis enim effusione non fit remissio, et Paulus dicit : Reconciliavit nos Deo per mortem ejus ; et similia multoties. Sed obtulit sacrificium propitiatorium, id est Deus nobis (*suppléer* propitium) reddidit, prout baptismus Christi ante ejus mortem. Fuit igitur expiativum ex natura sua, cum omnia Christi opera fuissent satisfactoria et valoris infiniti ; sed Deus constituerat per crucem fieri perfectam reconciliationem mundi. » — *Ibid.*, 95 : « GENERALIS MINOR. CONVENT. : ...Neque fuit præparatorium et initiatorium, sed vere expiatorium : non autem redemptorium, cum redemptio sola (*sic*) facta sit in cruce. » — *Ibid.*, GENERALIS S. AUGUSTINI : ...Obtulitque Christus in cœna expiatorie, non autem redemptorie, cum redemptio sola in cruce facta sit : obtulitque in ordine ad passionem futuram. »

2. Ci-dessus, p. 192.

les fois qu'une chose est offerte à Dieu et qu'elle est tuée, ou mangée, ou bue, il y a un vrai sacrifice. » Il en fait aussitôt cette application : « Puisque le Christ a béni, changé le pain en son Corps (et le vin en son Sang), l'a rompu, mangé, etc., il est nécessaire de dire qu'il a offert un vrai sacrifice[1]. »

Ce qui constituerait proprement le sacrifice de la Cène, ce serait donc : d'une part, le fait de la consécration, en tant que transsubstantiation, peut-être aussi en tant que figuration de l'immolation sanglante par la mise du Corps et du Sang sous des espèces séparées ; d'autre part, la fraction de l'Hostie et la Communion. Toutes choses dont aucune n'implique une réalité d'immolation et d'expiation, mais tout au plus une image de cette immolation expiatrice. Gaspard Casal a l'intuition que la Cène tient son caractère expiatoire, et d'abord sa qualité essentielle de sacrifice, non d'une immolation réelle et présente, mais de l'immolation réelle de la Croix préfigurée actuellement.

C'est le même instinct qui fait déclarer à la plupart des théologiens et des Pères que l'oblation de la Cène est une avec celle de la Croix, et qu'elle tire de celle-ci sa force et sa vertu[2]. Un certain nombre tendent positivement à identifier le sacrifice de la Cène avec la représentation de l'immolation sanglante du lendemain, affectant le Corps et le Sang du Sauveur, sous les espèces.

Alphonse de Castro (9 janvier 1551) répond aux négations des Protestants, que le Christ, à son dernier repas, « a sacrifié son Corps d'une manière spirituelle, *spiritualiter*, comme l'enseignent tous les Docteurs[3] ». Aux yeux de Jean Gropper, l'immolation actuelle qui constitue le sacrifice spécial de la Cène, est celle qu'expriment les évangélistes et saint Paul, en parlant de Corps « donné » ou « rompu » et de Sang « versé » : c'est-à-dire une immolation purement représentative[4]. L'effusion de sang que les adversaires déclarent indis-

1. *Ibid.*, 84 : « LERIENSIS : ...Et si Christus obtulit in cœna, aliquo modo, ut aliqui ex Patribus dixerunt, necesse est dicere quod obtulit propitiatorie, quia, ut B. Thomas ait, quotiescumque aliquod *(sic)* Deo offertur, quod vel occiditur, vel manducatur, vel bibitur, est verum sacrificium : ita, cum Christus benedixerit, mutaverit panem in corpus suum et vinum in sanguinem, fregerit, manducaverit, etc., necesse est dicere, quod verum sacrificium obtulerit ; et fuit propitiatorium per modum hostiæ oblatæ in cruce. »

2. *Ibid.*, 612 : « 10 Dec. 1552, FRANCISCUS SOMNIUS (*ou* SONNIUS) : ...Christum in cœna etiam obtulisse... Christus cœpit tunc offerre in cœna, et in cruce consummavit... Ergo una et eadem oblatio est, quæ facta est in cœna, et quæ in cruce. » — *Ibid.*, 618 : « 14 Dec. JOAN. GROPPERUS : ...Ipsaque oblatio cœnæ est eadem cum illa crucis : sacrificium enim Christi totam illam actionem comprehendit. Unde in veteri Lege agnus paschalis dicebatur victima, statim cum pro sacrificio destinatus fuerat. » — *Ibid.*, 623 : « 18 Dec., JACOBUS FERRUSIUS : ...Sacrificium Christi in cœna... fuit verum sacrificium, respectu ad mortem quæ instabat, et postea sequuta est in cruce. »

3. *Ibid.*, 610. Cité ci-dessus, p. 297, note 4.

4. *Ibid.*, 618 : « JOANNES GROPPERUS : In cœna autem, non solum voluntate, sed

pensable pour qu'il y ait rémission des péchés, Vincent Léon, évêque de Bosa (11 janvier 1552), la voit réalisée dans cette effusion mystique que vise la parole du Sauveur : « Ceci est mon Sang, qui est versé pour vous[1]. » D'une façon plus précise, Guillaume Cassador, évêque de Barcelone (25 août 1562), souligne que « la consécration du sang, faite séparément, marquait la séparation réelle du Corps et du Sang qui devait se faire sur la Croix[2]. ».

Ce sont les considérations que théologiens et Pères vont faire valoir plus complètement, et uniquement, au sujet du sacrifice de la Messe.

§ II. — L'oblation de la Messe

I. — *Son caractère propitiatoire*

Un des principaux arguments, invoqués à l'appui du caractère expiatoire de la Cène, a été que la Messe possède ce caractère incontestablement. C'est, en effet, une vérité que ne met en doute aucun théologien, ni aucun Père.

En 1551, tous les théologiens, sans exception, déclarent hérétique la proposition qui dénie à la Messe la qualité d' « oblation pour le péché[3] ». En 1562, à cette question précise : « La Messe est-elle, non seulement un sacrifice de louange et d'action de grâces, mais aussi un sacrifice propitiatoire ? », ils sont encore unanimes à répondre par l'affirmative[4].

Non moins unanimement, les Pères approuvent les projets de doctrine où est exprimée cette vérité, et les Canons qui la définissent. Ceux-là même qui ont nié l'efficacité expiatoire de la Cène ne font pas exception. Nous les avons vus objecter en principe qu'il y a un seul sacrifice expiateur et rédempteur, celui de la Croix : on s'attendrait à ce que ce principe soit opposé pareillement à notre sacrifice eucharistique. Il n'en est rien. Le caractère

visibilibus rebus se immolavit sub typo agni paschalis... Unde et Lucas dicit : Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur. Non enim dicit, Dabitur ; sed, Datur, id est immolatur nunc. Et Matthæus de calice ait : Sanguis, qui pro multis funditur. Et Paulus : Corpus, quod pro vobis frangitur. Qui omnes, Corpus et Sanguinem immolari, dari, frangi in cœna intelligunt, ut sit sacrificium. »

1. *Ibid.*, 643 : « Bossanensis : ...Neque illud cœnæ fuit omnino absque sanguinis effusione, ut dixit Christus : Hic est sanguis, qui pro vobis effunditur, etc. »

2. *Ibid.*, II, 92 : « Barchinonensis : ...Et consecratio separatim facta sanguinis notabat separationem corporis a sanguine in cruce faciendam. »

Cf. la définition du sacrifice donné par Laynès à propos de la Cène, et que nous joindrons aux définitions appliquées directement à la Messe. Ci-après, p. 324, note 1.

3. Ci-dessus, p. 294, note 1 et 297.

4. Ci-dessus, p. 296, notes 1 et 2.

expiatoire de la Messe demeure incontesté. L'évêque de Bitonto lui-même s'attache à le prouver longuement[1].

Comment ce caractère expiatoire de la Messe s'accorde-t-il, mieux que celui de la Cène, avec le principe de l'unique sacrifice rédempteur ? Personne ne l'explique avec précision. L'évêque de Braga se borne à dire : « La Messe est sacrifice expiatoire, parce qu'elle a été instituée telle par le Christ, non parce qu'il a lui-même offert d'une façon expiatoire. Par les mots : *Hoc facite*, il ne veut pas dire : Faites ce que moi-même j'ai fait ; mais bien : Offrez en sacrifice ce Corps qui va être immolé[2]. » Le même argument est repris par l'évêque de Brugnate. L'évêque de Veglia le complète, en faisant valoir que « notre Messe commémore, non l'oblation de la Cène, mais celle de la Croix. » Et il y ajoute cette autre raison, que reproduit l'évêque de Modène : « Le Christ ne pouvait offrir en mémoire de sa Passion, car elle était encore à venir, tandis que nous, nous offrons en mémoire de sa Passion accomplie dans le passé[3]. »

Le peu de consistance des raisons ainsi alléguées montre avec quelle force s'impose la croyance en question, quand il s'agit de la Messe. C'est qu'en effet l'Évangile est formel : « Ceci est mon Corps, livré pour vous[4] » ; « Ceci est mon Sang, versé pour beaucoup en rémission des péchés[5]. » Et la tradition ne l'est pas moins.

Mais, ce qu'affirme ainsi l'autorité de l'Écriture et de la tradition, il s'agit encore de l'expliquer rationnellement. Sera-ce en alléguant une certaine réalité d'immolation qui se produirait actuellement dans l'oblation eucharistique ? Aucun, même parmi les Pères qui se sont arrêtés à une explication semblable au sujet de la Cène, ne paraît y songer à propos de la Messe. Tous, sans exception, ne voient d'autre immolation à l'autel qu'une représentation figurative de l'immolation de la Croix[6].

1. *Ibid.*, I, 640 : « (9 jan. 1552). BITUNTINUS... ostendit longa oratione missam esse sacrificium et propitiatorium pro peccatis. »

2. *Ibid.*, II, 78 : « (11 Aug. 1562) BRACHARENSIS : ...Et licet missa sit sacrificium expiatorium, id tamen est ex institutione Christi, non autem quia id ipse fecerit. Et cum dicit : Hoc facite : intelligit, Sacrificate corpus, quod nunc immolandum est. » — *Ibid.*, 81 : « (17 Aug.) BRUGNATENSIS : ...Et ad quod dicitur, præcepit faciendum esse quod fecit Christus, respondit id non sequi, quod Christus fecerit quod mandavit, præsertim cum ipse sacrificaverit in cruce. »

3. *Ibid.*, 82 : « (18 Aug.) VEGLIENSIS : ...Missaque nostra est memoria oblationis crucis, non autem oblationis cœnæ ; cum in cœna Christus non esset mortuus, et in missa fit memoria passionis et mortis Christi... In cœna etiam Christus non potuisset præcipere quod fecisset, cum ipse obtulisset tunc corpus passibile, nos autem offerimus corpus Christi impassibile, gloriosum. Christus etiam non obtulisset in memoriam passionis, quæ facta tunc non erat ; nos vero in memoriam passionis præteritæ offerimus. »

4. LUC., XXII, 19. Cf. *I Cor.*, XI, 24.

5. MATTH., XXVI, 28. Cf. MARC., XIV, 24 ; LUC., XXII, 20.

6. *Ibid.*, I, 612 : « (10 Dec. 1551) JOANNES DE ORTEGA, Respondit ad argumenta adver-

A défaut de cette réalité d'immolation, qu'est-ce donc qui donne à la Messe son caractère de sacrifice expiatoire ? Les Pères ni les théologiens ne semblent le discerner nettement. L'évêque de Veglia voudrait que ce point de doctrine soit mieux étudié : « Il faudrait, dit-il, discuter comment le sacrifice de la Messe est expiatoire[1]. » Le plus souvent, les orateurs se contentent de cette réponse très générale, qu'à la Messe se fait une application de la rédemption méritée sur la Croix. Lorsqu'ils essayent de fournir une raison plus particulière, ils mettent en avant, les uns que la Messe rappelle sensiblement l'immolation rédemptrice, d'autres qu'elle contient la présence corporelle du Rédempteur, d'autres qu'on y trouve une oblation véritable de la Victime du Calvaire, présente sous l'image de sa mort.

Mais ces divers éléments — présence réelle du Christ, commémoraison sensible de son immolation, et oblation actuelle faite de Lui en cet état, pour une application de sa vertu rédemptrice — sont précisément ceux que la tradition patristique et théologique a généralement reconnus à la base du sacrifice eucharistique. La question particulière du caractère propitiatoire de la Messe se trouve donc pratiquement subordonnée à la question prédominante et véritablement essentielle, que les Pères avaient d'abord à résoudre : En quoi la Messe est elle un vrai et propre sacrifice ?

II. — *Sa qualité essentielle de sacrifice*

Dans la première proposition protestante, soumise à l'examen du Concile, en 1551, comme dans la première question posée à nouveau en 1562, l'idée de « vrai sacrifice » est mise en contraste avec celle de « pure commémoraison du sacrifice ancien de la Croix[2] ». Dans la pensée des théologiens et des Pères, la Messe est[3] donc un

sariorum, quod missa non sit sacrificium quia in ea Christus non occiditur etc., cum semper non requiritur quod res quæ offertur animata sit... Et quia in missa Christi mors repræsentatur. » — *Ibid.*, 616 : « (11 Dec.) MARTINUS OLAVEUS : ...In missa autem, non mors, sed mortis memoria. » — *Ibid.*, 623 : « (18 Dec.), JACOBUS FERRUSIUS : ...Est autem missa verum sacrificium, non respectu effusionis sanguinis, quæ in ea non fit, sed propter Christi mortem, quæ repræsentatur, prout fuit sacrificium Christi in cœna : quod fuit verum sacrificium respectu ad mortem quæ instabat, et postea sequuta est in cruce. »

1. *Ibid.*, II, 82 : « (18 Aug. 1562) VEGLIENSIS : ...In III cap. discutiendum esset, quomodo missæ sacrificium sit expiativum... Ponaturque alius Canon, de modo quo missa remittit peccata. »

2. Ci-dessus, p. 294, note 1, et 296, note 1.

3. Tout au plus, au début de la discussion (8 janv. 1552), l'évêque de Feltri (Thomas Campegi) trouve inopportun de dire : « La Messe *est* un sacrifice » ; elle est seulement, dit-il, « une image du vrai sacrifice ». Opinion visiblement inspirée par le préjugé que

sacrifice véritable, parce qu'il n'est pas simplement commémoratif. Or, la grande raison sur laquelle tous appuient, expressément ou implicitement, cette vérité, est la présence réelle du Christ sur l'autel. A la Messe, il y a plus qu'un simple rappel de l'antique sacrifice du Calvaire, parce qu'il y a présent en personne le même Christ, victime de notre Rédemption, le même Corps qui a souffert, le même Sang qui a été versé pour nous sur le Golgotha[1].

Cependant, la simple présence de la Victime autrefois immolée ne peut suffire à constituer présentement un sacrifice. Cette présence est nécessaire pour donner au sacrifice son caractère de vérité et son efficacité ; mais en quoi consiste le sacrifice lui-même ?

Quelques théologiens essayent de résoudre la question à l'aide des définitions anciennes les plus universellement connues : celle de saint Augustin : « Toute œuvre, faite pour entrer dans une sainte société avec Dieu[2] » ; et celle de saint Isidore de Séville : « Qui dit sacrifice, dit chose faite sacrée[3]. »

Ces définitions, nous avons déjà eu l'occation de le dire, sont intéressantes à plus d'un titre : il est remarquable en particulier qu'elles ne font entrer, ni l'une ni l'autre, en ligne de compte l'idée d'expiation ou d'immolation : celle de saint Augustin se concentre dans l'idée d'union active à Dieu, premier principe et fin béatifiante de la créature ; celle de saint Isidore, dans l'idée de consécration. Mais, au point de vue d'une théologie rigoureuse, ni l'une ni l'autre ne sont suffisantes par elles-mêmes. La première, qui étend le concept à toute œuvre bonne, est manifestement trop large. La seconde, qui exige la transformation d'une matière pro-

tout vrai sacrifice exige une immolation réelle. L'auteur ne soutient cependant pas sa proposition dans un sens hérétique ; il propose contre Luther la formule, au fond équivalente : « Il y a à la messe un sacrifice ». — *Ibid.*, I, 639 : « FELTRENSIS : ...Et cuperet dici, in missa esse sacrificium ; non autem, missam esse sacrificium... Neque videtur dicendum, missam esse sacrificium, cum sit imago veri sacrificii, et Ambrosius vocat eam exemplum sacrificii ». — Cf. *Ibid.*, 640 : « SOLONENSIS : ...Dicatur in articulo 1, in missa non esse sacrificium, cum hoc modo loquantur Lutherani. » Mais l'orateur a soin d'ajouter : « et utroque modo hæreticus est. »

1. *Ibid.*, I, 623 : « (18 Dec. 1551) ALOYSIUS DE CATANIA (ord. Præd., familiaris Panormitani) : ...missamque sacrificium esse declaravit, probans primo, quod Christus obtulit se ut sacrificium in cruce, et obtulit etiam seipsum in cœna, cum dixit : Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur. Hac enim ratione transubstantiavit illas species in corpus suum, quod obtulit, qua (*pour* quando) in cruce patiebatur. Ergo hoc sacramentum habet rationem veri sacrificii, neque est sola commemoratio, sed vere continet corpus Christi. » — *Ibid.*, 624 : « (19 Dec.) ALPHONSUS DE CONTRERAS (ord. Min. de Observ., Hispanus) : ...Missa est verum sacrificium, neque est sola commemoratio passionis Christi, sed fructus illius et repræsentatio ; neque translato nomine, sed proprie, sicut non metaphorice sed vere Christus in ea est. »

2. S. AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, l. X, c. VI (*P.L.*, **41**, 284). Ci-dessus, p. 191, note 2.

3. S. ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiæ*, l. VI, c. XIX, n. 38 (*P. L.*, **82**, 255). Ci-dessus, p. 69.

fane en objet sacré, est trop spéciale ; d'ailleurs, sous son apparente simplicité, elle est artificielle, n'étant basée que sur l'étymologie, et, si elle s'adapte bien à telle ou telle forme de sacrifice, on voit moins bien comment elle s'accorde avec le sacrifice de la Croix en particulier.

Aussi est-ce le petit nombre qui se contente de ces définitions traditionnelles[1]. La plupart de ceux qui les utilisent, les complètent, comme nous le verrons tout à l'heure, par d'autres données.

Dans l'ensemble, on peut dire que théologiens et Pères se partagent entre trois façons de concevoir le sacrifice de la Messe : la théorie de l'immolation représentative, celle de l'oblation, et quelques théories mixtes ou composites.

Théorie de l'immolation représentative. — Un premier groupe de théologiens s'expriment comme si la Messe tenait son caractère sacrificiel du simple fait de l'immolation figurée et rappelée. Ce sont, en 1551, deux théologiens espagnols, envoyés de Charles-Quint : Alphonse de Castro, Mineur de l'Observance, et Jean Arze, du clergé séculier. Le premier, dont nous avons analysé précédemment les écrits théologiques[2], met en fait que « dans le sacrifice de la Messe la mort sur la Croix est représentée », et ajoute cette observation que la chose « ne peut se faire sans qu'il y ait sacrifice[3]. » Le second expose au même point de vue l'enseignement bien connu du cardinal Cajetan : « L'Eucharistie, dit-il, est à la fois sacrement et sacrifice : sacrifice, non seulement commémoratif, mais véritable et propitiatoire, dans lequel le Christ est immolé...

1. *Ibid.*, I, 617 : « (14 Dec. 1551) JOANNES GROPPERUS : ...Et primo declaravit quid sit sacrificium ex Augustino, lib. X, cap. v, De civitate Dei... Et quod duo sint sacrificia, invisibile et internum, et visibile et externum. » — *Ibid.*, 630 : « (23 Dec.) GABRIEL DE ANCONA (ord. S. Augustini, regens Bononiensis) examinavit articulos de missa, quam sacrificium esse confirmavit ex definitione sacrificii secundum Augustinum, cum ea omnia, quæ ad sacrificium requiruntur, in missa habeantur : ut sit opus bonum, quod agitur ut sancta societate inhæreamus, relatum in eum finem ut beati esse possimus. Quam definitionem ut bonam defendit. » — *Ibid.*, II, 66 : « (26 jul. 1562) DIDACUS DE PAIVA : ...Nam Augustinus, X De civ. Dei, declarat sacrificium esse quod Deo offertur, ut animus hominis cum Deo conjungatur. Ea autem omnia fiunt per Eucharistiam. » — *Ibid.*, 67 : « (27 jul.) FEDERICUS PENDASIUS (cler. sæc.) ...Præmittens Deum exigere a nobis ut in eum omnia referamus, et a quo omnia bona agnoscamus : quæ per sacrificium facimus, id est per aliquod signum externum ; alias enim non esset verum sacrificium, licet mentis actio requiratur. Nam necesse est ut sacrificium cum re signata similitudinem habeat, et ejus effectus est ut conjungat nos cum Deo, et nos etiam offerentes unum cum Deo efficiamur ».

2. Ci-dessus, p. 267 et suiv.

3. *Ibid.*, I, 610 : (9 Dec. 1551) ALPHONSUS DE CASTRO : ...Nos in sacrificio missæ repræsentamus mortem et sacrificium crucis, quæ repræsentatio non potest fieri absque sacrificio ».

non comme il l'a été sur la croix, mais d'une manière mystique, représentative, sans effusion de sang[1]. »

En 1562, deux autres Espagnols, appartenant au clergé séculier, parlent dans le même sens. Pour Ferdinand de Belloviglio (ou Vellosilos † 1587), toute la raison du sacrifice eucharistique paraît être « en ce qu'il est une image du sacrifice de la Croix, et que l'image doit porter le nom de la chose qu'elle représente[2]. » On reconnaît la proposition formulée par saint Thomas, à la suite de saint Augustin[3]. — Gaspard Villalpando veut réfuter l'objection protestante, qu'il n'y a pas de sacrifice sans effusion de sang : « les prières aussi, réplique-t-il, sont un vrai sacrifice » ; comme si la Messe ne l'était pas dans un autre sens. Toutefois, il a soin d'ajouter que « la Messe contient en outre une représentation de l'oblation de la Croix » ; et à lui aussi, cela paraît suffire pour qu'elle soit appelée un vrai sacrifice[4].

Deux d'entre les Pères se rangent plus expressément à cette théorie. Le 9 janvier 1552, l'évêque de Constance (Christophe Metzier) n'approuve pas que la doctrine qualifie le Christ d' « hostie non sanglante », ni qu'elle le déclare « immolé seulement en mystère ». Il est vrai, dit-il, que « l'hostie est non sanglante sur l'autel ; mais son immolation sanglante y est représentée en ce que le sang, sous l'espèce du vin, est répandu : et ainsi », conclut-il, « est vrai ce que dit saint Paul, qu'en dehors du sang il n'y a pas de rémission[5]. » En tout ce raisonnement, la préoccupation de l'évê-

1. *Ibid.*, 610 : « 10 Dec., JOANNES ARZE : ...Eucharistiam esse sacramentum et sacrificium ; neque est tantum commemorativum, sed propitiatorium pro peccatis, ut sit vere et proprie sacrificium, in quo Christus immolatur ; non ut in figuris veteris Testamenti... Non autem prout in cruce immolatus est, sed medio modo, id est mystico, et repræsentativo et immolatitio, sine effusione sanguinis. Neque hoc differt ab illo peracto in cruce, nisi quod illud cruentum, hoc incruentum. »

2. *Ibid.*, II, 64 : « 24 jul. 1562, FERDINANDUS DE BELLOVIGLIO : ...Missam esse sacrificium, quia imago est sacrificii crucis ; ergo sacrificium : quia imago nominatur eo nomine, quod *(sic)* repræsentat. Et sacrificia veteris legis erant vera sacrificia, quia repræsentabant sacrificium crucis ; ergo eodem modo et missa, quæ illud crucis repræsentat... Et sicut oblatio crucis fuit verum sacrificium, ita et missa, cum illud repræsentet, et eadem sit hostia. » L'addition finale montre bien qu'il tient également compte de la présence réelle de la victime.

3. Ci-dessus, p. 184.

4. *Ibid.*, 68 : « 29 jul., GASPAR DE VILLALPANDO : ...Et cum dicunt non esse sacrificium absque sanguinis effusione, resp. orationes esse verum sacrificium, et ad Rom. Paulus docet offerendas esse hostias Deo placentes. Et Paulum ad Hebraeos loquutum de obligatione (*pour* oblatione) crucis, sine qua non potest haberi remissio peccatorum, neque per pœnitentiam, neque alio modo. Præterea per missam illa crucis repræsentatur. »

5. *Ibid.*, I, 641 : « CONSTANTIENSI non placet quod in doctrina Christus dicatur hostia incruenta, neque quod Christus nisi in mysterio immoletur... Est tamen hostia incruenta in altari, sed cruentam repræsentat in sanguine sub specie vini fuso. Et ita verum est quod Paulus dicit, sine sanguine non fieri remissionem. »

que de Constance est visible : il veut trouver une justification au principe censé posé par l'Apôtre et qu'il ne songe pas à discuter ; il lui faut une certaine effusion de sang, en laquelle consiste le sacrifice eucharistique, et en somme il ne la trouve, comme la tradition l'a toujours trouvée, que dans le fait du sang mystiquement mis à part dans le calice.

Le 22 août 1562, l'évêque de Léon (A. de Cuesta) apporte à cette façon de concevoir le sacrifice eucharistique une précision digne d'être soulignée. Lui aussi est visiblement préoccupé de trouver, avec toute la netteté possible, à la Messe cette immolation qui, de prime abord, apparaît comme l'élément constitutif du sacrifice. Sous cette préoccupation, il fait valoir qu'à l'autel, « le Christ, d'une certaine manière, meurt et est égorgé par le prêtre ». Comment cela ? « En ce que le prêtre, par la vertu du sacrement » — c'est-à-dire des paroles sacramentelles — « sépare le Corps du Sang, bien que, en vertu de la concomitance, tous deux soient en réalité présents indissolublement avec l'âme et la divinité[1]. »

D'après l'évêque de Léon, l'acte de la double consécration réalise donc, sous la forme la plus vive qui puisse être, la représentation sensible de la Passion. L'immolation du Christ n'est pas seulement figurée par le fait que son Corps et son Sang apparaissent séparés sous les espèces sacramentelles : elle l'est surtout par le fait que l'acte consécrateur les sépare virtuellement. La double consécration est un véritable acte d'immolation mystique, correspondant à l'acte d'immolation réelle qui a constitué le sacrifice de la croix. Or, dans sa pensée, cet acte de la double consécration serait l'acte constitutif du sacrifice de la Messe, précisément parce qu'il figure de la manière la plus expressive l'immolation de la croix, c'est-à-dire parce que, par la consécration du Corps sous l'espèce du pain et du Sang sous l'espèce du vin, il sépare, autant qu'il est en lui, ce Corps et ce Sang, donc immole le Christ virtuellement.

A vrai dire, cette façon de concevoir les choses n'est pas absolument nouvelle : on en trouve trace chez plusieurs théologiens des siècles passés[2], et on peut la rattacher à certaines propositions de

1. *Ibid.*, II, 89 : « 22 Aug. 1562, LEGIONENSIS probat missam esse sacrificium, hac ratione, quia Christus aliquo modo moritur, et a sacerdote mactatur. Nam sacerdos, ex vi sacramenti, separat corpus a sanguine, licet per concomitantiam utrumque simul sit cum anima et divinitate : et hac ratione dicitur sacrificium missæ repræsentare mortem Christi, et veram veri sacrificii rationem habet. Unde b. Thomas dicit consecrationem esse sacrificium, quia hoc sacramentum non potest consecrari absque sacrificio. Et Christus cum mysterio addidit : Hoc facite, post ambas consecrationes. Christus itaque, cum hæc fecisset, vere sacrificavit : et omne id, quod sacerdos facit, fecit Christus. »

2. Ci-dessus, p. 122, 126.

saint Thomas lui-même[1]. Mais l'évêque de Léon a eu le mérite de l'exposer sous une forme précise et saisissante. Nous la verrons adoptée et exploitée par un bon nombre de théologiens après le Concile.

Au Concile même, il ne semble pas que l'orateur ait fait beaucoup d'impression. Aucune voix ne fait écho à la sienne. Sans doute l'ensemble des Pères juge-t-il que, pour peindre les choses plus vivement, l'évêque castillan ne dit en somme rien de plus que ses devanciers. Les Pères mêmes dont la pensée se rapproche le plus de la sienne, et qui, comme lui, cherchent la raison du sacrifice eucharistique dans la seule représentation sensible de la Passion, parlent de cette représentation sensible en termes beaucoup plus sobres, très généraux même, sans rien qui rappelle sa théorie particulière.

C'est qu'en effet, à examiner froidement les choses, l'acte de la double consécration, dont on nous parle, n'est évidemment pas un acte d'immolation réelle. Le Corps et le Sang du Christ seraient séparés l'un de l'autre, si les paroles produisaient leur effet : c'est entendu. Mais nous savons qu'elles ne peuvent pas le produire, et qu'elles ne le produisent pas en fait. Il s'agit donc uniquement d'une séparation apparente, donc d'une simple figure d'immolation. C'est ce que tous les théologiens ont affirmé jusqu'ici. L'évêque espagnol ne parle pas autrement qu'eux, lorsque, après avoir décrit cet acte d'immolation mystique, il ajoute : « Voilà pourquoi il est dit que le sacrifice de la Messe représente la mort du Christ, et est un vrai sacrifice. » Nous revenons à la formule de saint Thomas, que notre auteur lui-même rappelle expressément : « La messe est proprement un sacrifice, en tant qu'elle représente la Passion[2]. »

Mais la question que nous avons posée tant de fois se pose toujours avec la même rigueur : Comment la Messe est-elle un sacrifice réel, alors qu'elle ne comporte qu'une immolation mystique : immolation mystique très expressive, présentant toutes les apparences possibles de la réalité ; néanmoins immolation essentiellement mystique, et sans la moindre réalité ?

Théorie de l'oblation. — Pour résoudre le problème, un second groupe de théologiens recourt à l'idée d'oblation. D'une façon générale, le sacrifice eucharistique consisterait dans l'offrande qui est faite du Christ à l'autel.

Aux yeux de Pierre Guerrero, évêque de Grenade, l'oblation est si bien l'acte propre du sacrifice, qu'elle constitue un acte à part, distinct de la consécration : celle-ci produit la Victime ; ensuite

1. Ci-dessus, p. 186. Cf. p. 310, note 2.
2. Ci-dessus, p. 184.

vient l'oblation, par laquelle le sacrifice est offert. « Puisque, dit-il, le Christ est en vérité dans l'Eucharistie, il s'ensuit qu'il y a sacrifice, car il peut, une fois consacré, être immolé » — c'est-à-dire offert — « par le célébrant à Dieu le Père[1] ».

Plusieurs théologiens, tels que François Sonnius, de l'Université de Louvain, Jean Gropper, attaché à l'évêque de Cologne, Jacques Ferrusio, attaché à l'évêque de Ségovie, et d'autre part l'évêque d'Alife (Jacques-Gilbert de Nogueras), établissent un rapprochement entre l'oblation quotidienne du Christ sur l'autel eucharistique, et l'oblation qu'il fait éternellement dans le ciel, au témoignage de l'Épitre aux Hébreux[2].

Mais la théorie générale de l'oblation laisse place à des questions tout aussi pressantes. Cette oblation du Christ, qui constituerait le sacrifice de nos autels, dans quel rapport se trouve-t-elle vis-à-vis de la représentation sensible de la Passion ? Elle en serait indépendante, si on la distingue de la consécration, qui met le Corps et le Sang à part sous les espèces : mais alors qu'est-ce qui nous empêchera de penser qu'elle se continue avec la présence dans le tabernacle, et par conséquent que le sacrifice eucharistique dure au delà de ce que nous sommes convenus d'appeler la Messe ? Si, au contraire, l'oblation sacrificielle est annexée indissolublement à l'acte de la consécration, ou du moins à la juxtaposition des deux espèces consacrées, il s'agit encore de justifier cette connexion nécessaire, et d'expliquer comment elle est exigée par la notion essentielle de sacrifice, ou bien est requise simplement par une volonté divine superposée à cet ordre essentiel.

1. *Ibid.*, I, 638 : « 7 Jan. 1552, GRANATENSIS : ...Nam cum Christus vere sit in Eucharistia, sequitur quod sit sacrificium, cum possit, postquam consecratum est, Deo Patri a celebrante immolari : hacque de causa S. Patres sacrificium hoc appellaverunt, quia in eo vere Christum esse tenuerunt, ut ostendit b. Thom., 3 par. q. 73, art. 6, et par. 2, qu. 101. » — Cf. ci-dessus, p. 272.

2. *Ibid.*, I, 612 : « 10 Dec. 1551, FRANCISCUS SONNIUS : ...Illa vero crucis cruenta fuit, et semel oblata ; hæc in altari incruenta, et quotidie offertur. Illa etiam cælestis, quæ fit in cœlo a Christo coram Patre, incruenta et semper fit : perpetuo enim assistit Christus coram Patre ad placandam divinam iram, pro nobis interpellans... » — *Ibid.*, 618 : « 14 Dec., JOANNES GROPPERUS probavit... quod missæ sacrificium invisibile Christi sacrificium in cœna, et visibile in cruce, repræsentat, et quod Christus perpetuo facit, interpellans pro nobis apud Patrem in cœlo. Missa igitur omnia ista sacrificia repræsentat, et commemoratio est. » — *Ibid.*, 623 : « 18 Dec., JACOBUS FERRUSIUS : ...Oblatio crucis cessavit, et jam oblata est : per sacerdotem autem quotidie Christus se offert Patri : et ita se offert in æternum, quousque ipse veniat, ut ait Paulus. » — *Ibid.*, II, 94 : « 25 Aug. 1562, ALIPHANUS : ...Et cum opponitur, unica oblatione, etc., resp. eadem ratione et nos deberemus offerre quotidie in missa, sed illa cœnæ, illa crucis, hæc in missa et illa quæ fit in cœlo coram Patre, una oblatio est, cum una et eadem hostia, et idem sacerdos sit, et ita intelligenda sunt verba Pauli ad Hebræos. »

Théories composites. — L'insuffisance des deux théories précédentes a amené le reste des théologiens à un certain nombre de théories mixtes, qui complètent ces deux premières par l'adjonction d'éléments étrangers, ou bien les combinent l'une avec l'autre.

Le doyen et chancelier de l'Université de Louvain, qui s'est signalé parmi les principaux adversaires du protestantisme, Ruard Tapper[1], envoyé de Charles-Quint, fusionne l'idée d'oblation et celle de consécration, entendue dans le sens de production d'un mode d'être nouveau. Il expose son point de vue, à la séance du 7 décembre 1551, presque dans les mêmes termes que dans ses écrits[2].

Mélanchton a reproché aux écrivains catholiques de disserter sur le sacrifice sans s'occuper d'abord de le définir : Ruard Tapper s'attache à fournir cette définition. Il est tout prêt à accepter celle de Calvin, celle de Mélanchton lui-même. Néanmoins il se range de préférence à celle de saint Augustin. Pour lui, le sacrifice a donc comme fin essentielle l'union de l'homme avec Dieu. Et dans l'Eucharistie, cette union lui paraît réalisée par l'oblation du Christ consacré sous le sacrement[3]. Mais l'oblation du Christ n'est pas restreinte à la consécration ; elle dure autant que la présence du Sauveur sous les espèces[4]. Ainsi est-elle comparable à son oblation

1. Ci-dessus, p. 256.

2. Ci-dessus, p. 287 et suiv. Nous reproduisons néanmoins le texte de son Rapport, à cause des variantes intéressantes qu'il présente.

3. Dans Le Plat, *Monumentorum... amplissima collectio*, t. IV, p. 337 sq. : Judicium D. Ruardi Tapperi, decani Lovaniensis, super articulis 1, 2, 5, 6, et 7 de sacrificio missæ propositis. — p. 339 : « Et quia exprobrat nobis Philippus quod adversarii a decennio scripserunt volumina de sacrificio missæ et non definierunt sacrificium quid sit, ideo nos id quid sit primum definiamus. Ne autem objiciant quod pro nostro arbitratu faciamus definitionem, sequemur in ea B. Augustinum, qui libro X de civ. Dei, c. VI, sic ait : Verum sacrificium est omne opus... Placet etiam definitio quam habet Calvinus, quod sacrificium est quidquid Deo offertur. Placet et definitio Philippi, quod sacrificium est coerimonia vel opus quod nos Deo reddimus ut eum honore afficiamus. » — p. 340 : « Est igitur sacrificium, secundum definitionem B. Augustini... Christus igitur seipsum, hoc est corpus et sanguinem suum consecravit, sanctificavit et Patri obtulit, ut sanctificaret et conjungeret sibi apostolos usu (*pour* esu) et potu sacramenti ad Patris gloriam et reverentiam. Quid enim magis ad Patris cultum et reverentiam fieri potuit quam quod ex Patris mandato et obedientia esset sub vili tegumento specierum panis et vini ad pascendum electos a Patre, et in pretium usque in finem mundi pro eis et eorum peccatis offeratur præsentandum hic a suis ministris Patri in memoriam mortis suæ ? Et in hac consecratione sacræ Eucharistiæ proprie consistebat sacrificium Christi (ut dicit B. Thomas) et etiam oblatio, sine qua non potest fieri sacrificium, cum omne sacrificium sit oblatio, ut idem dixit. »

4. *Ibid.*, p. 341 : « Texit enim suam immolationem sub sacramento, quam in cruce consummavit. Tota tamen ejus vita perpetua fuerat sui immolatio in Patris gloriam pro nostris peccatis et bonis impetrandis. Nec solum consecrando et sacrificando obtulit, sed post consecrationem, quamdiu sub speciebus mansit, se Patri offerebat, magis animæ destinatione, quam externa aliqua cæremonia. »

éternelle du ciel[1]. Pour délimiter le sacrifice eucharistique, Ruard Tapper recourt en fin de compte à la célèbre proposition de saint Thomas : « Il y a proprement sacrifice, lorsqu'une certaine action est exercée autour des choses offertes à Dieu[2]. » Il l'interprète, en la transposant sous cette forme, que nous connaissons déjà par son ouvrage[3] : « Il y a proprement sacrifice, lorsque la chose offerte est affectée intrinsèquement d'une qualité ou manière d'être nouvelle. Le Christ, en devenant ce qui était auparavant du pain et du vin, *acquiert un nouvel être sacramentel*, qu'il n'a pas dans le ciel[4]. »

Cette opinion de Ruard Tapper apparaît dans les délibérations du Concile complètement isolée. D'autres théologiens et d'autres Pères utilisent la définition du Docteur Angélique : l'application qu'ils en font est tout autre. Au lieu d'une action exercée *sur* l'Hostie du sacrifice et modifiant ses conditions d'être, ils songent aux rites accomplis simplement *autour* de la Victime eucharistique, et en particulier aux rites figuratifs de son immolation passée. Nous avons dès lors une combinaison de l'idée d'oblation et de celle de commémoraison sensible de l'immolation, rattachées l'une et l'autre à ce moment central de la Messe qui s'appelle la consécration.

Telle est la théorie composite que propose, le 9 décembre 1551, le Dominicain espagnol, Melchior Cano, dont le célèbre ouvrage théologique nous livrera bientôt la pensée plus complète[5]. Melchior Cano commence par exposer une notion du sacrifice, qu'il base sur l'étymologie suggérée par saint Isidore. Le sacrifice consiste à « faire une chose sacrée ». Mais, dit-il, faire une chose sacrée ne suffit pas : il faut encore qu'elle soit « offerte ». Offrir ne suffit pas davantage : comme saint Thomas l'a montré, oblation n'est pas nécessairement sacrifice. « Il y a donc proprement sacrifice, lorsqu'une chose sacrée est offerte, et que cette chose même est faite sacrée, et qu'elle est faite telle par un prêtre avec une cérémonie sacrée[6]. »

1. *Ibid.*, p. 342 : « Dicit Apostolus... quod ipse, fuso sanguine in cruce, ingressus est non manufacta sancta, sed in ipsum cœlum, ut appareat vultui... Consummat igitur suum sacrificium, donec secundo sine peccato appareat... Ita idem facit et se præsentat sub speciebus panis et vini in sacramento per ministerium sacerdotis, nam fungitur sacerdotis officio ubicumque corporaliter adest... Est tamen vere sacrificium, in altari, et in dexteris Patris sedens, sed commemorativum sacrificii in cruce peracti. »

2. Ci-dessus, p. 192.

3. Ci-dessus, p. 289-290.

4. *Ibid.*, p. 341 : « Est igitur Christus in sacra Eucharistia sacrificium ut in ea est, et proprie sacrificium, quod fit, quando id quod offertur afficitur intrinsecus aliqua qualitate vel nova dispositione : nam in hoc sacrificio, non solum panis et vinum tanquam verum sacrificium transeunt in corpus et sanguinem Christi, sed et Christus accipit ibi novum esse sacramentale, quale in cœlis non habetur, et fit quod prius erat panis et vinum, ut loquitur B. Ambrosius ».

5. Ci-après, p. 346-349.

6. Theiner, I, 608 : « 9 Dec. 1551, Melchior Canus... ostendit veritatem catholi-

Ces derniers mots correspondent visiblement à la proposition que nous connaissons du Docteur Angélique. Appliqués à l'Eucharistie, ils désignent évidemment la cérémonie ou le rite qui accompagne ou entoure la consécration. Quel est ce rite ? Melchior Cano le fait entendre suffisamment, lorsqu'il ajoute : « Nous offrons le Christ, en tant qu'il est mort pour nous... Nous présentons à Dieu sa mort, comme si elle était présente », bien qu'elle soit seulement figurée, le sacrifice étant « non sanglant ». Il s'agit donc de la représentation sensible de la Passion, qui conditionne la consécration du Corps et du Sang du Christ sous les espèces.

Ainsi, Melchior Cano fait de la définition thomiste une application notablement différente de celle que proposait Ruard Tapper. Tandis que le doyen de Louvain songe à une action qui affecte la Victime réelle du sacrifice, le Christ, en lui octroyant un mode d'être nouveau, le mode sacramentel : le théologien espagnol se tient plus strictement à la formule de l'Ange de l'École, et allègue le rite sensible qui accompagne l'acte de la consécration. Pour lui, le sacrifice de la Messe consiste donc essentiellement dans la consécration, en tant qu'elle fait du pain et du vin une chose sacrée, savoir le Corps et le Sang du Sauveur, offert à Dieu, mais avec une représentation sensible de sa mort. C'est, à peu de chose près, l'idée présentée naguère par l'illustre commentateur de saint Thomas, Cajetan.

Une théorie très semblable est exposée, quelques jours après, dans la congrégation générale du 11 janvier 1552, par l'évêque de Guadix (Martin Perez de Ayala, plus tard évêque de Ségovie, † 1564). Le prélat espagnol prend pour point de départ l'idée d'oblation. Il la détermine en y joignant celle de consécration ; mais d'une consécration s'opérant par un certain rite mystérieux ; en quoi est rappelée encore assez clairement la proposition de saint Thomas. Il définit donc le sacrifice : « l'offrande à Dieu d'une chose extérieure, consacrée par une opération mystique du prêtre[1]. »

cam, missam scilicet esse verum sacrificium, cujus primo diffinitionem dedit, ut sit opus religionis, sacrumque facere, licet tamen non semper sacrum facere sit sacrificium, ut sunt alia sacramenta septem, sed, cum offertur res sacra, sacrificium est. Neque etiam omnis oblatio est sacrificium, ut b. Thomas 2, 2 qu. 86 ostendit... sed proprie sacrificium est, cum res sacra offertur, et res ipsa efficitur, et sacerdos efficit cum cæremonia sacra... Nos enim offerimus Christum, quatenus pro nobis mortuus est, et illam mortem exhibemus ; et offerimus Christum ea ratione, qua mortuus est, non quatenus vivit ; et est ac si præsens esset. Non est tamen mors cruenta, sed incruenta. Unde et sacrificium etiam incruentum est. »

1. *Ibid.*, I, 643 : « 11 jan. 1552, GUADICENSIS primum art. hæreticum confirmavit, adducens primo ex diffinitione sacrificii, ut sit res externa, mystica operatione sacerdotis consecrata, Deo oblata. Non tamen omnis oblatio est sacrificium, ut habetur in veteri lege de oblatione... ».

Par cette « opération mystique » associée à la consécration, il faut sans doute entendre, comme dans la formule analogue de Melchior Cano, le rite représentatif de l'immolation sanglante. Ainsi, le sacrifice eucharistique comprendrait trois éléments essentiels : la consécration, la commémoraison de la Passion, et l'oblation ; ces trois éléments pouvant d'ailleurs être confondus dans la même réalité concrète de l'acte consécrateur, et ne se distinguer qu'au point de vue formel.

La définition de l'évêque de Guadix se lit en propres termes dans le projet de doctrine soumis aux Pères, le 20 janvier 1552 : « Une chose extérieure, consacrée par une opération mystique du prêtre, et offerte à Dieu : voilà le sacrifice proprement dit[1]. » On la retrouve équivalemment dans le nouveau projet du 6 août 1562, où il est dit que « ce qui constitue proprement le sacrifice, c'est la bénédiction, la consécration et l'oblation de choses extérieures par le prêtre[2]. »

Jusqu'ici, on s'est contenté de se référer à la définition du Docteur Angélique, en lui faisant subir une transposition plus ou moins marquée. Dans la réunion du 23 août 1562, l'évêque d'Alméria, Antoine Corionero, la cite littéralement. D'après saint Thomas, dit-il, le sacrifice « est une chose offerte à Dieu, autour de laquelle une certaine action est exercée. » Le reste de son discours ne précise pas quelle idée il se fait de cette action accomplie autour de l'hostie. On peut croire qu'il l'entend de la même façon que Melchior Cano. Mais, chose étonnante, l'orateur qui vient de citer si fidèlement le texte de la Somme, s'écarte aussitôt de la pensée du saint Docteur en déclarant l'oblation sacrificielle indépendante de la consécration, celle-ci pouvant avoir lieu sans offrande réelle du sacrifice[3]. Dans cette hypothèse, l'action accomplie autour de la matière de l'oblation ne pourrait être, semble-t-il, que l'ensemble des rites opérés,

1. Dans LE PLAT, *op. cit.*, t. IV, p. 387 : *Doctrina de sacrificio missæ, cum XIII canonibus, proposita examinanda Patribus*... Cap. I : « ...Ad hæc, cum constet rem externam, sacerdotis operatione consecratam ac Deo oblatam, sacrificium esse proprie dictum, nihil causæ dici potest quin Eucharistia, quam sacerdotes Christi, sacra benedictione, quæ verbis fit quibus catholica Ecclesia utitur, tanquam forma sacramenti, conficiunt atque Deo offerunt, verum ac proprium sacrificium dici debeat. »

2. THEINER, II, 74 : *Doctrina de sacrificio missæ proposita examinanda Patribus die 6 Augusti* 1562, cap. I : « ...Ea etiam verba, quibus in offerendo et conficiendo sacerdotes utuntur, hoc verum divinissimum sacrificium declarant, siquidem rerum externarum per sacerdotem benedictio, consecratio et oblatio sacrificium proprie statuunt. »

3. *Ibid.*, 89 : « 23 Aug., ALMERIENSIS declaravit primo quid sit sacrificium ex b. Thoma, II, qu. 85, art. 1. cum sit res oblata Deo, circa quam aliquid fit. Non tamen quoties consecratur, offertur : nam potest sacerdos consecrare Eucharistiam, et non offerre, licet peccaret. Non est igitur de ratione sacrificii consecratio : cum verba consecrationis Eucharistiæ nullo modo pertineant ad sacrificium... »

de la Consécration à la Communion, pour signifier la Passion du Sauveur.

Cette interprétation est vivement combattue à la séance du 25 août. L'évêque de Tortose (Martin de Cordoue de Mendozza, Dominicain, † 1585), lui oppose cet autre texte de la Somme, où il est dit expressément que l'oblation du Christ se réalise à la Consécration[1]. Et en effet, observe-t-il, s'il est vrai que la consécration marque le changement du pain au Corps du Christ et du vin en son Sang, on y trouve aussi exprimé que ce Corps est « livré », que ce Sang est « versé » : « or cela a rapport au sacrifice[2]. » C'est laisser entendre que, pour lui, comme pour les théologiens précédents, la définition de saint Thomas a sa réalisation dans l'oblation qui est faite du Christ, consacré sous les espèces, avec commémoraison sensible de son immolation.

Enfin, dans la dernière Congrégation générale (27 août), le théologien de Sa Sainteté, Jacques Laynès, se prononce dans le même sens. Sa pensée n'avait pas toujours été aussi nette. En 1551 (7 décembre), il s'était basé sur la définition étymologique de saint Isidore, prise dans sa forme la plus élémentaire : « L'Eucharistie, disait-il, est un sacrifice, parce qu'elle réalise le concept du sacrifice proprement dit, qui est d'être *l'effection* d'une chose sacrée, *sacrae rei factio.* » C'était une notion simple, trop simple même, car elle paraissait mettre toute l'essence du sacrifice eucharistique dans la Consécration, en tant que transsubstantiation. L'orateur la complétait, un peu après, avec les idées plus complexes de commémoraison de la Passion, d'oblation, et d'application du fruit rédempteur. « L'Eucharistie, disait-il, représente de multiple manière l'oblation sanglante ; et d'abord, par cette mention : Faites cela en mémoire de moi. Elle commémore et elle offre le Sang répandu spirituellement ; elle réitère la Passion et nous l'applique[3]. » Mais par quel lien s'unissent ces divers éléments ? Et

1. Ci-dessus, p. 188.

2. *Ibid.*, 92 : « 25 Aug. DERTUSENSIS : ...Christusque obtulit in cœna, tum ex aliis rationibus, tum ex b. Thoma, qui ait sacramentum Eucharistiæ perfici consecratione, in qua Deo offertur... Responditque ad objecta contrarium tenentium, quod scilicet consecratio notat solum mutationem panis in corpus etc., quod id est verum principaliter, sed ea consecratio non potest separari a sacrificio ; et in consecratione dicitur : corpus, quod pro vobis traditur, et sanguis, qui pro multis effunditur ; quæ ad sacrificium pertinent. »

3. *Ibid.*, I, 603 : « 7 Dec. 1551, Don JACOBUS LAYNES, Soc. Jesu : ...Est igitur Eucharistia sacrificium, quia ei natura sacrificii convenit. Sacrificium enim proprie acceptum est sacræ rei factio : quod in Eucharistia est. » — *Ibid.* : « Eucharistia autem multis modis cruentam oblationem repræsentat. Primo, Hoc facite in meam commemorationem ; commemorat, et spiritualiter sanguinem effusum offert ; iterat passionem, et eam nobis applicat. »

comment se rattachent-ils dans leur ensemble à la définition première ? L'orateur ne l'expliquait pas.

Dans la réunion finale de 1562, Laynès produit une nouvelle définition qui semble compléter et préciser l'ancienne : Il y a sacrifice, « là où il y a consécration, avec une certaine action mystique[1]. » La Consécration est donc toujours à la base, et ainsi l'auteur reste fidèle à la tradition de saint Isidore. Mais l'addition : « avec une certaine action mystique », se rattache visiblement à la formule de saint Thomas, transposée à la manière de Melchior Cano et de l'évêque de Guadix. Il y a tout lieu de croire que, dans sa pensée, cette action mystique s'identifie à ces rites mystérieux d'oblation et de commémoraison de l'immolation sanglante, que lui-même mettait en relief dix ans auparavant.

D'une façon générale, les orateurs dont nous venons d'analyser les discours, placent à la base de leur théorie, soit l'idée de consécration, soit l'idée d'oblation, en y associant celle de commémoraison sensible de l'immolation[2]. Un dernier groupe de théologiens garde les deux premiers éléments, consécration et oblation, et leur adjoint la Communion, comme principes constitutifs du sacrifice de la messe. « L'essentiel de la messe, dit Jean Arze, comprend trois actes : la consécration, l'oblation, la communion. » Et il précise que la consécration et l'oblation sont deux choses bien distinctes, car, pour offrir d'une façon sacrificielle, il faut que la chose à offrir ait été d'abord consacrée[3]. Jean Gropper et Alphonse de Contreras répètent après lui : « Il y a trois parties nécessairement requises dans la Messe : la consécration, l'oblation, la communion[4]. »

Ces divers auteurs semblent ne pas tenir compte d'un autre

1. *Ibid.*, II, 95 : « 27 Aug. 1562, Don JACOBUS LAYNES, Præpositus gener. Soc. Jesu : ...Et præterea, ubi est consecratio cum aliqua mystica actione, ibi est sacrificium : hujusmodi sunt in cœna ; ergo. » Cette définition est donnée à propos de la Cène : dans la pensée de l'auteur, elle vaut évidemment pour la Messe elle-même.

2. Cf. *Ibid.*, 633 : « 29 Dec. 1551, BARTHOLOMAEUS MIRANDA. » Le Dominicain Espagnol, s'appuyant sur l'autorité de Cajetan, associe l'idée d'oblation avec celles de commémoraison de la Passion, et surtout de présence réelle de la Victime du Calvaire.

3. *Ibid.*, I, 611 : « 10 Dec. 1551, JOANNES ARZE : ...Dividens missam trifariam : quoad essentialia, quoad annexa, et quoad appendicem. Essentialia enim tres actus continent : consecrare, offerre, communicare. Consecrare autem ab immolatione differt : immolare enim est rem consecratam offerre ; communicare vero est rem consecratam et oblatam edere : quæ tria a Christo instituta sunt ; et in missa necessario requiruntur. »

4. *Ibid.*, 618 : « 14 Dec., JOANNES GROPPERUS : ...Patres autem omnes missam pro ipsa actione rei sacræ acceperunt. Missaque illa tria proprie continet : consecrationem, oblationem et communionem ». — *Ibid.*, 624 : « 19 Dec., ALPHONSUS DE CONTRERAS examinavit I. Articulum de missa, diffiniens eam, quod sit integra et perfecta eucharistiæ celebratio, scilicet consecratio, oblatio, et communio : quæ tria in ea necessario requiruntur. » — Cf. ci-dessus p. 261

élément, mis en relief par le groupe antérieur : la représentation de l'immolation sanglante. Ils ne sont pas cependant sans la supposer et s'y réfèrent même expressément ailleurs. On dirait, à prendre leur formule telle quelle, que, pour eux, comme pour un certain nombre de théologiens anciens, la communion remplit éminemment le rôle de représentation sensible de l'immolation.

L'exposé doctrinal, rédigé à la suite des délibérations théologiques de 1551, devait porter trace de cette théorie. Le 7 janvier 1552, l'évêque de Mayence (Sébastien Neustein, † 1555), n'approuve pas que la communion y soit appelée « une partie du sacrifice », car, dit-il, « beaucoup le nient, et communion n'est pas oblation[1] ». La théorie en question reste, en effet, en marge de l'opinion commune, et il n'y en a plus trace dans les projets de doctrine ultérieurs.

On la retrouve cependant chez un théologien de 1562, insérée dans un essai de synthèse, par ailleurs intéressant. François Sanctio, doyen de la Faculté de théologie et chanoine de Salamanque, commence par présenter une définition du sacrifice, visiblement dérivée de celle de saint Isidore et reposant essentiellement sur l'idée de consécration : Le sacrifice consiste à « faire une chose sacrée en vue de louer Dieu et de lui rendre grâces. » La notion est remarquable par le but foncier qu'elle assigne au sacrifice : la louange, l'action de grâces, et non pas la satisfaction offerte à la justice. Mais elle est manifestement insuffisante, à la fois trop spéciale et trop large. Sanctio la complète par l'idée d'oblation : « la matière doit être consacrée à Dieu et offerte ». Et il a soin de préciser que l'oblation dont il s'agit n'est pas seulement celle qui eut lieu jadis sur le Calvaire : c'est « celle que le prêtre fait actuellement » sur l'autel « d'une façon non sanglante ». En sorte qu'à l'idée d'oblation se trouve conjointe l'idée de représentation figurative de l'immolation. Enfin notre théologien ajoute la communion : « Pour qu'il y ait proprement sacrifice, il faut une chose qui soit consacrée à Dieu, et offerte, et mangée[2]. »

En somme, la théorie de François Sanctio rejoint assez exactement celle dont Melchior Cano et Jacques Laynès se sont faits les interprètes. Elle ne s'en écarte qu'en ce qui concerne le rôle

1. *Ibid.*, 637 : « 7 jan. 1552, MOGUNTINUS : ...In I cap... Et est advertendum quod dicitur, communionem esse partem sacrificii, cum multi id negent, et quia communio non est oblatio. »

2. *Ibid.*, II, 70 : « 21 jul. 1562, FRANCISCUS DE SANCTIS, Hispanus cler. sæc, declaravit quid significat missa et sacrificium, ut sit sacrum facere ad Deum laudandum, et ei gratias agendum, cum debeat esse res, quæ Deo dicatur *(sic)*, et offeratur, et comedatur... Est autem missa verum sacrificium, non solum ratione oblationis in cruce, ut Coloniense concilium tradit, sed ea ratione qua offertur a sacerdote incruento modo. »

essentiel attribué à la communion : sur ce point elle reste à l'état d'opinion particulière, et on peut dire exceptionnelle.

Conclusions. — De toutes ces discussions préparatoires se dégagent plusieurs faits importants, qu'il importe de souligner.

C'est d'abord qu'à aucun moment des délibérations conciliaires, on ne voit suggérer l'idée que la Messe contiendrait une réalité quelconque d'immolation. Aucun théologien, ni aucun Père, n'a prétendu y trouver autre chose qu'une figure ou un mémorial de l'immolation, autrefois réalisée sur la croix. Nulle trace des théories que l'on verra surgir dans les années suivantes, et qui tendront à exiger du sacrifice eucharistique une immutation de la victime, équivalant de quelque manière à sa destruction, comme si à sacrifice réel devrait correspondre nécessairement immolation réelle.

En second lieu, l'idée du sacrifice de la messe apparaît liée pratiquement à trois éléments fondamentaux : la consécration, l'oblation, et la représentation commémorative de l'immolation passée.

Si divers théologiens semblent placer la raison formelle du sacrifice eucharistique dans l'un ou l'autre de ces éléments pris à part, ce sont plutôt des exceptions. Le plus grand nombre et les plus importants tendent à la mettre dans ces trois éléments réunis, c'est-à-dire dans l'oblation du Christ, rendu présent sous les espèces par la consécration, avec figuration mystique de son immolation sanglante. En cela, ils semblent résumer la meilleure tradition ancienne.

ARTICLE II. — Les Décrets du Concile

Il est inévitable que les décrets, issus de ces délibérations préliminaires, en reproduisent la pensée générale et en reflètent l'esprit. La connaissance que nous avons prise de ces discussions va nous aider à déterminer la portée exacte des Canons solennellement promulgués, et le sens précis de la Doctrine qui leur sert de commentaire.

I. — *Les Canons*

Les Canons I et III définissent ces deux grandes vérités de la foi catholique traditionnelle : qu'à la messe est offert « un vrai et propre

sacrifice », et que ce sacrifice n'est pas seulement « sacrifice de louange et d'action de grâces », mais sacrifice « propitiatoire » :

Can. I. — Si quis dixerit in missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium ; aut quod offerri non sit aliud quam nobis Christum ad manducandum dari : anathema sit.

Can. III. — Si quis dixerit missæ sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium ; vel soli prodesse sumenti ; neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, pœnis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere : anathema sit[1].

Can. I. — Si quelqu'un dit qu'à la messe on n'offre pas à Dieu un véritable et propre sacrifice ; ou qu'être offert n'est pas autre chose que le Christ nous être donné à manger : qu'il soit anathème.

Can. III. — Si quelqu'un dit que le sacrifice de la Messe est seulement un sacrifice de louange et d'action de grâces, ou une simple mémoire du sacrifice qui a été accompli à la croix, et qu'il n'est pas propitiatoire, ou qu'il n'est profitable qu'à celui qui le reçoit, et qu'il ne doit point être offert pour les vivants et pour les morts, pour les péchés, les peines, les satisfactions, et autres nécessités : qu'il soit anathème.

La vérité du sacrifice, et le caractère propitiatoire de ce sacrifice, sont donc proclamés en deux Canons distincts, comme s'il s'agissait de deux points de doctrine séparables. Le langage assez habituel des théologiens et des Pères aurait donné facilement à entendre que tout sacrifice proprement dit est par le fait même propitiatoire[2].

1. Dans LABBE ET COSSART, *Sacrosancta Concilia*, 1672, t. XIV, col. 855. — DENZINGER-BANNWART, *Enrichiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Friburgi Brisgoviæ, 10e éd., 1908 ; nos 948-949. — La substance de ces deux Canons fondamentaux a passé dans la Profession de foi imposée par Pie IV au lendemain du Concile. LABBE ET COSSART, *ibid.*, col. 945 ; DENZINGER-BANNWART, *ibid.*, n° 997 : *Bulla S. D. N. Pii IV super forma juramenti professionis fidei* (1564) : « Profiteor pariter in missa offerri Deo verum, proprium et propitiatorium sacrificium pro vivis et defunctis. » — Le texte que THEINER donne comme rédigé au terme des délibérations et promulgué à la session XXII, est un peu différent du texte officiel que nous reproduisons. Il présente comme Can. II ce qui est devenu le Canon officiel III ; et la comparaison révèle des variantes de rédaction. — THEINER, II, 118 : « *Can. I.* Si quis dixerit in missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium, aut quod offerre *(sic)* non sit aliud quam nobis Christum ad manducandum dari, vel soli prodesse sumenti : anathema sit. — *Can. II.* Si quis dixerit missæ sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, non autem propitiatorium ; neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, et pœnis, et aliis necessitatibus offerri debere : anathema sit. »

2. THEINER, I, 616 : « 12 Dec. 1551, MARTINUS OLAVEUS : ...Sacrificium autem proprie et improprie accipi : improprie enim est sola commemoratio passionis Christi quæ

Ce n'est pas une vérité qui ressorte de nos deux Canons officiels. Le Concile n'a pas tranché la question théorique de savoir si l'effet de propitiation est le but premier et essentiel du sacrifice en général, ou si l'essence du sacrifice est à chercher ailleurs. Il a seulement défini cette vérité concrète, et autrement importante, que la Messe est en fait un vrai sacrifice, lequel a proprement le caractère de sacrifice de propitiation.

C'est sans doute à dessein que le terme de propitiation a été choisi, de préférence à celui d'expiation. Qui dit « expiation » paraît évoquer l'idée de souffrance et d'immolation actuelle. L'effet de propitiation peut au contraire plus facilement s'entendre d'un sacrifice qui, par sa valeur propre et par le simple rappel d'une immolation expiatrice déjà réalisée, est apte à plaire à Dieu et à le rendre propice.

II. — *La Doctrine*

Aux Canons dogmatiques est joint l'exposé de la Doctrine que le Concile ordonne de prêcher et d'inculquer aux fidèles. La partie qui intéresse notre étude est ainsi formulée[1] :

Cap. I. — ... Is igitur Deus et Dominus noster, etsi semel se ipsum in ara crucis, morte intercedente, Deo Patri oblaturus erat, ut æternam illic redemptionem operaretur ; quia tamen per mortem sacerdotium ejus extinguendum non erat ; in cœna novissima, qua nocte tradebatur, ut dilectæ sponsæ suæ Ecclesiæ visibile, sicut hominum natura exigit, relinqueret sacrificium, quo

Chap. I. — ... Ce Jésus-Christ, notre Dieu et Seigneur, bien qu'il dût une fois s'offrir lui-même à Dieu son Père, en mourant sur l'autel de la croix, pour y opérer la rédemption éternelle ; néanmoins, parce que son sacerdoce ne devait pas être éteint par la mort, et pour laisser à sa chère Épouse l'Église un sacrifice visible, tel que la nature des hommes le requiert, par lequel ce sacrifice sanglant,

per cogitationem fit ; proprie autem, cum eam Eucharistiam Deo Patri offerimus ad ejus iram placandam... Alias enim non haberemus per quod Deum offensum, ut aliæ gentes semper habuerunt, placaremus... Per sacrificium autem offerimus Deo Patri Filium suum, quem ei ostendimus, cum per eum nobis parci postulamus. » — *Ibid.*, 637 : « 7 jan. 1552, VIENNENSIS : Primus articulus hæreticus est et falsus in omnibus partibus, quia missa est sacrificium verum, quod Deo Patri offertur, et pro peccatis prodest, ut sacrificii proprium est. » — *Ibid.*, 640 : « 8 Jan., PACENSIS :... V. Articulus hæreticus etiam est : Est enim sacrificii proprium ut peccata deleat et vivis et defunctis prosit. » — *Ibid.*, II, 64 : « 24 Jul. 1562, FERDINANDUS DE BELLOVIGLIO :... Et si est sacrificium, ergo oblatio pro peccatis. » — Au contraire : MUTINENSIS, cité ci-dessus, p. 299, note 5, et 304, note 2.

1. Le texte officiel que nous reproduisons offre quelques variantes de rédaction par rapport à celui que THEINER, II, 117, semble présenter comme définitif.

cruentum illud semel in cruce peragendum repræsentaretur, ejusque memoria in finem usque sæculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quæ a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur ; sacerdotem secundum ordinem Melchisedech se in æternum constitutum declarans, corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit ; ac sub earumdem rerum symbolis, apostolis, quos tunc Novi Testamenti sacerdotes constituebat, ut sumerent, tradidit ; et eisdem, eorumque in sacerdotio successoribus, ut offerrent præcepit, per hæc verba : *Hoc facite in meam commemorationem.* Uti semper catholica Ecclesia intellexit et docuit. Nam celebrato veteri Pascha, quod in memoriam exitus de Ægypto multitudo filiorum Israel immolabat, novum instituit Pascha, se ipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum in memoriam transitus sui ex hoc mundo ad Patrem, quando per sui sanguinis effusionem nos redemit...

qui devait s'accomplir une fois sur la croix, fût représenté, la mémoire en fût conservée jusqu'à la fin des siècles, et la vertu salutaire en fût appliquée pour la rémission des péchés que nous commettons tous les jours ; dans la dernière Cène, la nuit même où il était livré, se déclarant établi pour l'éternité prêtre selon l'ordre de Melchisédech, il offrit à Dieu le Père son Corps et son Sang sous les espèces du pain et du vin ; et sous les symboles de ces mêmes objets, les donna à prendre à ses apôtres, qu'il établissait alors prêtres du Nouveau Testament ; et par ces paroles : *Faites cela en mémoire de moi*, leur ordonna, à eux et à leurs successeurs dans le sacerdoce, de les offrir ; ainsi que l'Église catholique l'a toujours entendu et enseigné. Car, après avoir célébré l'ancienne pâque que l'assemblée des enfants d'Israel immolait en mémoire de la sortie d'Égypte, il s'institua lui-même la Pâque nouvelle, qui devait être immolée sous des signes visibles par la main des prêtres au nom de l'Église, afin de rappeler son passage de ce monde à son Père, quand il nous racheta par l'effusion de son sang...

Cap. II. — Et quoniam in divino hoc sacrificio, quod in missa peragitur, idem ille Christus continetur, et incruente immolatur, qui in ara crucis semel se ipsum cruente obtulit ; docet sancta Synodus, sacrificium istud vere propitiatorium esse.... Hujus quippe oblatione placatus Dominus, gratiam et donum pœnitentiæ concedens, crimina et peccata, etiam ingentia, dimittit : una enim eademque est hostia, idem nunc offerens, sacerdotum ministerio, qui se ipsum

Chap. II. — Et parce que dans ce divin sacrifice, qui s'accomplit à la messe, se trouve contenu, et immolé de façon non sanglante, ce même Christ qui s'est offert une fois de façon sanglante sur la croix ; le saint Concile enseigne que ce sacrifice est propitiatoire... Car, apaisé par cette offrande, et accordant avec sa grâce le don de la pénitence, le Seigneur remet les crimes et les péchés, même les plus grands. C'est en effet une seule et même hostie, un même prêtre,

tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa. Cujus quidem oblationis, cruentæ inquam, fructus per hanc incruentam uberrime percipiuntur[1]...

qui s'offre maintenant par le ministère des prêtres, après s'être offert lui-même jadis sur la croix, la manière d'offrir seule étant différente. Et ce sont bien les fruits de la première oblation, faite avec effusion de sang, qui sont perçus abondamment par le moyen de cette oblation non sanglante...

Dans cet exposé de la doctrine catholique au sujet de la Messe, on chercherait en vain une définition du sacrifice. Ce n'est pas qu'on ait été insensible à l'avantage d'une telle définition : théologiens et Pères l'ont souligné maintes fois. Mais toutes les discussions ont fait ressortir que l'on ne possédait pas sur ce point de formule rigoureuse, véritablement traditionnelle, et qu'on n'était pas en état d'en élaborer une, assez précise et assez complète, pour s'imposer au sentiment commun. Les ébauches de définition insérées dans les premiers projets de doctrine[2] n'ont pas été maintenues ; et l'on a jugé inutile de chercher à leur en substituer de meilleures. La définition du sacrifice est laissée à la liberté des théologiens.

Ce que contient l'exposé doctrinal, c'est moins une définition qu'une description du sacrifice de la Messe. Mais cette description est faite des éléments que la tradition et la spéculation théologique ont le plus constamment reconnus comme constitutifs de ce sacrifice. On peut résumer la doctrine en ces termes :

Le Christ a voulu laisser à son Église un sacrifice visible, destiné à « représenter » le sacrifice sanglant du Calvaire, à le « commémorer » jusqu'à la fin des temps, et à nous en « appliquer » la vertu. Ce dessein s'est réalisé à la dernière Cène, où le Sauveur a offert son Corps et son Sang sous les espèces du pain et du vin, avec ordre à ses apôtres et à leurs successeurs de l'offrir comme lui. Reproduction et continuation de la Cène, la Messe est donc un véritable sacrifice, représentant et commémorant le sacrifice de la Croix, dont il nous applique le fruit.

Qu'est-ce qui fait la vérité de ce sacrifice ? C'est d'abord la « Présence réelle » du Christ, Prêtre et Victime sur l'autel eucharistique comme sur la croix. C'est ensuite son « Oblation », faite actuellement à Dieu le Père par les prêtres, et par Lui-même en la personne des prêtres, lesquels sont à la fois les ministres de l'Église et les siens.

1. Dans LABBE ET COSSART, *op. cit.*, col. 852-853. — DENZINGER-BANNWART, *op. cit.*, nos 938-940 ; p. 310-312.

2. Ci-dessus, p. 322, notes 1 et 2.

C'est enfin son « Immolation », également actuelle ; mais, l'on a soin de préciser : Immolation « non sanglante », donc simple figure, rappelant l'immolation réelle qui a été restreinte à la croix.

Qu'est-ce à dire ? sinon que le sacrifice de la Messe est essentiellement dans l'Oblation qui se fait du Christ, rendu réellement présent dans l'Eucharistie par la consécration, avec commémoraison sensible de l'immolation sanglante du Calvaire. C'est très exactement la proposition soutenue par le plus grand nombre des théologiens avant le Concile et dans le Concile même.

DEUXIÈME PARTIE

Du Concile de Trente à nos jours

CHAPITRE PREMIER

Au lendemain du Concile de Trente

(Fin du XVI^e Siècle)

Coup d'œil général sur les écrivains de cette période. Classification d'après leur définition du sacrifice

L'influence du Concile de Trente se constate dans les nombreux synodes provinciaux que voit célébrer le dernier tiers du XVI^e siècle. En ce qui regarde la dogmatique du sacrifice de la Messe, on se borne généralement à reproduire la formule de profession de foi imposée par Pie IV et contenant la substance des Canons 1 et 3[1].

Cependant une interprétation, en quelque sorte officielle, de la doctrine du Concile est fournie par le *Catechismus ad parochos*, entrepris par ordre du Concile lui-même. C'est, dans la pensée des Pères, « un livre où les pasteurs, et tous ceux qui ont charge d'enseigner, pourront puiser des vérités certaines à transmettre aux fidèles pour leur édification[2] ». L'ouvrage est confié à une Commission, composée des meilleurs théologiens du Concile, dès le 26 février 1562. L'entreprise est menée à terme, dans les trois années qui suivent le Concile, par S. Charles Borromée, aidé de trois théologiens de l'Ordre de S. Dominique, dont François

1. Ci-dessus, p. 327. — LABBE ET COSSART, *Sacrosancta concilia*, t. XV, col. 65 : Concilium Rhemense (1564), IV^a Congreg., *Formula confessionis fidei*. — col. 756 : Conc. Toletanum (1565), Symbolum fidei. — col. 414 : Conc. Mediolanense IV (1576). — col. 823 : Conc. Rhotomagense (1581). — col. 886 : Conc. Rhemense (1583). — col. 946 : Conc. Burdigalense (1583). — col. 1005 : Conc. Turonense (1583). — col. 1069 : Conc. Bituricense (1584). — col. 1122 : Conc. Aquense (1585). — col. 1380 : Conc. Tolosanum (1590). — col. 1576 : Conc. Narbonense (1609).

2. *Catechismus Concilii Tridentini*, Præfatio : « Patribus visum est maxime referre, si liber sanctæ Synodi auctoritate ederetur, ex quo parochi, vel omnes alii quibus docendi munus impositum est, certa præcepta petere, atque depromere ad fidelium ædificationem possint. »

Foreiro et Gilles Foscarari, qui nous sont déjà connus[1]. Le 24 septembre 1566, l'ouvrage est approuvé officiellement par le pape S. Pie V et publié. Il est le plus souvent cité sous le nom de *Catéchisme du Concile de Trente.*

Or, l'enseignement du Catéchisme au sujet de la Messe correspond très exactement à celui du Concile lui-même. On y trouve affirmé que le sacrifice eucharistique a été institué par Jésus-Christ en mémoire du sacrifice de la Croix ; qu'il s'agit d'un sacrifice *réel*, et non simplement commémoratif ; d'un sacrifice *propitiatoire* et *satisfactoire*, non d'une simple oblation de louange et d'action de grâces[2]. L'idée que Jésus-Christ est *immolé* à l'autel s'y trouve formulée à diverses reprises ; mais on a soin d'expliquer qu'il ne s'agit pas d'une immolation sanglante, cette immolation proprement dite étant réservée à la Croix[3]. La tendance, autant qu'il semble, est à mettre le sacrifice avant tout dans l'*oblation*[4] ; et l'on spécifie que la valeur de cette oblation vient de l'excellence de la victime offerte, qui, étant infiniment agréable à Dieu, est infiniment efficace pour nous obtenir son pardon et ses faveurs[5].

Un certain nombre de controversistes, en cette fin du XVI^e siècle, ne font guère eux-mêmes que reproduire, sous une forme ou sous une autre, l'enseignement du Concile sur ses deux points les plus fondamentaux : savoir, que l'immolation du Christ est seulement figurée à l'autel, et que l'Eucharistie contient néanmoins un sacrifice réel et efficace.

1. Ci-dessus, p. 301, 304.

2. *Catechismus Conc. Trid.*, pars II^a, *De sacram. Eucharistiæ* : « Nobis visibile sacrificium reliquit, quo cruentum illud semel in cruce paulo post immolandum instauraretur, ejusque memoria usque in finem sæculi quotidie summa cum utilitate ab Ecclesia per universum orbem diffusa coleretur. » — « Sine ulla dubitatione docendum est, id quod etiam sancta Synodus explicavit, sacrosanctum Missæ sacrificium esse non solum laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii quod in cruce factum est, sed vere esse propitiatorium sacrificium, quo Deus nobis placatus et propitius redditur. »

3. *Ibid.* : « Unum itaque et idem sacrificium esse fatemur, et haberi debet, quod in missa peragitur, et quod in cruce oblatum est, quemadmodum una est et eadem hostia, Christus videlicet Dominus noster, qui seipsum in ara crucis semel tantummodo cruentum immolavit. »

4. *Ibid.* : « Sacramentum enim consecratione perficitur : omnis vero sacrificii vis in eo est ut offeratur.

5. *Ibid.* : « At vero hæc victima, si rite et legitime immoletur, quam grata et accepta Deo sit, ex hoc colligitur. Si enim veteris Legis sacrificia... ita placuerunt Domino, ut Scriptura Deum odoratum esse odorem suavitatis, id est, grata ei et accepta fuisse, testetur : quid nobis sperandum de eo sacrificio, in quo ille ipse immolatur atque offertur, de quo cælestis vox bis audita est : Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui. » — « Hujus enim victimæ odore ita delectatur Dominus, ut gratiæ et pœnitentiæ donum nobis impertiens peccata condonet. »

En Allemagne, le Bienheureux **Pierre Canisius** (Pierre de Hondt), né à Nimègue, S. J. (1521-1597)[1].

En Belgique, **Augustin Hunnée** (Huens) (1521-1577) né à Malines, docteur et président du Collège théologique de Louvain[2].

En Italie, **Thomas Bozio** (1548-1610), de la congrégation de l'Oratoire, disciple de S. Philippe de Néri[3]. — Le dominicain **Séraphin Capponi,** de Porrecta, près Bologne (1536-1614)[4].

En Espagne, **Thomas de Chaves** (1678), disciple et continuateur du célèbre professeur de Salamanque, François de Victoria[5].

En France, **Guillaume Laurent** (1562)[6]. — **Claude de Sainctes**

1. Petrus Canisius, *Opus catechisticum, sive de summa doctrinæ christianæ* (Præf. ad lectorem, 1569 ; Epistola dedicatoria, 1576), ed. ultima, Parisiis, 1585, col. 520 : *De Eucharistiæ sacramento*, qu. 7 : « Quod missæ sacrificium, si rem omnem æque perpendimus, est revera dominicæ passionis, et illius cruenti sacrificii quod in cruce pro nobis est oblatum, sancta quidem et viva repræsentatio, atque simul incruenta et efficax oblatio. » — Cf. *Catechismus catholicus Reverendiss. quondam Dn.* Michaelis *episcopi* Merspurgensis, *in conciones* 84 *sane pias et eruditas pulchre dispositas. Adjectæ sunt ejusdem Episcopi egregiæ Conciones* 15 *de augustissimo missæ sacrificio*, Coloniæ, 1562, sermo 11 ; p. 79.

2. Augustinus Hunnæus, *De sacramentis Ecclesiæ Christi axiomata, quibus B. Thomæ Aquinatis doctrina de iisdem sacramentis in III^a Summæ theologicæ parte, ejusque supplemento tradita, a disputationum prolixitate ad summam brevitatem memoriæ gratissimam revocatur*, Augustæ Taurinorum, 1582, p. 8, col. 2 : *Axioma* 23 : « Sacramenti Eucharistiæ celebrationi, quæ tum propter suam repræsentationem, tum etiam propter effectus istius sacramenti, recte immolatio Christi dicitur... » — Cf. Id., *Brevissimus catechismus catholicus, omnia quæ christianum ad æternam animi salutem consequendam credere et facere oportet, complectens.* Augustæ Taurinorum, 1582, p. 12, col. 1.

3. Thomas Bozio, *De signis Ecclesiæ Dei libri* 24, Romæ, 1591, lib. XIII, c. VI : t. II, p. 33 : « Eucharistiam, quæ passionis est efficax commemoratio... » — p. 40 ; « Sacrificium Christi, in quo Christus incruente immolatur... In Eucharistia Christus ipse incruento sacrificio immolatur... »

4. Seraphinus Capponi a Porrecta, *Elucidationes formales in Summam theologicam S. Thomæ de Aquino*, Venetiis, 1588. Dans *Summa totius theologiæ D. Thomæ... cum elucidationibus formalibus... Accessere Commentaria R. D. Thomæ de Vio Cajetani Card.*, Venetiis, 1612 ; In III^m, qu. 83, art. 1 ; t. V, p. 219^b : « Stant enim duo hæc, scilicet quod Christus, dum in specie propria immolaretur, sit crucifixus, et quod idem numero Christus, dum immolatur in specie aliena, non possit crucifigi. Unde ex non crucifigi, non potest inferri Christum in missa non immolari, licet ex eo posset inferri Christum in missa non immolari in specie propria. » — p. 220 : « In Missa et sacerdos aliquid offert Deo, et fit Deo grata oblatio... »

5. (Thomas ex Chaves), *Summa sacramentorum*, authore R. P. F. Francisco a Victoria, O. P., olim cathedratico apud Salmanticen, Rothomagi, 1678 (Voir ci-dessus, p. 257) ; p. 152 : « Ex qua (definitione Conc. Trid.) habes quod Christus pro nobis bis seipsum obtulit in sacrificium : primo incruente, sub speciebus panis et vini ; secundo cruente, sub propria specie veræ carnis humanæ in ara crucis. Eadem igitur res, scilicet corpus et sanguis Christi, et Christus totus, bis oblata est pro nobis : semel in cruce ; secundo in cœna sub speciebus panis et vini. Et hæc quotidie repetitur per sacerdotes missam celebrantes. »

6. *Confession de la foy catholique, contenant sommairement la réfutation et réformation de celle que les ministres des Protestants ont présentée au Roy.* (*Epistre dédicatoire* au

(1525-1591), chanoine régulier de l'Ordre de S. Augustin, docteur de Sorbonne, célèbre par sa participation au fameux colloque de Poissy avec les Protestants (1561), mort évêque d'Évreux[1]. — **Simon Vigor** († 1575), recteur de l'Académie de Paris, théologien au Concile de Trente, collègue de Claude de Sainctes au colloque de Poissy, mort archevêque de Narbonne[2]. — **Pierre Dyvolle** († 1568), O. P., d'Auxerre, grand prédicateur de la foi contre l'hérésie calviniste[3]. — Le cardinal **Davy du Perron** (1556-1618), d'abord

comte de Brissac, mareschal de France, signée Frère Guillaume Laurent), Paris, 1562, fol. 29 verso : « Et si vous nous répliquez que nous voulons donc faire mourir encore Jésus-Christ une infinité de fois après sa passion et résurrection, et aussi que nous voulons faire nos prebstres du N. T. bourreaux et bouschers, qui mettent à mort le Filz de Dieu en disant leurs messes : je vous respons que les presbtres évangéliques n'ont point pourtant mérité le nom de bourreaux ny de bouchers ; car à leur messe ils sacrifient Jésus-Christ impassible, immortel et glorifié ; et non mortel ou passible. Et pourtant toutes les fois qu'ils disent leurs messes, ilz ne font pas mourir Jésus-Christ, mais ils répètent une mémoire solennelle de sa mort, réalement offerte et exhibée sur le mont de Calvaire pour nostre Rédemption. » — fol. 33 : « Et disons d'avantage, que la messe est un sacrifice commémoratif de la mort sensible et visible de Jésus-Christ, offerte à Dieu le Père pour l'abolition de nos péchez, et applicatif aux fidèles de l'infinité du fruict de sa mort. » — fol. 111 : « La messe est un sacrifice mémorial et applicatif de la vertu infinie de la satisfaction de Jésus-Christ. »

1. F. Claude de Sainctes, *Confession de la foy catholique, contenant en brief la réformation de celle que les ministres de Calvin présentèrent au Roy en l'assemblée de Poissy*, Paris, 1561, fol. 32 . nº 46 : « Nous croyons que le corps et sang de Jésus-Christ est offert après la consécration par le prestre en la Messe pour les vivans et pour les morts : et que telle oblation profite à ceux qui y ont, ou ont eu la foy ou dévotion : et disons que ce sacrifice ne diminue rien des qualitez de celuy de la croix, non plus que l'oblation que Jésus fait assiduellement de son corps au ciel devant la face de Dieu son Père : car c'est toujours un mesme sacrifice du mesme corps du Seigneur qui se continue jusques à la consummation ; seulement la façon et manière d'offrir est diverse : en la croix il a esté offert une fois en sang, par les mains des bourreaux, et sans nouveau massacre au ciel est offert par la seule personne de Jésus, et en la terre par la vertu et opération de luy-mesme, pour estre, soubz les espèces du pain et du vin, sacrificateur éternellement jusques à la fin, selon l'ordre de Melchisédech, par le ministère des prestres... ». — Cf. Id., *De rebus Eucharistiæ controversis repetitiones, seu libri decem*, Parisiis, 1575, fol. 375-382.

2. Simon Vigor, *Sermons et prédications chrestiennes et catholiques du S. Sacrement de l'autel, accommodées pour tous les jours des octaves de la feste Dieu...* Paris, 1577. p. 124 : *Sermon pour le dimanche en l'octave de la feste Dieu* : « En ce sacrement, Jésus-Christ y est luy-mesme. Parquoy ce n'est un sacrifice seulement mémoratif d'une chose absente représentée, mais d'une chose qui est là présente, et realement au sacrement, qui me représente une chose qui a été faicte une fois, c'est à sçavoir qu'il est mort en croix autrefois, et on l'offre *modo immolatitio*, par une façon propre à un sacrifice. »

3. Pierre Dyvolle, *Dix sermons de la saincte messe et cérémonies d'icelle*, joints à l'ouvrage précédent, p. 435 : « La messe donc est oblation et sacrifice recordatif et représentatif de la mort de N.-S. et de toute la passion. Non pas que le prestre le mette derechef à mort (car il est impassible) : néantmoins il la représente, ce qui suffit pour estre sacrifiée pour nos péchez, lesquels nous sont pardonnez par la passion de N.-S., laquelle, ou le mérite, nous est appliquée par la saincte Messe. »

évêque d'Evreux, puis archevêque de Sens et grand aumônier du roi, célèbre par sa dispute victorieuse contre Du Plessis-Mornay à Fontainebleau (1600)[1]. — Enfin l'illustre docteur de l'Église, **S. François de Sales** (1567-1622), évêque de Genève, apôtre du Chablais[2].

Il est inutile que nous reproduisions, autrement que par quelques indications en notes, la doctrine propre à chacun de ces auteurs. Leur pensée commune tient, comme nous l'avons dit, en ces simples termes : que la Messe est un véritable sacrifice, applicatif du grand sacrifice de notre rédemption, bien que ne contenant qu'une représentation ou commémoraison de l'immolation réelle de la Croix.

*
* *

Notre attention doit se porter de préférence sur un ensemble important de théologiens proprement dits, qui, tout en étant également fidèles à l'enseignement du Concile, cherchent néanmoins à donner du sacrifice eucharistique une explication personnelle, plus détaillée et plus complète.

Leurs théories sont assez disparates. Elles forment un fouillis inextricable, si on ne les range en catégories suffisamment distinctes. Et ce classement est des plus malaisés à faire. On arrive cependant à une distribution qui paraît très logique et pleinement satisfaisante, si l'on examine les notions diverses du sacrifice qui sont à leur base.

Les théologiens les plus rapprochés du Concile prennent comme point de départ de leur spéculation la fameuse définition de S. Thomas : « Il y a proprement sacrifice, lorsqu'une certaine action est faite *circa res oblatas*[3] ». Ces premiers théologiens semblent interpréter la formule d'une façon extrêmement large. Par l'action

1. Du Perron, *Traitté du Sainct Sacrement de l'Eucharistie*, Paris, 1622, p. 767 : « Les sacrifices des chrétiens contiennent bien vrayement, réellement et substantiellement la même, propre et unique hostie, mais n'en contiennent l'immolation, ou destruction et occision, sinon représentativement. » — *Les diverses œuvres de l'illustrissime Card. du Perron*, Paris, 1622, p. 343 : *Articles de conférence* : « Notre sacrifice, et quant à la chose offerte, est le même sacrifice réellement que celui de la croix..., et quant à l'occision, est le même sacrifice représentativement, c'est-à-dire l'image, la mémoire et la représentation du mesme sacrifice. » — Cf. p. 516 : *Réfutation de D. Tilenus.*

2. S. François de Sales, *Sommaire d'un sermon* (XXVI) *sur la transsubstantiation et la sainte messe* (1594), 2e point, n° 3 ; dans *Œuvres*, édit. complète publiée par les soins des Religieuses de la Visitation d'Annecy, t. VII, Annecy, 1893, p. 229. — Id., *Introduction à la vie dévote* (1609), 2e part., ch. XIV, n° 5 ; *Ibid.*, t. III, p. 102.

3. Ci-dessus, p. 192.

en question, ils entendent une action faite *autour* de l'hostie du sacrifice, plutôt qu'affectant immédiatement cette hostie et la modifiant dans son être.

La définition est exploitée en ce sens par deux professeurs de Salamanque, de l'Ordre de S. Dominique, que nous avons trouvés[1] l'un et l'autre au Concile de Trente en 1551, et qui tous deux sont morts pendant l'interruption du Concile : **Melchior Cano** (1509-1560)[2], et **Dominique de Soto** (1494-1560)[3].

La définition thomiste est interprétée avec la même signification par deux Jésuites Espagnols : **Alphonse Salmeron** († 1585), et **Jean Maldonat** (1534-1583) ; le premier, théologien au Concile, avec Laynès, en 1551 et 1562, célèbre par ses commentaires de l'Écriture et ses travaux de controverse ; le second, professeur de théologie à Paris, de 1567 à 1577, puis retiré à Bourges, où il se consacre, lui aussi, à l'étude des Livres saints, en particulier des Évangiles. L'un et l'autre développent les essais de définition que divers théologiens du Concile ont construits sur la base de la formule thomiste[4]. L'*action*, dont parlait S. Thomas, se traduit en un *rite mystique*, par lequel le prêtre offre ou consacre à l'honneur de Dieu une chose sensible, sans qu'il soit question d'une altération ou destruction de la matière offerte[5].

Cependant un autre courant d'idées se dessine à peu près dans le même temps.

En 1563, **Michel de Bay,** ou **Baius** (1513-1589), précurseur du

1. Ci-dessus, p. 294, 320.

2. Melchior Canus, *De locis theologicis libri XII* (Salmanticæ, 1563), dans *Opera*, Parisiis, 1704 ; lib. XII, p. 566 : « Ejus enim in secunda secundæ verba non obscura sunt, sacrificium proprie dici cum circa res oblatas aliquid fit. »

3. Dominicus de Soto, *De justitia et jure libri X*, Methymnæ a Campis, 1580 ; lib. IX, qu. 1, art. 1 ; p. 715 : « Ut scienter D. Thomas adnotavit, sacrificium non idem est prorsus quod oblatio... sacrificium autem non fit nisi ubi circa res Deo oblatas aliquid exercetur. »

4. Ci-dessus, p. 320-322.

5. Alfonsus Salmero *Toletanus*, *Commentarii in evangelicam historiam et in Acta Apostolorum* ; t. IX, *qui de sermone in cœna ad apostolos habito inscribitur*, Matriti, 1601 ; tract. XXIX ; p. 281[a] : « Definitio sacrificii... ex disputatis colligitur esse talis : sacrificium est actio mystica, a Deo instituta, et per ejus sacerdotem ministrata, rem sensibilem Deo soli sacram faciens, atque ei offerens, ad fructus illos novem percipiendos... » — Cf. ci-dessus, p. 300, note 4 ; 301, note 1.

Joannes Maldonatus *Andalusius*, *De sacramentis disputationes*, De Eucharistiæ sacramento, III[a] pars ; Dans *Opera varia theologica* (Les Éditeurs, Dubois et Faure, établissent l'authenticité de cet ouvrage, qui a été contestée), Lutetiæ Parisiorum, 1677, col. 217 : « Possumus igitur ex sacris litteris hanc definitionem colligere veri sacrificii : Sacrificium est oblatio sensibilis rei sensibilis, facta soli Deo, ad agnitionem humanæ infirmitatis ac naturæ, et ad professionem divinæ majestatis, a legitimo ministro, ritu aliquo mystico. »

Jansénisme, professeur à Louvain, fait allusion à « quelques » théologiens qui requièrent pour le sacrifice une *immutation* de la chose offerte, et se donnent beaucoup de mal pour trouver cette immutation réalisée à la messe[1]. Il est très probable que Baius vise des disciples de son ancien collègue Ruard Tapper († 1559), professeur dans la même Université, et dont nous connaissons l'ouvrage[2] publié peu auparavant (1555). Dans cet ouvrage ne figure pas le terme d'*immutation*. Mais d'autres sans doute que Tapper, dans le même milieu et sous son influence, ont commencé de l'employer et de le vulgariser.

Dans le même moment, on voit justement apparaître une certaine tendance à mettre l'idée de sacrifice en rapport avec celle de *destruction*. C'est ainsi que **Gaspard Casal** († 1585), Portugais, de l'Ordre de S. Augustin, professeur à Coimbre, puis évêque de Leiria et membre du Concile en cette qualité[3], se montre, en cette année 1563, impressionné par la troisième définition que le Docteur angélique a donnée du sacrifice : « une chose faite en l'honneur de Dieu, en vue de l'apaiser[4] ». L'idée d'apaisement de la colère divine conduit Casal à l'idée d'expiation, et celle-ci à l'idée de destruction de la victime expiatoire. Sous cette préoccupation, il interprète l'*action* dont parlait la définition antérieure, non plus d'une action exercée *autour* de la matière du sacrifice, mais bien d'une action exercée *sur* la matière elle-même et la réduisant réellement à un état de mort ou de destruction[5].

En 1566, **Jean Hessels** (1522-1566), professeur à Louvain, théologien au Concile et grand controversiste, semble obéir à une préoccupation semblable. Au lieu de la discrète et large formule de S. Thomas, nous trouvons sous sa plume cet axiome, qui est censé l'interpréter : « Il y a sacrifice lorsque les choses offertes à Dieu sont *consumées* en son honneur[6] ». La *mutation* dont parlait Michel de Bay devient pour lui *destruction*.

1. Michael Baius, *De sacrificio* (1563), c. x ; dans *Opera*, Coloniæ Agrippinæ, 1596 ; p. 164. Ci-après, p. 359.

2. Ci-dessus, p. 256, 287 sq.

3. Ci-dessus, p. 303, 306 sq.

4. Ci-dessus, p. 199.

5. Gaspar Casalius, *De sacrificio missæ et sacrosanctæ eucharistiæ celebratione per Christum in cœna novissima libri tres*. Venetiis, 1563 ; fol. 7 : « S. Thomas de sacrificio ita inquit : Dicendum quod sacrificium proprie dicitur aliquid factum in honorem proprie Deo debitum, ad eum placandum... Addit his S. Thomas quod sacrificia proprie dicuntur quando circa res Deo oblatas aliquid fit, sicut quod animalia... etc. »

6. Joannes Hessels, *Catechismus, solidam et orthodoxam continens explicationem symboli apostolici, orationis dominicæ, salutationis angelicæ, præceptorum Decalogi, et priorum trium sacramentorum* (Ep. dedic., 1567), ed. 6ª, Lovanii, 1663 ; l. IV, c. xxix, p. 568 : « Quædam autem ita illi offeruntur, ut in ejus honorem *consumantur*, ut cum in

L'année suivante, le Jésuite espagnol **François Torrès** (1504-1584), ancien théologien au Concile de Trente, humaniste et philosophe distingué, présente une théorie du sacrifice qui suppose l'idée générale d'*immutation* réelle[1].

Bientôt on voit paraître la première des définitions logiques du sacrifice, dont l'habitude va devenir immédiatement classique parmi les théologiens. Dans cette définition *princeps* intervient justement comme idée fondamentale l'*immutation* réelle de la victime. Elle figure dans l'ouvrage de **Matthieu van der Galen** (1528-1573), de Westcapelle, d'abord professeur à Louvain, puis successeur de Lindanus[2] dans la chaire de théologie de Dillingen en Souabe, enfin chancelier de l'Université de Douai, nouvellement fondée (1562), et mort en 1573. Son ouvrage a vu le jour l'année suivante[3].

Une formule semblable est proposée en 1576 par le cardinal **Guillaume Allen** (1532-1594), de Lancastre, professeur à Oxford, ardent défenseur de la foi catholique contre la reine Elisabeth, fondateur en 1568 du fameux collège de Douai, plus tard transporté à Reims, pour l'instruction de jeunes Anglais destinés au sacerdoce et à l'apostolat dans leur patrie[4].

L'idée de l'*immutation* est recueillie par un théologien de premier ordre, le Jésuite Espagnol **François Suarez** (1545-1617), d'abord professeur à Ségovie, puis, à l'époque où nous sommes arrivés (1578-1585), professeur à Rome, en attendant de retourner

ejus honorem bos occiditur, et crematur, vel editur. Et hæc ita sunt oblationes, ut etiam sacrificia dicantur, cum priora tantum oblationes... »

1. *Apostolicarum Constitutionum et catholicæ doctrinæ Clementis Romani, libri octo*, Francisco Turriano, *soc. Jesu interprete e græco, cum ejusdem scholiis et observationibus* (Venetiis, 1563), Antwerpiæ, 1578 ; lib. VIII, c. XIV ; p. 140. Ci-après, p. 361. — L'édition de Venise, 1563, offre un texte entièrement grec, non seulement pour les *Constitutions apostoliques*, mais pour les *Prologemena* et les *Scholia apologetica et exegetica* de Torrès, et le titre même de l'ouvrage. On n'y trouve pas le morceau qui nous intéresse. Le ch. XIV reproduit les *Constitutions* sans commentaire.

2. Ci-dessus, p. 256.

3. Matthæus Galenus, *Commentarius de sanctissimo missæ sacrificio*, Antwerpiæ, 1574 ; cap. VI ; p. 97 : « Sacrificium proprie esse sacram actionem, qua hostia ita adficiatur atque *immutetur*, ut neque ab immolatione seu mactatione, neque a cremation existat aliena ; offeraturque Deo ad suæ quidem colendissimæ majestatis, nostræ autem, hoc est mortalium sacrificantium, subjectionis, opis ejus necessariæ, gratitudinis declarandæ, ac veniæ optatæ, cum per animi votum, tum per religiosas preces et decentissimas cœremonias, sanctissimam professionem. »

4. Guilelmus Alanus, *Opus aureum, De sacramentis in genere, De Eucharistiæ sacramento, De sacrificio eucharistiæ*. (Ep. dedic., 1575), Duaci, 1693 ; l. II, tit. I, c. III, p. 508 : « (Sacrificium) ita describi potest, ut sit : exhibitio seu oblatio alicujus rei sensibilis per aliquam ejus rei confectionem, conversionem aut *mutationem*, ipsi Deo, ad naturæ tributum persolvendum, in agnitionem supremi in nos dominii summique beneficii, facta ».

en Espagne enseigner à Complute, à Salamanque et à Coimbre. Le grand théologien en fait l'idée maîtresse d'une définition analogue aux précédentes[1].

Pendant que Suarez enseignait au Collège romain (vers 1577 ou 1580), un théologien non moins illustre, de la même Compagnie de Jésus, **Robert Bellarmin**, depuis cardinal (1542-1621), entreprenait ses conférences et ses fameuses controverses. Bellarmin achève de donner crédit à la nouvelle définition, en la revêtant d'une forme remarquablement nette, où l'idée d'immutation est mise en relief, et même renforcée par le terme plus expressif encore de *transmutation*[2].

La définition de Bellarmin est présentée comme celle de « nombre de théologiens récents », *a recentioribus non paucis*, par **Gabriel Vasquez** (1551-1604), autre gloire de la Compagnie de Jésus, successeur de Suarez au Collège romain en 1585, puis professeur à Complute. Vasquez ne croit pas devoir s'y tenir lui-même servilement : la formule générale qu'il propose pour définir le sacrifice absolu n'en repose pas moins essentiellement, elle aussi, sur l'idée d'*immutation*[3].

Quelques années se passent : en 1598, le Dominicain Espagnol **Pierre de Ledesma** († 1616), professeur à Salamanque, reproduit mot pour mot la même définition de Bellarmin, et la donne, cette fois, pour « l'opinion commune des docteurs », *secundum communem DD. sententiam*[4].

Plus exactement, les théologiens de cette fin du XVI^e^ siècle s'ac-

1. Franciscus Suarezius, *Comment. et disput. in III^m^ partem S. Thomæ* (Compluti, 1590). Dans *Opera omnia* (Lugduni et Coloniæ, 1594-1655, 22 in-fol.), Parisiis, 1856-1861, 28 in-4° ; *Tract. de missæ sacrificio*, disp. 73, sect. I, n° 2 ; t. XXI, p. 602 : « Sacrificium ergo proprie dictum est externa et sensibilis actio, qua res aliqua ita Deo offertur, ut legitimo ac solemni ritu in Dei honorem et cultum aliquo modo *immutetur* a publico et legitimo ministro. »

2. Robertus Bellarminus, *Disputationes de controversiis fidei* (Ingolstadii, 1586-1593), Parisiis, 1608 ; *De Missa*, l. V, c. II ; t. III, col. 792 : « His ergo rejectis, vera definitio sacrificii proprie dicti in genere hæc esse potest : Sacrificium est oblatio externa facta soli Deo, qua, ad agnitionem humanæ infirmitatis et professionem divinæ majestatis, a legitimo ministro res aliqua sensibilis et permanens ritu mystico consecratur et *transmutatur*. »

3. Gabriel Vazquez, *Commentarii ac disputationes in tertiam partem S. Thomæ*, (t. III, a qu. 73 ad 83 ; Compluti, 1613), Lugduni, 1631 ; Disp. CCXX, c. II, n° 25, t. III, p. 394 : « Ex parte materiæ, sacrificium est res quæ per sui *immutationem* Deo offertur, seu *mutatio* rei quæ Deo offertur. »

4. Petrus de Ledesma, *Theologia moralis, in qua universa sacramentorum doctrina exactissime et accuratissime traditur, ex hispanico* (Salamanque, 1598), *in latinum traducta per R. P. Raymondum de Ladesou*, Coloniæ Agrippinæ, 1630 ; *Tractatus de augustissimo eucharistiæ sacramento*, c. XVII ; p. 171[a] : « Sacrificium proprie dictum, secundum communem DD. sententiam, nihil aliud est quam Oblatio externa facta soli Deo, qua... et *transmutatur*. »

cordent à remanier, sous une forme ou sous une autre, la définition devenue commune, en y maintenant invariablement comme élément essentiel l'*immutation* de la matière offerte. — Ainsi le Jésuite Espagnol, **Grégoire de Valence** (1551-1603), professeur à Rome, puis à Dillingen (1575) pendant 23 ans, enfin à Ingolstadt, où paraissent ses Commentaires théologiques en 1591[1]. — **Jean Azor** († 1603), professeur à Complute et à Rome, où il publie ses Institutions morales en 1600[2]. — **Jacques de Bay** († 1614), professeur à Louvain, neveu du fameux Baïus (Michel de Bay)[3]. — **Guillaume Hessels van Est,** plus connu sous le nom d'**Estius** (1542-1613), également professeur à Louvain, et pendant trente et un ans à Douai[4]. — **Léonard Leys** ou **Lessius** (1554-1623), élève de Suarez à Rome, professeur à Louvain de 1585 à 1600, une des gloires de la Compagnie de Jésus avec Suarez et Bellarmin[5]. — Enfin, le

1. Gregorius de Valentia *Metimnensis, De rebus fidei hoc tempore controversis*, Lugduni, 1591 ; *De sacrosancto missæ sacrificio, contra impiam disputationem Tubingæ nuper a Jacobo Herbrando propositam, atque adeo contra perversissimam Lutheri, Kemnitii aliorumque novatorum doctrinam*, l. I, c. II ; p. 504[a] : « Scriptura sancta docemur... ut sacrificium sit : externum officium, quo res aliqua, ab eo præsertim qui ad hoc munus peculiariter præ cæteris delectus sit, hoc ipso offertur Deo, quod ad ejus majestatem recognoscendam, atque etiam ad internam mentis devotionem et servitutem erga Deum tanquam omnium rerum dominum protestandam, certo ritu ac cæremonia conficitur, seu *immutatur*, ut cum animal mactatur aut comburitur, vel cum panis frangitur et comeditur, sicut post Theophylactum B. Thomas annotavit. »

2. Joannes Azorius, *Institutiones morales, in quibus universæ quæstiones ad conscientiam recte aut prave factorum pertinentes breviter tractantur* (Romæ, 1600), Lugduni, 1625 ; l. X, c. XVII ; t. I, col. 985 : « Quidnam sit sacrificium proprie et stricte sumptum ? Respondeo esse actionem per quam res aliqua corporea, sive ad esum sive ad potum apta, primum sacratur certis verbis et cæremoniis adhibitis, et Deo offertur a legitimo ministro, ritu debito, ad finem congruentem... Dicitur primum, « sacratur et offertur », quia, ut ex S. Thoma colligitur, differt sacrificium ab aliis oblationibus, quæ Dei causa fiunt, quia sacrificii materia aliquid in se patitur, ac proinde aliqua sui *mutatione* sacratur. »

3. Jacobus Bayus, *Institutionum religionis christianæ libri IV, ad Catechismi romani methodum, ex concilii Tridentini præscripto, concinnati. Accedunt de venerabili Eucharistiæ sacramento et sacrificio libri III* (Lovanii, 1605), Parisiis, 1626 ; *De venerabili...*, l. III, c. II ; p. 883[b] : « Sacrificii proprie dicti definitio. Sive : Sacrificium est oblatio facta Deo, per *immutationem* alicujus rei, in signum legitime institutum divinæ excellentiæ et reverentiæ. Sive : sacrificium est oblatio externa, per rei alicujus sensibilis *immutationem*, immediate Deo in ejus supremi dominii nostræque subjectionis professionem, facta. »

4. Guilielmus Estius, *In quatuor libros Sententiarum commentaria, quibus pariter S. Thomæ Summæ theologicæ partes omnes mirifice illustrantur*, Duaci, 1616 ; in l. IV, disp. 12, § 12 ; t. IV, p. 167[b] : « Specialiter et proprie sacrificium vocatur : Oblatio rei externa in agnitionem divinæ majestatis summique dominii, certo ritu, cum ipsius rei *immutatione* facta ; vel res ipsa quæ taliter offertur atque *immutatur*. »

5. Leonardus Lessius, *De sacramentis et censuris, prælectiones theologicæ posthumæ, olim in Academia Lovaniensi ann.* 1588 *et* 1589 *primum, iterum* 1596 *et* 1597 *propositæ*, qu. 83, art. 1, n° 7. Dans *In divum Thomam, de Beatitudine, de Actibus humanis, de*

Jésuite Portugais, **Henri Henriquez** (1536-1608), professeur à Cordoue et à Salamanque, dont la définition concise remplace le mot d'*immutation* par le terme formel de *consomption* ou destruction, *cum quadam consumptione*[1].

Nous pouvons dès lors distribuer l'ensemble de ces théologiens en deux grandes catégories. — D'une part, ceux qui définissent le sacrifice sans faire intervenir l'idée d'une immutation réelle de la matière offerte : ce sont Melchior Cano et Dominique de Soto, auxquels ont peut joindre Louis Du Pont et Pierre Coton ; puis Salmeron et Maldonat. — D'autre part, ceux qui construisent leur définition générale sur cette idée essentielle d'immutation : ce sont tous les autres théologiens de cette époque.

Mais dans la seconde classe elle-même nous pouvons établir plusieurs subdivisions, en considérant l'application faite de la notion générale au cas particulier de l'Eucharistie.

Un premier groupe, dans lequel se distinguent Michel de Bay, François Torrès, Van der Galen, Suarez, Tolet, voit l'immutation nécessaire de la matière du sacrifice dans la transsubstantiation du pain et du vin au Corps et au Sang du Christ.

Un deuxième groupe cherche une immutation qui affecte le Christ lui-même, et la trouve réalisée : soit à la Consécration, c'est le cas de Jean Hessels et de Gaspard Casal ; soit surtout à la Communion, ainsi pensent le cardinal Bellarmin et, à sa suite, Henriquez, Grégoire de Valence, Pierre de Ledesma, Jean Azor, Nicolas Coeffeteau.

Enfin, un troisième groupe, bien que plaçant d'une façon générale à la base du sacrifice l'idée d'immutation réelle de la victime, estime qu'on ne peut attribuer en fait au Christ eucharistique qu'une immolation figurative, donc purement apparente, et s'efforce d'expliquer comment le sacrifice de la Messe échappe à la définition du sacrifice en général : c'est, sous des formes variées, la thèse de G. Allen, de J. du Bay, de W. Estius, et surtout de Vasquez et de Lessius.

Incarnatione Verbi, de Sacramentis et censuris, prælectiones theologicæ posthumæ, Lovanii, 1645, p. 152 : « Sacrificium est oblatio externa per legitimum ministrum soli Deo exhibita, in qua substantia aliqua sensibilis *immutatur*, vel etiam *perimitur*, in protestationem divini principatus nostræque servitutis. » A rapprocher de la définition de Bellarmin, ci-dessus, p. 343, note 2.

1. Henricus Henriquez, *Summæ theologiæ moralis libri quindecim.* (Salmanticæ, 1591) Moguntiæ, 1613 ; l. IX, c. III ; p. 498[b] : « Definitur sacrificium : est externa cæremonia, qua res per legitimum ministrum consecrata cum quadam *consumptione* offertur soli Deo in cultum, ad eum placandum. »

Ire THÉORIE. — LE SACRIFICE N'EXIGE PAS UNE IMMUTATION RÉELLE DE LA VICTIME : ET LA MESSE NE CONTIENT QU'UNE FIGURE DE L'IMMOLATION DU CHRIST.

Les théologiens du premier groupe définissent donc le sacrifice sans recourir à l'idée d'immutation réelle de la victime. Dans le sacrifice de la Messe en particulier ils ne voient d'autre immutation qu'une simple représentation sensible de l'immolation passée du Sauveur, donc qu'un simple rite accompli autour de la Victime du sacrifice.

§ I. — La figure de l'immolation du Christ hors de la Consécration

Melchior Cano et Dominique de Soto, etc.

Deux Dominicains espagnols, Cano et de Soto, commencent par placer la représentation de l'immolation du Christ hors de la Consécration.

Pour **Melchior Cano** († 1560), la Consécration est sans doute de l'essence de la Messe, en tant qu'elle fait du pain et du vin la chose sacrée qui est offerte, savoir le Corps et le Sang du Christ. Non moins essentielle est l'Oblation, qui a lieu ensuite, de ce Corps et de ce Sang rendus présents : car « il n'y a de sacrifice que lorsqu'une chose sacrée est offerte à Dieu[1] ». Cependant, ni la Consécration ni l'Oblation ne suffisent à constituer le sacrifice. Pour qu'il y ait sacrifice, dit Cano, en reprenant la parole de S. Thomas, « il faut une certaine action exercée à l'égard de la matière offerte ».

Quelle action ? Le théologien espagnol, considérant les sacrifices de l'ancienne Loi, songe à l'effusion du sang, à la combustion de l'encens, à la mouture du froment, à la cuisson de la farine arrosée d'huile[2]. Le Docteur angélique semble l'inviter à chercher quelque

1. MELCHIOR CANUS, *De locis theologicis*, lib. XII, c. XIII, p. 542 : « Sacrificium tunc solum esse, quum res aliqua sacra offertur Deo. Ubi namque oblatio non est, ibi ne sacrificium quidem esse potest... Oblatio igitur est de ratione sacrificii. » — Comparer avec la doctrine soutenue par le même théologien au Concile de Trente, en 1552. Ci-dessus, p. 320-321.

2. ID., *ibid.* : « Consentiamus non omnes res Deo oblatas, hostias esse aut sacrificia. Porro autem si circa rem quæ offerebatur, quippiam sacri sacerdos faciebat, ut si animalis fundebat sanguinem, si thus ardere faciebat, si conterebat frumentum, si oleo similam conspersam frigebat in sartagine, tum demum vere sacrificium faciebat. ...Scite ergo ac præclare divus Thomas admonuit, in eo sitam esse rationem sacrificii, si circa rem Deo oblatam quicquam fieret, quo res ipsa sacra quodammodo conficere-

chose d'analogue à la Messe, lorsque, apportant des exemples à l'appui de son principe, il parle de « pain rompu et mangé ». Melchior Cano interprète précisément cette parole de la Fraction et de la Manducation du Pain eucharistique[1]. Le rite de la Fraction, par lequel le prêtre rompt l'Hostie consacrée et en détache une parcelle qu'il met dans le calice, lui apparaît significatif du Corps du Christ brisé sur la Croix[2]. La Communion, en faisant couler le Sang du calice dans la bouche des fidèles et en consommant les espèces sacramentelles, achève, à ses yeux, de marquer l'immolation du Sauveur[3].

Dans la pensée de Melchior Cano, la Fraction de l'hostie n'a évidemment qu'une valeur de symbole. Il le déclare en termes formels : « La sainte Église, lorsqu'elle rompt l'hostie, commémore l'immolation du Christ, en signifiant son Corps rompu sur la croix[4] ».

Au contraire, il semble présenter parfois la Communion comme un acte de destruction actuelle. Il parle de « consomption des espèces », contribuant à « la perfection du sacrifice[5] ». Prises à la

tur. » — L'auteur ajoute : « Nam si integram et illæsam sacerdos offerret, donum dici et munus, non item sacrificium. » Il semblerait en résulter que l'hostie du vrai sacrifice doit être nécessairement *non integra neque illæsa*. Mais cela ne s'accorde pas avec l'idée que lui-même nous donne du sacrifice eucharistique, dont l'hostie véritable, le Christ, demeure intacte sous les changements qui affectent les seules espèces. Il faut donc s'en tenir à l'explication plus large, donnée d'abord, à savoir que l'action requise consiste à *faire* la chose sacrée, plutôt qu'à la *détruire*.

1. Melchior Canus, *ibid.*, p. 566 : « Ejus enim, in secunda Secundæ, verba non obscura sunt, sacrificium proprie dici cum circa res oblatas aliquid fit. Quam rem illo etiam exemplo confirmat, ut quum panis frangitur et comeditur. » Notre théologien omet à dessein : *aut benedicitur*. Cf. ci-dessus, p. 192.

2. Id., *ibid.*, p. 565 : « Ecclesia sancta, quum hostiam frangit, dominici corporis in cruce fractionem significando, Christi hostiam commemorat, quemadmodum Christus ipse et verbo et exemplo commemorandam tradidit. »

3. Id., *ibid.*, p. 566 : « Augustinus in libro sententiarum Prosperi (ci-dessus, p. 53) consentit : Dum sanguis de calice in ora fidelium funditur, dominici corporis immolationem ejusque sanguinis effusionem designari. Spectat ergo ad perfectam significationem sacrificii consumptio specierum. Quæ causa catholicis perpetua fuit, ut, dum sacerdos species sumit, non edere illum dicant, edat licet, sed consumere : ut intelligamus in missa potius haberi rationem consumptionis quam manducationis, magisque sacrificium spectari quam cœnam. »

4. Id., *ibid.*, p. 565, cité ci-dessus, note 2. Cf. *ibid.*, p. 550 : « Nec dubitandum catholicis est... in altaris sacrificio sanguinem Christi fundi non aliter ad effectum quam si nunc funderetur in cruce ; corpus Christi item frangi ad efficientiam, perinde ut si nunc nobis in cruce frangeretur. Præterquam quod in sacrificio externo, *mystice et tanquam in exemplari et imagine*, et sanguis Christi funditur, et frangitur corpus. »

5. Id., *ibid.*, p. 566, cité ci-dessus, note 3. — Cf. *Ibid.*, p. 550 : « In separatione sanguinis a corpore mors significari potest, non autem proprie significatur hostia, nisi corpus quod moritur offeratur. Quamquam consumptio specierum oblatarum ad perfectionem sacrificii pertinet. Ita populus, cum sacerdote hostiam olim consumens, vere

rigueur des termes et isolées du contexte, ces formules ont de l'analogie avec celles qu'emploiera Bellarmin pour exprimer la destruction de l'être sacramentel du Christ. Mais tout au plus peut-on dire que le théologien espagnol a préparé la voie à l'illustre auteur des Controverses.

En réalité, l'idée de destruction ne paraît pas répondre à sa pensée personnelle, bien arrêtée. D'une façon plus constante, il voit en la Communion, comme l'a fait très généralement la tradition, une simple figure commémorative de l'immolation du Calvaire. Aussi, malgré que S. Thomas ait parlé expressément de « pain mangé », et que la manducation du pain soit particulièrement apte à appuyer l'idée de destruction, fait-il valoir de préférence la Communion au point de vue du sang répandu.

Il découvre très clairement sa pensée, en citant précisément à ce sujet le texte de Lanfranc, où le Sang, qui coule du calice dans la bouche des fidèles, est appelé un « signe », donc une figure ou un symbole, du Sang du Seigneur répandu sur le Calvaire[1]. Or l'auteur en tire cette conclusion immédiate : « Ainsi contribue à la *signification* parfaite du sacrifice la consomption des espèces ». C'est indiquer de façon claire que, dans sa pensée profonde, la consomption des espèces est moins pour détruire actuellement l'hostie que pour signifier son immolation passée.

Pour Melchior Cano, il n'y a donc sur l'autel eucharistique qu'une figuration de l'immolation du Christ, et cette figuration est tout entière dans la Fraction et la Communion. Ces deux rites constituent proprement « l'action a l'égard de » l'hostie, que S. Thomas a déclarée nécessaire au sacrifice. A ce titre, ils sont de l'essence du sacrifice. La Consécration de l'hostie et son Oblation étant par ailleurs présupposées, le sacrifice de la Messe comprend en définitive quatre parties essentielles : la Consécration, l'Oblation, la Fraction et la Communion[2].

explebat sacrificium, atque adeo hostiæ crucis perfectum signum dabat. » — p. 551 : « Est hoc primum et ex definitione sacrificii, et ex perpetua consuetudine Ecclesiæ, gravissimum et firmissimum argumentum, quod sacerdotes nostri panem et vinum offerunt Deo, faciuntque sacri aliquid circa res oblatas, panem scilicet frangentes, hujusque portionem tingentes vino, adde, si placet, rem utramque etiam consumentes : vere ergo et proprie sacrificant. »

1. Id., *ibid.*, p. 566, cité ci-dessus, note 3.

2. Id., *ibid.*, p. 567 : « Cum itaque circa species ante fractionem nihil sit a sacrificio (*pour* sacerdote) factum, ne sacrificium quidem peractum est. Item, cum *symbolis* rerum, Christo instituente, debeamus mortem ipsius agere, si verum et perfectum nostrum sacrificium est, ejusque victimæ absolutum *exemplar*, quam Christus in cruce præbuit, nullum autem sit rerum *symbolum* ante quam species frangantur, misceantur, consumantur, certissimum accipere argumentum possumus, ante fractionem nondum esse expletum sacrificium. Manet igitur, non consecrationem modo et oblationem, verum et fractionem quoque ac consumptionem ad integritatem externi sacrificii pertinere. »

Telle est la conclusion que Melchior Cano formule avec une véritable assurance. Il la déclare certaine, et se fait fort de convaincre d'ignorance quiconque nierait la valeur des arguments sur lesquels il l'appuie[1].

Cette force de conviction ne semble cependant avoir touché personne. Prise dans son intégrité, la thèse de Melchior Cano lui reste personnelle. En particulier, la place qu'il fait à la Fraction de l'hostie est abandonnée de la presque unanimité des théologiens : à peine la verrons-nous adoptée par Grégoire de Valence et Estius ; en revanche tous deux ne tiendront aucun compte de l'Oblation, en tant qu'acte distinct de la Consécration

Contemporain de Cano, et comme lui de l'Ordre des Frères Prêcheurs, **Dominique de Soto** († 1560) laisse, tout le premier, hors de considération la Fraction de l'hostie. Il ne s'en tient pas moins à la même ligne générale, et, pour des raisons analogues à celles que nous venons de voir, place l'essence du sacrifice eucharistique en ces trois parties : la Consécration, l'Oblation et la Communion.

Ce n'est pas que De Soto ne propose d'abord une idée du sacrifice beaucoup plus large. Il le représente, un peu à la façon de Guillaume de Paris[2], comme étant avant tout « un don offert à Dieu des biens reçus de sa main ». Or, le grand don de Dieu, c'est son Fils unique. L'offrande de ce Fils unique : voilà ce qui constitue le sacrifice par excellence, dans lequel il est à la fois notre holocauste d'adoration, notre victime de propitiation, et notre hostie pacifique d'action de grâces[3].

Le sacrifice de la Messe, ainsi compris, a donc pour fondement

1. Id., *ibid.*, p. 565 : « Constat sane eucharistici sacrificii partes quatuor esse : unam consecrationem corporis et sanguinis, alteram oblationem, tertiam fractionem, postremam consumptionem. His quippe quatuor partibus nostrum sacrificium redintegrari, confici, absolvi, qui negaverit, nihil illum de ratione perfecti sacrificii didicisse, nihil quæsisse, nihil scire convincam. »

2. Ci-dessus, p. 176.

3. Dominicus de Soto, *Commentarii in quartum sententiarum*, Salmanticæ (1557-1560), 1569, t. I, p. 559[a] : « Sacrificium est munus quod Deo de iis rependimus quæ de manu sua accepimus. Quod autem nobis summum beneficium contulit, ipsissimus fuit Unigenitus ejus Filius : Sic enim Deus dilexit mundum... Igitur quia nos solvendo non eramus, nihil enim quod pro tam cumulatis beneficiis retribueremus in nobis erat, ...divina fuit nobis ratione consultum, ut ipse idem Redemptor se nobis in sacrificium relinqueret, ut nihil minus pro immensis illis beneficiis Patri redderemus, quam eumdem ipsum qui hæc omnia nobis factus est : videlicet, ut posset a nobis, et in reverentiam divinæ majestatis tanquam holocaustum offerri, et ad nostra piacula expianda tanquam propitia victima immolari, atque adeo esset nobis pro gratiarum actione apud Deum hostia pacifica. »

radical la vérité de la présence réelle. Il suppose par conséquent la Consécration, et consiste proprement dans l'Oblation du Corps et du Sang du Christ ainsi consacrés[1]. Mais, ni la Consécration, ni l'Oblation subséquente, ne suffisent. Et ici De Soto raisonne comme Cano. Pour que, du Christ, rendu présent par la Consécration, se fasse une oblation proprement sacrificielle, un nouvel élément doit intervenir. D'après S. Thomas, il faut « une certaine action exercée à l'égard de la matière offerte ». De Soto applique, lui aussi, au Pain eucharistique l'exemple apporté du « pain bénit, rompu et mangé[2] ». Mais des trois éléments ainsi indiqués, il ne retient que le dernier. La Communion, à elle seule, lui paraît constituer « l'action » sacrificielle « accomplie sur l'hostie ». Pourquoi ? Parce que là seulement se réalise d'une façon parfaite la représentation de l'immolation du Christ : le Sang pris au calice est « l'image » du Sang versé sur la croix ; la consomption des espèces, une « effigie » de la mort et de la sépulture du Sauveur[3].

1. ID., *De justitia et jure libri decem*, Methymnæ a Campis, 1580 ; l. IX, qu. 2, art. 1 ; p. 724 : « Utrum sacrosanctum sacramentum altaris sit vere sacrificium ? Respondetur nihilominus radicem hujus intelligentiæ esse hanc Ecclesiæ veridicam confessionem, corpus sanguinemque Christi realiter sub his speciebus panis et vini consecrari, easdem Christum in cœna consecrasse. Hac enim negata veritate catholica, palam fit consequens, mysterium altaris non esse sacrificium, sed nudum memoriale signum. Quare Lutherani ex priori posterius collegerunt. Catholica vero confessione supposita, res fit protinus liquida. Est enim idem Eucharistiæ sacramentum ob id victima et sacrificium, quod idem realiter corpus eumdemque sanguinem, quæ Christus in cruce obtulit, nos perinde offerimus... Nec vero sacrum hoc facientes, profitemur tunc mori : falsa enim esset tunc nostra professio ; sed tamen, quia corpus ipsum crucifixum et sanguinem fusum in memoriam passionis offerimus, vere et proprie absque ullo figmento sacrificamus. »

2. ID., *ibid.*, qu. 1, part. I ; p. 175 : « Ut scienter D. Thomas adnotavit, sacrificium non idem est prorsus quod oblatio... Sacrificium autem non fit nisi ubi circa res Deo oblatas aliquid exercetur. Quales erant priscis animalium immolationes ; et nobis, dum sacrosanctum Panem benedicimus, frangimus et consumimus ; hoc enim est sacra facere. »

3. ID., *Commentarii in* 4^m *Sent.*, t. I, p. 559 : « Ratio hujus sacramenti in consecratione perficitur. Sacrificium autem est quod Deo offertur ; quare ratio ejus in oblatione consistit... Sed rogas : Numquid in sola oblatione tota ratio sacrificii posita est ? Respondetur : Non prorsus. Nam, cum id quod offertur sit corpus et sanguis Christi, fit ut eorum consecratio, quæ ut offerantur fit, sic sit forma sacramenti ut pariter ad sacrificium pertineat. Quare prius fit oblatio materiæ consecrandæ... et tandem post consecrationem : Memores... offerimus... Quinvero et sumptio corporis et sanguinis potissimum ad sacrificium pertinet. Illic enim ratio immolationis perficitur. Immolatio namque idem est quod sacrificatio, nempe animalis occisio, a mole, id est farre, quo victima adspergebatur. Mors autem Christi non *repræsentatur* in consecratione ; imo consecratur, ut immoletur, dum consumitur. Nam illa est mortis et sepulturæ Christi *effigies*. Et in sumptione sanguinis adhibetur *imago* effusionis ejus. Quocirca, si post consecrationem sacerdos sacramenta non sumeret, sacrificium relinqueretur truncum et imperfectum, neque effectum sacrificii plenum haberet. Ob idque, scilicet quia sumptio utriusque formæ ad essentiam sacrificii attinet, tantæ fuit curæ Ecclesiæ ut nunquam sacerdos consecraret quin utramque sumeret. »

Ainsi, pour De Soto, plus expressément encore que pour Cano, il s'agit bien d'une action exercée sur les apparences sensibles du Christ eucharistique, c'est-à-dire *autour de* l'Hostie du sacrifice, non sur l'Hostie elle-même en son être réel.

L'influence de Dominique de Soto semble se retrouver dans les célèbres Méditations de son compatriote, le Jésuite **Louis de la Puente,** ou **Du Pont** (1554-1624), né à Valladolid. Même définition large du sacrifice : « Sacrifice, c'est une offrande que l'homme fait à Dieu de quelque chose qui luy plaist, pour le respecter et honnorer en recognoissance de son infinie excellence et majesté[1] ». Même application à l'Eucharistie : « Mais que sçaurait-on offrir de plus précieux au Père éternel, ny qui luy soit plus aggréable, que son propre Fils, vray Dieu et homme, duquel il a dit : C'est icy mon Fils bien aimé, auquel je me suis délecté[2] ! » Même soin de faire valoir la Communion comme représentation sensible de l'immolation du Calvaire : « En ce sacrement, Jésus-Christ luy mesme représente sa mort et sépulture, quand il est mangé et divisé avec les dents, et quand il est avallé dans l'estomach, en souvenance de ce qu'il fut haché et deschiré des dents de ses persécuteurs et englouty de la mort qui le rangea dans le tombeau[3] ».

Le pieux Jésuite ajoute seulement cette idée, qu'à la messe il n'y a pas seulement commémoraison sensible du passé, avec présence réelle du Christ, mais encore actualisation par le Christ des mêmes sentiments intérieurs qui l'ont animé sur la Croix. « A chaque fois qu'on dit la Messe, comme Jésus-Christ représente sa mort et passion, de mesme il est prest d'endurer et mourir pour l'amour de nous, vrayment et réellement, s'il estait besoing, pour nostre profit ; mais, n'estant pas nécessaire ny convenable, il prend plaisir de patir et mourir au moins par représentation. Et comme il s'appelle dans l'Apocalypse l'Agneau tué dès le commencement du monde, parce qu'il mourait ès figures des animaux qu'on tuoit en souvenance de luy : de mesme nous le pouvons nommer l'Agneau qui meurt jusques à la fin du monde, parce qu'il meurt en la mesme façon luy mesme en cette représentation de sa mort, qui durera jusques à la consommation du siècle[4] ».

C'est à la même influence que peut être attribué le langage du Jésuite français, **Pierre Coton** (1564-1626), Forésien, honoré de

1. Louis du Pont, *Méditations des mystères de nostre saincte foy, avec la pratique de l'oraison mentale sur iceux*, Paris, 1610 ; IV[e] partie, médit. XV, 2[e] point ; t. II, p. 84.
2. Id., *ibid.*
3. Id., *ibid.*, partie VI, médit., 41, 3[e] point ; t. II, p. 652.
4. Id., *ibid.*, p. 651.

la confiance d'Henri IV et de Louis XIII, grand prédicateur et polémiste, retiré à Lyon en 1617. Coton est très net sur le caractère purement figuratif de l'immolation du Christ dans l'Eucharistie[1] ; plus hésitant sur le point de savoir en quelle partie de la messe consiste essentiellement le sacrifice. A son avis, « l'essence du sacrifice est, ou en la Consécration mesme, ou en l'Oblation subsequutive, qui se fait tant pour les vivans que pour les morts, ou en la Communion et consomption de l'hostie, ou en toute l'action ensemble, par laquelle Jésus-Christ se représente selon l'ordre d'Aaron, et se présente à Dieu son Père selon l'ordre de Melchisédech, faisant par conséquent par voye de deux diverses sacrificatures un mesme sacrifice[2] ».

§ II. — La figure de l'immolation du Christ dans la Consécration

Alphonse Salmeron et Jean Maldonat

Les Jésuites Salmeron et Maldonat, tout en suivant la même ligne générale que Cano et de Soto, apportent aux théories de leurs devanciers des précisions nouvelles. Tout d'abord, au lieu d'une simple référence à la définition classique de S. Thomas, ils s'efforcent de construire une définition plus méthodique et plus complète, d'où est pareillement exclue l'idée d'immutation. D'autre part, ils laissent hors de cause, non seulement la Fraction de l'hostie, mais encore la Communion, et même l'Oblation consécutive à la Consécration, pour concentrer la représentation de l'immolation du Christ dans la Consécration elle-même.

Alphonse Salmeron († 1585) élabore sa définition générale en s'inspirant des formules traditionnelles de S. Augustin, de S. Isidore et de S. Thomas. Il l'exprime en ces termes : « Le sacrifice est une action mystique, instituée par Dieu, et exercée par le ministère de son prêtre, consacrant à Dieu seul une chose sensible, et la lui offrant, pour un certain nombre de fruits à recueillir, qu'on peut ramener à neuf[3]... » Ainsi formulée, la notion du sacrifice repose essentiellement sur l'idée de consécration, mais de consé-

1. Pierre Coton, *Institution catholique*, Paris, 1610, ch. I ; t. II, p. 1233. — Cf. Id., *Du très sainct et très auguste sacrement et sacrifice de la Messe, des merveilles, figures, vérité, antiquité, et parties d'icelle. Discours contre les erreurs de nostre siècle et les cahiers d'un prédicant à Grenoble.* En Avignon, 1600 ; 2e disc., § 16 ; p. 85.

2. Id., *ibid.*, ch. XLIX ; p. 1208. — Cf. Id., *Institutio catholica, in qua exponitur fidei veritas et comprobatur adversus hæreses et superstitiones hujus ævi. E gallico vertit L. C. R.*, Moguntiæ, 1618 ; p. 661.

3. Alfonsus Salmero Toletanus, *Commentarii in Evangelicam historiam et in Acta apostolorum*, Matriti, 1601 ; Tractatus XXIX ; t. IX, p. 281a cité ci-dessus, p. 340, note 5.

cration opérée par une certaine cérémonie mystérieuse, et revêtant une forme d'oblation.

Comment la définition s'applique-t-elle à l'Eucharistie ? Salmeron pose en principe que toute la substance du sacrifice eucharistique est dans la Consécration. C'est donc dans cette partie de la Messe qu'il s'agit de trouver « l'action mystique », constitutive du sacrifice. Sera-ce dans la Consécration, en tant qu'elle transsubstantie le pain et le vin, ou qu'elle pourvoit le Christ d'un nouvel être sacramentel ? Salmeron rejette expressément ces hypothèses.

Toute son attention se concentre sur le fait que, par la double Consécration, le Corps et le Sang étant posés sous des espèces séparées, le Christ est rendu présent à la manière d'une victime égorgée. Evidemment, il ne s'agit pas d'une immolation véritable : il y a simple figure d'immolation, ce que Cajetan a appelé *modus immolatitius*. Cette immolation figurative n'en est pas moins précisément « l'action mystique » en laquelle consiste le sacrifice de la messe. Les rites postérieurs à la Consécration, tels que la Fraction de l'hostie, la Communion, contribuent à la perfection de la signification mystique, par là même à la perfection du sacrifice, non à sa vérité substantielle[1].

Il n'y a donc pas à objecter que le sacrifice requiert essentiellement la mort de la victime, ni à chercher à la Messe une destruction réelle de l'hostie. A cette difficulté, soulevée par les protestants, Salmeron répond que le principe de la mort nécessaire vaut pour une catégorie particulière de sacrifices, non pour le sacrifice en général. Il le prouve, en alléguant l'oblation que Jésus-Christ fait éternellement de Lui dans le ciel, et celle qu'il a faite au long de sa vie mortelle : ce qui suppose, qu'aux yeux du docte

1. ID., *ibid.*, p. 284b-286a : « 4a *assertio* : solam scilicet consecrationem esse substantiam sacrificii... Eo ipso quod fit consecratio, Christus immolatitio modo ibi existit : nusquam enim existit, nisi in eo quod frangitur, et funditur sanguis, ut Christus dixit... Ergo tunc sacrificatio fit primo, et ibi Christus conficitur, et ibi mactatur. Ergo ibi sacrificatur. — 5a *assertio* : non consistit in desitione panis, aut in ejus transmutatione in corpus Christi... — 6a *assertio* : sacrificium per se altaris non consistit in illa mutatione per quam acquirit esse sacramentale, sed in hoc quod est ad modum animalis sacrificati, hoc est, non per se in esse sacramenti, sed in esse sic diviso sacramentaliter, id est in diversis speciebus ; sic enim mactatur, quatenus sub diversis speciebus existit... Hoc est per se immolari et immolatitio modo esse... Itaque solida est sententia quod in consecratione peragitur illa actio mystica per quam Christus proprie sacrificatur... Ideoque etiam dici potest quod hic mactatur, dum scilicet est sub diversis speciebus, ubi a sanguine separatum est corpus. Ut enim existit Christus sacramentaliter, sic etiam sacramentaliter mactari, et mori dicitur, et fit ejus omnimoda consumptio in communione sive perceptione, quia tunc, vel paullo post, desinit esse sub speciebus... — 7a *assertio* : de aliis actionibus... licet non pertineant ad essentiam, pertinent tamen vel ad integritatem et perfectionem, vel majorem perfectionem. »

théologien, et l'oblation du ciel, et celle de la vie terrestre, sont un véritable sacrifice[1].

Cependant Salmeron consent à se placer dans l'hypothèse où il n'y aurait pas de sacrifice véritable sans la mort de la victime : il donne à cette difficulté deux solutions, qui achèvent d'éclairer sa pensée.

En premier lieu, répond-il, la mort de la victime ne fait pas absolument défaut dans l'Eucharistie : elle se trouve représentée ; et cette mort par représentation suffit à la vérité actuelle du sacrifice. Il est des théologiens, ajoute-t-il par allusion à la théorie de Cuesta[2], qui essaient de résoudre le problème en alléguant que la Consécration sépare *ex vi verborum* le Corps et le Sang du Christ : mais, observe-t-il, cette séparation est encore tout apparente et représentative ; la réponse revient donc au même.

En second lieu, Salmeron émet le principe que, si la mort d'une victime vivante est requise lorsqu'elle est présente « sous son espèce propre », *sub propria specie*, elle ne l'est pas lorsque la victime est offerte « sous une espèce d'emprunt », *sub aliena specie*, surtout si par ailleurs ses conditions d'être sont incompatibles avec une réelle mise à mort[3].

Ce dernier mode de solution paraîtra à divers théologiens si opportun qu'ils n'hésiteront pas à l'adopter. On peut cependant trouver étrange de voir mettre en principe général ce qui est si uniquement propre à l'Eucharistie en particulier. Le principe est évidemment

1. Id., *ibid.*, tract. XXXI ; p. 306 : « 5° objiciunt hæretici, quia, si Christus esset sacrificium et revera immolaretur, præcederet mactatio, atque adeo mors, quia animai debebat occidi ad sacrificium. ...Respondetur : falsum assumi, ad rationem sacrificii ipsam mortem requiri... Christus item in cœlo revera nunc se Patri offert, et in vita se obtulit pro nobis, et tamen citra mortem... Et quanquam communiter de necessitate immolationis animalis fit mactatio, non est tamen tribuendum generi ipsi, id est substantiæ sacrificii, quod speciei ejus tantum convenit. »

2. Ci-dessus, p. 316.

3. Salmero, *op. cit.*, p. 306b : « Sed ut maxime demus non esse sacrificium sine mactatione, in sacrificio missæ asserimus illam præcedere : eadem enim est hostia, et oblatio est, atque illa quæ in cruce ; cumque illa mactatio infiniti fuerit valoris, non eget nova mactatione ut repetatur, quia satis est illam semel factam repræsentari. » — p. 308a : « Audivi quosdam hunc nodum ita conatos dissolvere, ut probarent Christum se in cœna mactasse, quia per consecrationem ex vi verborum separatur corpus a sanguine, et sanguis a corpore : ob quam separationem mors sequitur, licet ob concomitantiam naturalem non sequatur. Sed, ut diximus, neque mors semper est necessaria, neque consecratio aut separat aut dividit conjuncta ex vi verborum. » « Potest tamen dubium propositum alia ratione dissolvi : dicendo quod, quando res est viva et animata, et offertur Deo sub propria specie, opus est ut plurimum reali morte ad sacrificium, ut Christus in cruce, agnus in Pascha. Secus est, quando res quæ immolatur, sub aliena specie, neque animata, neque vivente offertur, ut Christus sub specie panis ; et maxime si quod offertur sub aliena specie, mactationis et mortis minime fit capax. Constat autem Christum sub hostia delitescentem immortalem existere. »

formulé tout exprès pour le besoin de la cause, afin de légitimer le cas, jugé exceptionnel, du sacrifice de la Messe. Que l'on se croie ainsi obligé de créer pour l'Eucharistie une loi d'exception, montre bien à quel point on juge l'idée de réelle immolation étrangère à notre sacrifice. Mais ne serait-il pas plus simple de penser que c'est la définition commune qui doit être débarrassée de l'idée d'immolation nécessaire, afin de pouvoir s'appliquer au sacrifice de la Messe comme aux autres ?

C'est la pensée très nette de **Jean Maldonat** († 1583). Pour établir sa définition, l'illustre exégète part du témoignage des Livres saints. Il constate que ce qui est appelé *sacrifice* dans l'Écriture, ce n'est pas la *mise à mort* de la victime, mais son *oblation*. Tandis que l'immolation était abandonnée aux ministres inférieurs, l'oblation était réservée au seul prêtre[1]. Le sacrifice consiste donc essentiellement dans l'oblation. Maldonat le définit : « l'oblation sensible d'une chose sensible, faite à Dieu seul par un ministre légitime, au moyen d'un certain rite mystique, en vue de reconnaître l'infirmité de la nature humaine et de proclamer la majesté divine[2] ».

En quoi consiste ce « rite mystique », par lequel s'opère l'oblation sacrificielle ? C'est, d'une façon générale, « une cérémonie ayant une certaine portée mystérieuse » ou significative. Maldonat cite en exemple l'imposition des mains qui se faisait sur la tête de la victime[3].

Si nous appliquons ces notions au sacrifice de Jésus-Christ, il est vrai qu'à la Croix, et à la Croix seulement, nous trouvons l'occision de la victime. Mais à la Cène a lieu ce qui précédait cette occision dans les sacrifices pour le péché : savoir, la consécration ou l'oblation à Dieu de la victime à immoler. Et une telle oblation constitue par elle-même un véritable sacrifice[4]. Maldonat s'attache

1. Joannes Maldonatus Andalusius, *De sacramentis disputationes* (1614), dans *Opera varia theologica*, Parisiis, 1677 ; *De Eucharistiæ sacramento*, 3ª pars ; col. 217 : « Cum oblationem vocamus, duo significare volumus. Primum, non in alia re naturam et essentiam sacrificii consistere tanquam in genere, nisi in oblatione. Quare nec mactationem victimæ, neque ullam aliam cœremoniam, sacrificium vocamus : quia Scriptura oblationem appellat sacrificium, non mactationem. Nam id nominat sacrificium quod solus faciebat sacerdos : solus sacerdos offerebat victimam, ministri mactabant. Sola ergo oblatio in Scripturis significatur esse proprium genus sacrificii. Alterum est, non omnem oblationem sacrificium vocari ; tamen omne sacrificium dici oblationem in Scriptura. »

2. Ci-dessus, p. 340, note 5.

3. Id., *ibid.* : « Cum dicimus fieri debere ritu mystico, declaramus generalem formam sacrificii, quæ semper consistit in aliqua cæremonia habente aliquid mysterii, sicut erat illa in sacrificio pro peccato, ut sacerdos imponeret manus super caput victimæ. »

4. Id., *ibid.*, col. 219 : « Nos igitur, cum comparamus Eucharistiam cum sacrificio corporis Christi, quod in cruce oblatum est, non negamus degenerare aliquo modo ab

à l'établir fortement dans son commentaire de l'Évangile de S. Matthieu. D'après son exposé, la vérité du sacrifice de la Cène consiste, non en ce que le Christ y aurait commencé à souffrir et à être immolé, mais uniquement en ce que son Corps y était offert présentement en sacrifice sensible, comme « étant donné » pour nous et de même son sang, comme « étant versé » pour la rémission des péchés[1].

Or, dans l'Eucharistie a lieu la même oblation, avec la même représentation sensible de l'immolation ; donc le même sacrifice. C'est l'idée très simple que nous avons vu exposer par les Pères de Trente, d'après la tradition ancienne.

On objectera que, dans le sacrifice pour le péché, l'oblation devait être suivie de l'occision : ainsi l'oblation du Christ à la Cène a été suivie de son immolation sanglante sur le Calvaire. Il faudrait donc une mise à mort du Christ eucharistique, succédant à son oblation. — Maldonat répond : la mise à mort ne doit intervenir que si elle est nécessaire à l'efficacité du sacrifice. Supposé une victime qui a mérité une fois pour toutes par sa mort autant qu'elle peut mériter : son immolation n'a pas besoin d'être réitérée ; son oblation suffit. Tel le Christ dans l'Eucharistie[2].

illo verissimo sacrificio, si spectentur omnia quæ in sacrificio esse solent. Primum enim, in sacrificio solebat esse mactatio et occisio victimæ, quæ in cruce reipsa facta est, in Eucharistia non fit nisi commemoratione et sacramento. » — « Lex postulabat ut consecratio præcederet mactationem, in omni sacrificio pro peccato : quod Christus non observavit, si se non obtulit antequam in cruce moreretur. Quod si ante obtulit se, alio loco non potuit offerre, quam in cœna. »

1. Id., *Commentarii in quatuor evangelistas* (1596), Lugduni, 1607. In Matth., XXVI, 26 ; col. 596 : « Huic sensui repugnat quod nullus evangelista, neque de corpore, neque de sanguine loquens, futuro usus sit tempore, sed omnes tres evangelistæ, et præterea apostolus Paulus, præsenti utantur. » « Diximus supra, hoc eodem versu, corpus Christi dici frangi, quatenus sub panis specie et sacramento est, quia panis frangitur. Itaque extra sacramentum frangi non dicitur, ac ne in cruce quidem. » « Hoc nobis satis est, quod inde evidentissime probatur, non agi de effusione sanguinis in cruce, sed in sacramento, cum calix pro nobis dicatur effundi, qui non in cruce, sed in sacramento fusus est. Quo autem sensu, aut calix, aut sanguis Christi, in sacramento fundi dicatur, explicabimus. » — In v. 28 ; col. 610 : « Magis eorum probo sententiam, qui interpretantur funditur, id est offertur, sacrificatur. Primum quia non dicit : qui vobis funditur, ut dicendum erat si ad bibendum funderetur, sed : qui pro vobis funditur : quod cum sacrificio optime convenit ; sacrificium enim non hominibus, sed pro hominibus offertur. » « Cum de corpore dicitur : quod pro vobis datur, non potest esse sensus : quod pro vobis datur ad edendum, sed : quod pro vobis sacrificatur. Ergo, et cum de sanguine dicitur : qui pro vobis effunditur. »

2. Id., *De sacramentis*, col. 260 : « Aliud argumentum ex absurdo... Sacrificium pro peccato debet præcedere mactatio. Ergo si Christus nunc sacrificatur, occiditur. At non occiditur. Ergo non sacrificatur. — Respondeo, nullam fuisse ejusmodi legem, imo contrariam. Prius enim offerebatur hostia pro peccato, deinde mactabatur, ut constat ex Levitico, c. XVI. » « Dices : Ergo saltem post sacrificium debet nunc mori Christus. — Respondeo, non sequi ; quia lex non habet locum, nisi ubi ratio legis locum habet.

Il est sous-entendu que l'oblation reste en rapport étroit avec l'immolation en question, et d'une certaine manière la contient. Ainsi, l'oblation du Christ sur l'autel eucharistique est tournée vers l'immolation passée du Calvaire, comme son oblation à la Cène l'était vers l'immolation à venir.

Conçue essentiellement au point de vue de l'oblation, l'idée du sacrifice d'après Maldonat dispense donc de chercher à la Messe une immolation ou destruction réelle.

*II*e *THÉORIE.* — Le sacrifice exige une immutation réelle de la matière offerte : A la Messe, l'immutation porte sur la substance du pain et du vin

Michel de Bay, François Torrès, Van der Galen, François Suarez, François Tolet

D'une façon générale, tous les autres théologiens de la fin du XVIe siècle s'accordent à faire entrer dans la définition du sacrifice l'idée d'immutation. Mais l'application qu'ils en font au sacrifice de l'Eucharistie donne lieu à des théories assez divergentes.

Plusieurs ne voient à la Messe d'autre immutation que celle du pain et du pain transsubstantiés par la Consécration ; et, comme le pain et le vin ne sont pas la véritable Victime offerte à Dieu, ils sont amenés pratiquement à justifier le sacrifice eucharistique de quelque autre manière. Ainsi Michel de Bay, François Torrès, Van der Galen, Tolet, et surtout Suarez.

Michel de Bay (1513-1589), plus connu sous le nom de Baius, professeur à la Faculté de théologie de Louvain, précurseur du Jansénisme par ses doctrines erronées sur la grâce, étudie la question du sacrifice dans un opuscule paru en 1563.

Il commence par donner la définition très générale, proposée par S. Augustin : « Le sacrifice est toute œuvre bonne, rapportée à la fin qui doit nous rendre véritablement heureux[1] ». Et il paraît appliquer cette définition à l'Eucharistie, comme si l'Eucharistie n'était un sacrifice que dans ce sens large et imparfait[2]. D'autres

Ratio autem cur omnis victima, quæ Deo oblata erat, mactabatur, hæc erat, ut ex morte sacrificium vim acciperet... Si ergo esset aliqua victima, cujus unica mors apud Deum tantum valeret ut amplius valere non posset, etiamsi ea victima sæpe offerretur, non esset opus ut occideretur, nisi semel. Atqui hoc accidit in Christo. »

1. Ci-dessus, p. 191.

2. Michael Baius, *De sacrificio, ad reverendiss. atque illustriss. dominum D. Robertum a Bergis, Leodiensem episcopum, liber unus* (1563), c. v. Dans Michaelis Baii, *celeber-*

théologiens de Louvain, Josse Ravesteyn et Cuner Petri, le lui reprocheront sévèrement. Lui-même s'en défendra comme d'une erreur[1]. Néanmoins la proposition erronée sera mise au nombre des soixante-seize propositions extraites de ses ouvrages et condamnées par S. Pie V en 1567[2]. On le verra encore crier à la méprise et à la calomnie[3]. Il n'en est pas moins vrai que l'ensemble de son livre fait, au point de vue incriminé, une impression nettement fâcheuse.

A la question : « Pourquoi la célébration de l'Eucharistie est-elle, à la différence des autres sacrements, honorée du titre de sacrifice ? » il répond, en alléguant quatre raisons : C'est, dit-il, que — 1° elle est une commémoraison du sacrifice de la croix ; — 2° elle contient l'hostie très sainte qui a été offerte sur le Calvaire pour notre salut, et qui est appelée très proprement sacrifice ; — 3° elle est de tous les sacrements le plus semblable au sacrifice de la croix pour les effets ; — 4° elle signifie ce sacrifice de la société des saints, qui est offert éternellement à Dieu par le Souverain Prêtre[4].

Cette façon de justifier le sacrifice eucharistique est bien équivoque. Elle donnerait à penser que la messe, tout en présentant un rapport réel avec le sacrifice de la croix, n'est pas par elle-même un sacrifice véritable. Le nom de sacrifice conviendrait directement à l'Humanité du Christ, en tant que victime, sacrifiée sur la

rimi in Lovaniensi Academia theologi Opera, cum Bullis Pontificum, et aliis ipsius causam spectantibus... studio A. P. theologi. Coloniæ Agrippinæ, 1596 ; t. I, p. 159 : « Rectius igitur et sacræ Scripturæ conformius, sacrificium cum D. Augustino sine speciali virtutis ratione intelligimus in omni opere bono, quod ad eum finem refertur quo veraciter beati esse possumus, sive ex fine duntaxat, sive etiam ex officio laudem aliquam mereatur ; atque unumquodque opus bonum apud Deum tanto magis esse sacrificium, quanto magis illi fuerit acceptum. »

1. *Michaelis Baii Collatio cum Judoco Ravesteyn (Dominus Tiletanus) et Cunero Petri, Lovaniensis Academiæ doctoribus theologis, de sacrificio missæ* (1568), c. I, *Michael Cunero.* Dans *Opera*, t. I, p. 168.

2. *Bulla Pii V, qua sententiæ septuaginta sex proscriptæ sunt an.* 1567, n° 45 ; dans *Opera*, t. II, p. 54 : « (Ex libro *de Sacrificio*) Sacrificium missæ non alia ratione est sacrificium, quam generali illa, qua omne opus, quod fit ut sancta societate Deo homo inhæreat. »

3. *Michaelis Baii doctoris theologi academiæ Lovaniensis Apologia summo Pontifici Pio V* ; Ex libro *De sacrificio*, n° 45. *Ibid.*, p. 104.

4. Id., *De sacrificio*, c. VI ; dans *Opera*, t. I, p. 160 : « Quod si roges cur sacræ Eucharistiæ confectio præ cæteris sacramentis ...a piis fidelibus peculiariter nomine sacrificii celebretur, quadruplex videtur ejus reddi posse ratio. — I^a est, quod sola ad hoc peculiariter est instituta, ut sit illius primi atque eminentissimi sacrificii quotidiana cum gratiarum actione commemoratio... — II^a ratio est, quod sola Eucharistia sacratissimam illam hostiam contineat, quæ, semel in cruce oblata, totius mundi salutem operatur et propriissime sacrificium nuncupatur. — III^a est, quod hoc sacrificium inter omnia sacramenta in effectu suo crucis sacrificio simillimum sit... — IV° potest hujus sacramenti confectio sacrificium peculiariter nuncupari, quia significat etiam illud sacrificium quo universa sanctorum societas per sacerdotem magnum Deo offertur. »

croix et contenue dans le sacrement ; mais il n'appartiendrait pas proprement à la messe, en tant qu'acte d'oblation sacrificielle. Cette impression est accentuée par la réflexion singulière, dont l'auteur fait suivre son raisonnement : « Ainsi, dit-il, la célébration de l'Eucharistie reçoit en particulier le nom de *sacrifice*, non parce que, seule entre tous les sacrements, elle serait sacrifice, mais parce que, de tous les sacrifices elle est le principal, de telle sorte qu'elle mérite de recevoir en propre le nom qui lui est commun avec d'autres[1] ».

Cependant Michel de Bay semble vouloir entrer plus intimement dans la question, en se référant à certains théologiens, qui placent le sacrifice dans une immutation de la victime, et cherchent cette immutation à la messe. « Je n'ai pas trouvé, dit-il, ce problème signalé ni discuté par les anciens. Je crois néanmoins qu'il peut se résoudre de la manière suivante : Dans l'ancien peuple, on appelait *sacrifice*, et la victime vivante, parce qu'elle était destinée à être sanctifiée par l'immolation, et la victime tuée, parce qu'elle était sanctifiée par l'immolation accomplie.... Ainsi, dans le sacrement de l'Eucharistie, le pain et le vin peuvent être appelés *sacrifice*, en tant qu'éléments voués à l'*immutation*... ; et pareillement le corps et le sang du Christ, présents sous les espèces du pain et du vin, sont appelés *sacrifice*, comme terme de l'*immutation* réalisée[2] ».

L'explication ainsi présentée semble porter tout entière sur l'immutation qui affecte directement le pain et le vin, pour aboutir à la présence réelle du corps et du sang du Christ sous les espèces.

1. Id., *ibid.* : « Igitur ipsa Eucharistiæ confectio non ideo a fidelibus peculiariter nomine sacrificii prædicatur, quod, inter sacramenta, sola sacrificium sit, sed quia inter omnia sacrificia sic eminet, ut nomen aliis commune veluti proprium sibi vindicare mereatur. »

2. Id., *ibid.*, c. x ; p. 164 : « Quidam hic anxie laborant, ut ostendant hujus confectionem sacramenti, non tantum esse oblationem, sed etiam proprii nominis sacrificium ; de cujus ratione esse contendunt, ut res quæ offertur etiam mutatione aliqua sanctificetur. Quam difficultatem, etsi a veteribus observatam discussamque non invenerim, attamen sic expediri posse existimo, ut, quemadmodum in sacrificio populi veteris vitulus et vivens sacrificium dicebatur, quia id erat quod occisione erat sanctificandum, et occisus, quia erat hostia jam immolatione sanctificata, quam qui edebant efficiebantur altaris participes : sic etiam, in Eucharistiæ sacramento, panis et vinum sacrificium dici possunt, tanquam illa a quibus ipsa mutatio sumit initium ; quemadmodum initio Canonis Missæ de ipsis dicitur : *Supplices rogamus ac petimus uti accepta habeas ac benedicas hæc dona, hæc munera, hæc sancta sacrificia.* Et ipsum Christi corpus et sanguis sub specie panis et vini contenta dicuntur sacrificium, tanquam res in quas fit sancta mutatio, de quibus in fine canonis : *Offerimus præclaræ majestati tuæ*... Quapropter utroque modo recte dicimus, videlicet sacrificium panis et vini, hoc est, ex pane vinoque confectum, et sacrificium corporis et sanguinis Domini, hoc est, ipsa vera hostia, sacra quadam transmutatione confecta, cujus participes sunt omnes qui in Ecclesia Christi ad altare Domini pertinent. »

A première vue, elle paraît coïncider avec la théorie que nous allons trouver chez Torrès, van der Galen et Suarez. Mais, si l'on examine de près l'exposé de Michel de Bay et ses raisonnements, on ne peut moins faire que de les trouver étranges.

La victime vivante et la victime immolée, dont on nous parle, étaient concrètement la même victime, considérée en deux états : avant l'immolation et après. Il en va tout autrement du pain matériel et du corps du Christ, l'un présent avant, l'autre après la transsubstantiation : ce sont deux substances qui se remplacent l'une l'autre, non la même qui apparaîtrait en deux états successifs.

D'autre part, c'est évidemment dans un sens très particulier que l'animal sacrifié, à plus forte raison l'animal destiné à être sacrifié, pouvait être appelé *sacrifice*: le terme de sacrifice, qui convient proprement à l'*acte* d'oblation, était appliqué par extension à la matière de l'oblation. Pareillement, le titre de sacrifice est appliqué au pain, en tant que matière destinée à devenir l'hostie ; au corps du Christ, en tant qu'hostie du sacrifice. Mais l'hostie ne peut être confondue avec le sacrifice lui-même. Le sacrifice est un *acte* : acte d'oblation ; pour Michel de Bay, il n'est plus qu'une *qualité* : la qualité de victime. C'est là une doctrine subversive de la foi catholique.

La thèse de l'immutation, affectant le pain et le vin, est proposée, sous une forme plus orthodoxe, par les théologiens suivants.

François Torrès († 1584) suppose, dès 1567, que le sacrifice requiert normalement une *immutation* de la chose offerte[1]. Cette immutation, en ce qui concerne le sacrifice de la messe, lui paraît consister en le changement du pain et du vin au corps et au sang du Christ, donc dans la consécration en tant que transsubstantiation. Cette transsubstantiation, remarque-t-il, à la suite de S. Thomas, est l'œuvre du Christ, *opus operatum*, non la nôtre. Or, dit-il, « c'est à cet *opus operatum* qu'est attribuée la rémission des péchés ». C'est donc proprement l'acte du sacrifice.

Pour mettre en lumière le caractère sacrificiel de l'acte de transsubstantiation, Torrès le compare à l'acte d'immolation qui a marqué le sacrifice du Calvaire. Les deux actes lui paraissent s'accorder dans la raison commune d'immutation. « Si, dit-il, le changement qui a eu lieu à la croix, d'un vivant en un mort, par une mise à mort réelle, a été un sacrifice salutaire pour nous et glorieux à Dieu — c'est ainsi qu'une brebis, un agneau, sont sacrifiés, lorsque de non immolés ils sont changés en immolés — pour-

1. Ci-dessus, p. 361, note 1.

quoi ne serait-elle pas et ne devrait-elle pas être appelée un sacrifice, cette immutation mystique, faite pour nous, du pain et du vin en ce même corps qui mourut jadis pour nous[1] ? »

La comparaison est évidemment des plus boiteuses. D'un côté, c'est la même victime qui passe de l'état de vie à l'état de mort. De l'autre, c'est une substance vulgaire qui est changée en une substance toute différente et infiniment plus digne, laquelle seule est véritablement offerte. Il en résulte que l'immutation invoquée n'affecte pas réellement la victime, donc ne peut être proprement l'acte sacrificiel.

Torrès ne se pose ni ne résoud cette objection. Il se borne à faire valoir que l'hostie de l'autel est une même hostie avec celle de la croix, l'immolation seule étant différente : sanglante à la croix, mystique à l'autel ; et il insiste sur cette idée d'immolation simplement « mystique[2] ». Néanmoins, en spécifiant que le terme de l'immutation est « ce même corps qui mourut jadis pour nous, » il semble bien souligner ce terme de l'immutation — c'est-à-dire l'Hostie véritable, résultant de la transsubstantiation de l'hostie préliminaire — de préférence à l'acte d'immutation lui-même.

Mathieu van der Galen († 1573), s'est tenu en relations étroites avec les théologiens, qui, en 1562, discutèrent à Trente du sacrifice de la messe[3]. Lui-même consacre à cette question un ouvrage

1. F. TURRIANUS, *Apostolicæ Constitutiones*, Antverpiæ, 1578 ; l. VIII, c. XIV ; p. 140 : « Tradimus et semper professi sumus... nullum alium sacerdotem, quod ad propitiationem attinet, nisi Filium Dei... Qui autem justificat, est ipse Agnus mysticus, qui est Christus in cruce per sanguinem, et idem in altari mystice immolatus. Hoc est opus operatum a Christo, qui panem et vinum mutat in seipsum, cui operi operato attribuitur remissio peccatorum, non autem operi nostro. Cum enim Christus, per os ministri sui, illa sacra et mystica verba rite pronuntiantis, panem et vinum virtute sua in illud ipsum corpus in cruce sacrificatum mutat, tunc se in ipsa consecratione, qua fit illa stupenda mutatio, sacrificat, non quidem iterum per sanguinem (absit, sic enim sua oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos), sed incruente et mystice. Etenim, si mutatio illa facta in cruce ex vivo in mortuum, intercedente vera morte, sacrificium fuit pro nobis in Dei gloriam, sicut tunc fit sacrificium ovis aut agni, cum ex non mactato in mactatum mutatio fit, cur non sit et dicatur sacrificium mutatio ista mystica panis et vini pro nobis facta in idem corpus quod pro nobis mortuum fuit. »

2. ID., *ibid.*, l. V, c. XVIII ; p. 71-72 : « Unum enim et idem sacrificium est, in cruce quidem per effusionem sanguinis factum, in cœna vero sine effusione. » Cf. l. VI, c. XXIII ; p. 90. — ID., *De SS. Eucharistia, tract. 2 contra Volanum* (Florentiæ, 1575), Lutetiæ Parisiorum, 1577 ; p. II, c. II ; p. 159 : « Nemo potest hostiæ mysticæ particeps fieri quin fiat illius cruentæ in cruce ; neque rursus illius cruentæ potest esse particeps, quin sit pariter hujus mysticæ : cum sit una et eadem hostia. » C. XXII, p. 200, 204-205 ; c. XXIII, p. 206, etc.

3. En particulier avec François Richardot († 1574), de l'Ordre des Augustins, évêque d'Arras ; et François-Marie Piccolomini († 1599), Siennois, évêque de Montalcino. —

important, imprimé en 1573 et paru en 1574, d'un style redondant et compliqué, mais qui ne manque pas de force ni de profondeur, où il se propose d'établir la vérité de notre sacrifice sur des bases, d'ordre scientifique et critique, défiant la contradiction.

La nécessité qui lui paraît s'imposer en premier lieu, est celle d'une définition claire et précise. Cette recherche, dit-il, engage dans « un labyrinthe inextricable » : il faut, pour se guider, un « fil d'Ariane ». A cet effet il emploie « la synthèse dialectique[1] ». De l'interprétation étymologique des termes sacrificiels, *immolare* et *mactare*, du témoignage des écrivains sacrés, et de celui des classiques païens, poètes, historiens et philosophes, il tire la définition suivante : « Le sacrifice est proprement une action sacrée, par laquelle l'hostie est affectée et changée de telle sorte qu'elle n'est exempte ni d'immolation ou mactation, ni de crémation, et qu'elle est ainsi offerte à Dieu, à l'effet de proclamer très saintement, soit par un hommage intérieur, soit par des prières religieuses et des cérémonies appropriées, l'honneur rendu à la majesté divine, la soumission des mortels qui offrent le sacrifice, la nécessité du secours divin, le devoir de l'action de grâces, et le besoin de pardon[2] ».

Cette notion générale, on le voit, suppose, comme base essentielle, une immutation qui affecte l'hostie et la modifie intrinsèquement. Il faut l'appliquer à l'Eucharistie.

Or Van der Galen ne veut pas entendre parler d'une immutation du Christ offert sur l'autel. Il s'élève même avec force contre les théologiens catholiques qui osent une pareille supposition. « En effet, dit-il, si nous considérons le Christ présent dans le sacrement, et si nous en faisons l'hostie du sacrifice de la messe, indépendamment de l'oblation du pain et du vin, nous n'échapperons pas à de multiples absurdités, même en cherchant l'immuta-

MATTHÆUS GALENUS, *De sacrosancto missæ sacrificio*, Antverpiæ, 1574 ; Épitres préliminaires : « Ad reverendissimum P. ac D.D. Franciscum Richardotum Atrebatensem Pontificem Matthæi Galeni Vestcapellii in suum de Sacrosancto missæ Sacrificio Commentarium *Dedicatoria Præfatio*... Duaco, ad 3 non. aprilis 1564 » ; « Matthæi Galeni Vestcapellii ad R. in Christo Patrem ac D.D. Franciscum Mariam Piccolominaeum, Dei gratia Episcopum Ilcinensem, de hoc eodem Commentario suo *Epistola*... Dilingæ Suevorum, 1562, pridie Nonas Septembris. »

1. ID., *ibid.*, c. VI ; p. 80 : « Itaque jam ingressuri inextricabilem inveniendæ sacrificii proprii definitionis labyrinthum, et compendium omne affectantes, quod jam nunc timescamus obrepturum tædium excrescentis et operis totius et capitis hujus lectori : non videmur nobis meliore via ac ratione votis potituri, quam si pro Ariadnes filis (quod habent fabulæ) Dialecticam Sinthesin persequamur. »

2. ID., *ibid.*, p. 97-98 : « Quocirca si compendiosam quis definitionem rei divinæ, et toto hoc capite collectorum succinctissimam aveat conclusionem, is habeat nos confidere hactenus solide demonstratum : Sacrificium proprie esse sacram actionem, qua hostia ita adficiatur atque immutetur, ut... etc. » (Ci-dessus, p. 342, note 3).

tion dans la fraction des espèces sacramentelles. » Van der Galen vise sans doute la théorie récemment exposée par Melchior Cano[1]. Il la repousse, en observant que « cette fraction n'est qu'une mutation figurative, métonymique, toute dans les mots, étant donné qu'elle n'atteint en aucune façon le Corps glorieux et s'applique aux seuls accidents[2] ».

« Pour éviter cet inconvénient, continue-t-il, d'autres recourent au Christ qui siège à la droite du Père, et le déclarent la victime du sacrifice, » sous prétexte qu'il acquiert dans l'Eucharistie « une présence nouvelle », et un nouvel être, « l'être sacramentel ». Notre auteur fait ici allusion à la thèse soutenue par deux de ses anciens collègues à l'Université de Louvain : Ruard Tapper, dont nous avons déjà parlé[3] et Jean Hessels, que nous rencontrerons bientôt[4]. Cette idée est rejetée non moins énergiquement.

« Quelle véritable immutation, dit-il, pouvons-nous affirmer du Christ glorieux ? Qui donc soutiendrait que Celui qui siège à la droite du Père subit le moindre changement local[5] ? » D'ailleurs, « si nous imaginons dans le Christ immortel un changement réel, renouvelé tous les jours, nous ne pourrons pas ne pas paraître approuver l'erreur de ceux qui attribuent au sacrifice de la messe une vertu propre, nullement dérivée des mérites de la croix. Car,

1. Ci-dessus, p. 347.

2. ID., *ibid.*, c. VII, p. 115 : « Quod autem quidam in ipso sacramento et victima summa quamlibet indagaverint ac temere offenderint mutationem, quam alienum sit ab orthodoxia, credo et ipsos auctores jam agnoscere. Nam si Christum ipsum, in sacramento jam præsentem, unum, ubique ac usque constituamus hostiam sacrificii missæ, et oblationem panis ac vini disjungamus ab eo, quamcunque fingamus immutationem, non effugiemus absurditatem multiplicem, nedum si in symbolorum sacramenti fractione quæsiverimus. Nam, præterquam quod mactationis expers erit hostia, neque ullo pacto ei accedet, fractio illa figurata, ac metonymica, et attributa modo verbis, erit mutatio, ut quæ in gloriosum non cadat corpus, hæreatque in accidentibus formis. Quam ob rem consequi fuerit necesse, et sacrificium tale existere, qualem protulerimus adsignaverimusque mutationem. »

3. Ci-dessus, p. 287 sq., 319.

4. Ci-après, p. 375.

5. ID., *ibid.* : « Jam qui, lapsum hunc veriti, refugiunt ad Christum in dextera Patris sedentem, eumque sacrificii missæ aiunt esse victimam, nihilo mihi tolerabilius videntur errare. Nam, licet mente non negem nos posse Filium suum, quondam pro nobis immolatum, Patri (ut semper alias id pium est) in re divina quoque offerre, attamen non aliam præsentiam sacrificandæ ac mutandæ hostiæ requiri in ipso sacrificio quis concesserit. Hinc illud sacramentale (quod vocant horum inventorum auctores ac vectatores) esse, hoc est in Eucharistia præsentiam novam, qua veritate Dei immutabilis et Christi gloriosissimi adfirmabimus immutationem ? Quis sustineat Christum, ad dexteram Patris permanentem, vel locum dici mutare, vel loci in eum cadere mutationem ? Scimus quidem figuratis modis interdum Patres descensum quemdam in altare adscribere Christo, uti et dudum faciebat Chrysostomus, et Scripturæ de Filio Dei necdum humanæ sociato naturæ : at hunc corporalem fingere motum ac loci mutationem, non nisi impie atque imperitissime quisquam valet. »

le changement dans la manière d'exister de ce Christ triomphant, qui est égal au Père en puissance, en gloire et en félicité, constituera pour nous un sacrifice distinct de celui de la croix : il faudra forcément qu'il tienne de soi-même son efficacité particulière et distincte ». Et alors, « que répondre aux hérétiques, qui, jusqu'ici du moins, croient avec l'Église orthodoxe au mérite unique de la croix ?... Qu'adviendra-t-il du témoignage de saint Paul sur l'oblation unique du Christ ?... Comment pourra-t-on justifier cette assertion traditionnelle, que la messe constitue avec la croix un seul et même sacrifice, parce qu'il y a de part et d'autre une seule et même source d'efficacité ? » Enfin, « attribuer au Christ glorieux un changement, n'est-ce pas lui supposer un certain abaissement, et à tout le moins quelque chose d'*inglorieux*[1] ? »

Au sentiment de Van der Galen, l'immutation constitutive du sacrifice eucharistique ne peut être cherchée que du côté de la matière première de l'oblation : le pain et le vin. Elle est à identifier avec la consécration, en tant que la consécration est acte de transsubstantiation. Le pain et le vin sont convertis au corps et au sang du Christ : voilà l'unique changement qui se laisse découvrir à l'autel[2].

1. Id., *ibid.* : « Adde quod, si glorioso jam Christo et immortali novam ac cotidianam, et tantum non assiduam, affingamus mutationem, non poterimus non videri eorum approbare errorem, qui sacrificio missæ peculiarem suam vim tribuunt, nequaquam ex crucis merito derivatam. Nam, ut Christi triumphantis in æquali cum Patre omnipotentia, et reliqua gloria ac beatitudine, mutatio illa existentiæ nobis constituet sacrificium distinctum a cruce, ita suam efficaciam discretam ac diversam ex se necessum fuerit sortiatur, neque video quibus isti rimis aut fistulis e crucis humilitate in illam mutationis celsitudinem subvehere Christi in crucem acti sanguinem ac meritum se posse confidant... Verum illud necesse non esse, et mutationem illam gloriosi Dei sufficere, forsitan adseverabunt. Verum quid isti responsuri sunt hæreticis, qui cum orthodoxa Ecclesia, hactenus saltem, credunt ac contendunt crucem Dei esse virtutem, et per ejus unius stultitiam placuisse illi mundum conservare, qui per sapientiam se perditum ierat ? Quid fiet Paulo, non semel unicæ Christi oblationi ac sacrificio crucis omnem gratiam, redemptionem ac salutem, ferenti acceptam ?... Quid universis priscis interpretibus relinquetur hic argumenti, adserentibus missam cum crucis sacrificio unum, idem et nequaquam aliud, sacrificium, propter eumdem virtutis fontem ? Denique, qui defensuri sint iidem missæ jugem celebrationem non pugnare cum illa unica Christi immolatione consummatrice ? Et (ut semel finiam) quomodo mutatio gloriosi ac beati non sonet humiliationem quampiam, et saltem quid inglorium ? »

2. Id., *ibid.*, c. VII ; p. 114-115 : « Quæ cum ita sint, vel isti fortassis pervideant nobiscum, atque scrupulosa, ne dicam futili et vana, distinctiuncula præstare, hinc statuere secum, credere, ac docere consecrationem seu transsubstantiationem absolvere sacrificii nostri naturam atque essentiam, in eadem esse sacrificalem oblationem, gratiarum actionem, laudem Dei, veniæ orationem, aliorum necessariorum petitionem, et quicquid religiose potest rogari a Deo per sacrificium, sumus demonstraturi. » — p. 120 : « Quis non intelligat primum neque ante consecrationem, neque postea, quærendum esse missæ essentialem oblationem, deinde ipsam in sola consistere ac contingere sacramenti confectione, seu prioris hostiæ, hoc est panis et vini aqua mixti, transsubstantiatione ? »

C'est donc en cette immutation substantielle du pain et du vin qu'il serait logique de faire consister l'acte proprement constitutif de notre sacrifice, si l'on a égard à la définition présentée d'abord. Mais il est impossible de s'en tenir là : la messe apparaîtrait comme étant purement et simplement un sacrifice de pain et de vin. Or l'hostie véritable et proprement dite, offerte à Dieu sur l'autel, ce ne sont pas les aliments matériels : c'est, sous leurs apparences, le Christ lui-même. C'est donc, semble-t-il, sur le Christ que doit porter directement l'acte d'immutation, s'il est proprement l'acte sacrificiel. Cette induction est cependant jugée par l'auteur contraire à la réalité des faits. N'est-ce pas avouer qu'on se trouve dans une impasse ?

Le plus simple serait de renoncer à placer l'essence du sacrifice dans une immutation de la victime offerte : Van der Galen ne peut s'y résoudre, tant il croit bien fondée et nécessaire sa définition préalable. Son unique ressource est de faire appel à une donnée complémentaire, d'un autre ordre. Le sacrifice de la messe consisterait, non uniquement dans l'immutation substantielle du pain et du vin, mais aussi, et même principalement, dans ce qui « termine » cette immutation : savoir, l'oblation du Christ lui-même, rendu présent sous les espèces du pain et du vin transsubstantiés, avec représentation sensible de son immolation passée, par le fait de la distinction des deux espèces[1].

A l'appui de son dire, l'auteur allègue l'exemple des sacrifices anciens, qui n'étaient pas tout entiers dans la mise à mort de l'animal sacrifié, *jugulatio et sacratio*, mais comprenaient encore et surtout l'oblation par laquelle, une fois immolé, il était placé sur l'autel et consumé en hostie d'agréable odeur à l'honneur de Dieu, *crematio et oblatio*[2]. Cela est juste ; mais, dans le sacrifice ancien,

1. ID., *ibid.*, c. VII ; p. 112-113 : « Nam, ut PP. missam catholicam passim (ut jam demonstratum est plus satis) sacrificium panis, et panem ac vinum nuncupant, ita nos præcidaneam hostiam, et insecuturæ perfectæque victimæ materiam, offerri quidem per se, non sacrificari proprie, connecti tamen arctissime eidem absolutissimæ et principali corp. et sang. Dn. victimæ, et in hanc desinere ac converti, itaque demum existere plenum, verum et consummatum sacrificium, seu rem divinam... Ex quibus quoque satis apparet liquidum, nos summam christianorum latriam, seu Dei cultum, minime omnium in nudo terminare pane et vino, sed in panis et vini rite mixti transsubstantiatione seu consecratione, seu in eo quod Christus admirabiliter, repente quondam immolatus, existat sub duplici symbolo... Quin igitur (quod res est) fateantur mutationem quidem totam in pane et vino existere, quatenus sacrificalis est substantiæ videlicet : in iisdem transmutatis, id est, corpore et sanguine Christi, meritum et dignitatem considerari, e cujus cruce derivatum meritum missæ obitione, hoc est proprie consecratione, applicari, rectissime Tridentini PP. definierunt ». — p. 116 : « Nam non immutanda adhuc hostia, sed jam immutata victima sacrificio solet, atque adeo debet, vim suam comparare. »

2. ID., *ibid.*, c. VI ; p. 104 : « Age igitur, panis et vini hostiam a cæde non esse aut

c'était la même victime qui était ainsi offerte et consumée, après avoir été consacrée et immolée : à la messe, de l'aveu même de l'auteur, la *mactatio* et la *sacratio* s'exercent sur le pain et le vin ; la *crematio* et l'*oblatio* n'affectent au contraire que le Christ. Seuls, le pain et le vin sont changés, et ils ne sont pas la vraie hostie de l'oblation ; seul, le Christ est l'hostie proprement offerte, et il ne subit aucun changement.

En somme, lorsqu'il s'agit de déterminer l'acte constitutif du sacrifice de la Messe, Van der Galen paraît oublier sa définition générale. Il ne fait état d'aucune immutation en ce qui concerne l'hostie proprement dite : ce qui équivaut à nier que l'immolation de l'hostie soit en principe essentielle. Il met au contraire en relief l'idée d'oblation du Christ impassible et immuable, comme si c'était le fondement le plus réel de notre sacrifice : en cela il ne fait que revenir à la plus constante tradition.

La position prise à Douai par Van der Galen est à peu près celle que tient au Collège Romain **François Suarez** († 1617). Mais l'illustre Jésuite expose la théorie avec une telle richesse de développements, une telle force d'argumentation, et une telle précision de termes, qu'il nous faut insister très particulièrement sur son témoignage.

Suarez commence par mettre en évidence ce principe, dont le fondement se trouve en S. Augustin et en S. Thomas, et qui deviendra un axiome parmi les théologiens : savoir, que le sacrifice appartient « au genre des signes », *est in genere signi*. La signification du signe, dans le sacrifice, est avant tout « morale » : elle va à représenter d'une façon générale l'idée que l'homme se fait de la souveraineté de Dieu, et l'hommage qu'il lui offre de son esprit et de tout son être. Mais le sacrifice peut aussi avoir une signification « mystique », c'est-à-dire se rapporter à un mystère de la foi, par exemple figurer la passion du Christ. C'est le cas du sacrifice de la Messe[1].

permanere sane immunem doceamus. Nam panem et vinum primam dici hostiam, ac quamdiu transmutatio ineffabilis non contingit, quemadmodum bestia olim ante oblationem ac crematione completam, ipsa passim testatur in secretis precibus suis Ecclesia. » — c. VII, p. 112 : « Quapropter non volumus in pane ipso totam rem divinam absolvi, sed, eo consecrato, momento existere Christum in cruce occisum, atque ita ad postremum sacrificii colophonem essentialem duntaxat adesse, quemadmodum olim non sola pecudis jugulatio absolvebat sacrificium, imo ne reliqua quidem purgatio, quæ sacratio tamen dicebatur (quibus respondent quæ circa panem et vinum fiunt usque ad transsubstantiationem), sed oblatio, qua Deo sistebatur, altari imponebatur, et ex parte aut omnino cremabatur, aut adolebatur. »

1. FRANCISCUS SUAREZIUS, *Opera omnia* (1594), Parisiis, 1856-1861 ; *Tract. de missæ sacrificio*, disp. 73, sect. I, n° 3 ; p. 602 : « Dicendum est enim sacrificium constitui in genere signi sacri... Tota ratio honoris et cultus talis actus in significatione consistit,

Avec les théologiens du groupe précédent, Suarez reconnait la place importante que tient dans notre sacrifice le rapport sensible avec la passion. Comme Salmeron et Maldonat, il le place tout entier dans la Consécration. Et la description qu'il en fait revêt une précision et une force particulières. « Le Corps et le Sang », dit-il à la suite de Cuesta[1], sont « séparés par la vertu des paroles », *ex vi verborum*. « Le Sang étant consacré à part, aussitôt après le Corps, nous avons, représentée comme en une vive image, l'effusion même du Sang, et par conséquent la séparation, qui s'en suivit, de l'âme d'avec le Corps[2] ».

Mais cette commémoraison très expressive de la mort sur la Croix ne constitue pas, à ses yeux, l'élément véritablement essentiel du sacrifice de la Messe. La représentation de l'immolation sanglante par la double Consécration est nécessaire au sacrifice eucharistique et ne doit jamais en être exclue, simplement parce que telle est la volonté du Christ, non parce que cela est exigé par la nature intime du sacrifice.

L'essence profonde du sacrifice doit être cherchée ailleurs que dans la simple commémoraison d'un évènement passé. Elle tient, non à sa signification mystique, mais à sa signification morale d'hommage offert à Dieu.

En conséquence, Suarez le définit ainsi : « Le sacrifice proprement dit est une action extérieure et sensible, par laquelle une chose est offerte à Dieu de telle sorte qu'elle est modifiée d'une certaine manière, *aliquo modo immutetur*, en l'honneur et pour le culte de

scilicet, quia per talem actum homo significat existimationem quam de Deo habet, et submissionem animi sui ad ipsum, vel aliquid hujusmodi. » — Sect. II, n° 1 ; p. 603 : « Duo possunt per sacrificium significari : unum est internum seu invisibile sacrificium, ut Augustinus dixit ; aliud est mysterium aliquod fidei, verbi gratia Passio Christi... Prima significatio, moralis... Altera mystica. » — n° 2 ; p. 604 : « Dico 1° : aliqua significatio moralis est de ratione sacrificii... Dico 2° : significatio mystica, etiamsi cum sacrificiis præsertim a Deo institutis conjuncta sit, non tamen videtur esse de primaria ratione et essentia sacrificii. »

1. Ci-dessus, p. 316.

2. Id., *ibid.*, disp. 75, sect. V, n° 14 ; p. 670 : « Christus ad hoc ordinavit hoc sacrificium, ut esset suæ passionis memoriale... Propter quod dixit D. Thomas hoc mysterium habere rationem sacrificii quatenus in eo agitur repræsentatio passionis Christi. Sed hoc agitur in consecratione ipsa, et propterea non debet corpus sine sanguine consecrari. » — Sect. VI, n° 6 ; p. 675 : « Dico 1° : consecrationem habere rationem sacrificii sub ratione mysticæ mactationis ac separationis corporis et sanguinis ex vi verborum, totumque hoc ad essentiam hujus sacrificii pertinere... Dico 2° : Ut hoc mysterium absolute et simpliciter sit verum sacrificium, prout a Christo est institutum, essentialiter requiri utriusque speciei consecrationem... Necessaria est separata utriusque speciei consecratio, ut sit expressa repræsentatio passionis, atque adeo mystica mactatio. ...Quando sanguis statim post corpus separatim consecratur, quasi in viva imagine repræsentantur ipsa effusio sanguinis et consequenter separatio animæ a corpore, quæ ex effusione sanguinis secuta est. »

Dieu, par un ministre public et légitime, au moyen d'un rite légitime et solennel[1] ». La définition a beaucoup d'analogie avec celle de Maldonat, et surtout celle de Salmeron ; mais elle y ajoute expressément, comme celle de Van der Galen[2], la mention de l'*immutation*.

Dans la pensée de Suarez, cette immutation correspond manifestement à l'action *circa res oblatas*, dont a parlé S. Thomas. Lui-même se réfère, de façon expresse et à maintes reprises, à la proposition du Docteur angélique ; et tout son langage montre que, pour lui, « action exercée à l'égard de l'hostie », et « immutation » de cette hostie elle-même, sont choses équivalentes.

Parfois, dans la longue explication qu'il consacre à sa définition, il reproduit purement et simplement les termes larges de la formule thomiste[3]. On le voit également, çà et là, substituer au mot d'*immutatio* l'expression assez différente de *confectio*, qui marque, non plus une « altération » mais une « production[4] ». Nous en verrons tout à l'heure la raison secrète. Il n'en reste pas moins que l'illustre théologien a fait entrer directement dans sa définition générale l'idée pure et simple d'*immutation*.

Et il entend bien par là traduire la pensée exacte de S. Thomas, comme aussi l'idée la plus juste du sacrifice. « Toute oblation faite à Dieu n'est pas un sacrifice, dit-il, mais seulement celle qui est faite par une certaine *immutation* de la chose offerte ; car il est nécessaire que quelque chose soit fait à l'égard de la matière de l'oblation, pour qu'elle soit proprement sacrifiée : c'est la conclusion même de S. Thomas[5]. »

1. Ci-dessus, p. 343, note 1.

2. Ci-dessus, p. 342, note 3.

3. Id., *ibid.*, disp. 73, sect. I, n° 2 ; p. 602[b] : « Sacrificare idem est quod sacrum facere ; sacrificium ergo significat sacrificationem ipsam, seu actionem per quam res aliqua offertur, sacrum aliquid circa illam efficiendo ».

4. Id., *ibid.* : « (Sacrificium) nec significat quemlibet actum sacerdotis, sed potissimum ac supremum actum ejus, qui consistit in oblatione aliqua, in qua sacrum aliquid in honorem Dei *conficiatur.* » — *Ibid.* : « Cum enim homo animo et corpore constet, non solum internis actibus, sed etiam externis, et rebus ipsis sensibilibus Deum colere debet, ejusque dominium et principatum confiteri : quod fit accommodatissime, dum res aliqua ita Deo offertur, ut in ejus honorem *immutetur seu conficiatur.* » — Cf. Sect. V, n° 4 ; p. 614[b] : « Sacrificium fit in significationem et protestationem divinæ excellentiæ ac supremi dominii Dei. Hoc autem expressius significatur, quando res aliqua ita offertur ut in illius honorem *immutetur*, seu *consumatur*, vel *aliquid aliud sacrum fiat.* »

5. Id., *ibid.*, sect. V, n° 4 ; p. 614[a] : « Non omnis oblatio proxime facta Deo est sacrificium, sed sola illa quæ fit per *immutationem* rei oblatæ, *circa quam necesse est aliquid fieri*, quando proprie sacrificatur. Sumitur hæc conclusio ex D. Thom., citato art. 3 ad 3, ubi distinguit duplicem oblationem Deo directe factam. » — *Ibid.*, n° 5 ; p. 614[b] : « Ex his ergo constat : 1° qualis esse debeat actio quæ rationem oblationis in sacrificio habet ; in communi enim solum dicere possumus, debere esse actionem *consecrativam* aliquo modo rei oblatæ, et *immutativam* ejus. Ita D. Thom., dicta solutione ad 3, dicens : Sacrificia proprie dicuntur *quando circa res Deo oblatas aliquid fit.* »

Suarez achève de montrer le fond de sa pensée, lorsque, venant à résumer ses explications, il propose deux nouvelles définitions sommaires du sacrifice. L'une et l'autre contiennent invariablement l'idée d'immutation, comme si c'était bien à ses yeux l'élément ferme et constant de toute définition adéquate. « Le sacrifice, dit-il, est une oblation faite à Dieu par le moyen de l'*immutation* de quelque chose, en vue de signifier officiellement l'excellence de Dieu et l'honneur qui lui est dû. » Ou encore, c'est « un signe sensible, destiné à signifier directement l'excellence de Dieu et l'honneur que nous lui devons, par l'*immutation* de quelque chose[1] ». Ces dernières définitions soulignent d'une façon spéciale la portée morale du sacrifice, qui est de signifier la souveraine excellence de Dieu et l'humble hommage de ses fidèles. Or cette signification morale, qui appartient à l'essence intrinsèque du sacrifice, est censée se réaliser par l'immutation de l'hostie. C'est pourquoi, dans la pensée de Suarez, l'immutation est proprement l'élément essentiel du sacrifice. Elle peut d'ailleurs être légère et ne pas aller jusqu'à la destruction[2].

Mais il faut faire l'application à la Messe de la définition générale ainsi expliquée. Suarez concentre son attention sur la Consécration eucharistique. C'est la Consécration qui lui paraît réaliser, non seulement toute la signification mystique du sacrifice, laquelle est de représenter sensiblement la passion du Sauveur, mais encore toute sa signification morale, qui est de proclamer l'excellence souveraine de Dieu et l'hommage religieux de sa créature[3]. C'est

1. Id., *ibid.*, sect. VI, n° 3 ; p. 617[a] : « Oportet rationem veri et proprii sacrificii ex dictis colligere, quæ duobus modis tradi potest. Unus est, per modum physicæ definitionis, ex materia et forma constantis, ita ut sacrificium sit : Oblatio facta Deo per *immutationem* alicujus rei in signum legitime institutum divinæ excellentiæ et reverentiæ ». — « Alter modus definiendi esse potest, si dicamus : Sacrificium est signum sensibile ad divinam excellentiam et cultum illi debitum immediate significandum impositum, per alicujus rei *immutationem*. »

2. Id., *ibid.*, sect. V, n° 5 ; p. 615[a] : « Quod quidam aiunt necessarium esse ut hæc actio talis sit ut per eam res oblata interficiatur seu pereat : quamvis ita sit secundum frequentiorem usum..., nihilominus tamen non fuit hoc ita perpetuum et necessarium quin absque hujusmodi actione, vel tanta immutatione, interdum legamus sacrificium oblatum. Melchisedech enim, Gen., VII, sacrificium Deo obtulit in pane et vino, ubi non legimus immutationem aliquam factam circa rem oblatam, nisi fortasse quod panis ille et vinum aliqua externa demonstratione oblata sunt Deo cum aliqua benedictione, seu elevatione, vel fractione et distributione, ac sumptione per modum cibi et potus sanctificati ; et in Levitico similia sacrificia reperientur, præsertim in panibus propositionis et aliis sacrificiis ex simila et hujusmodi. Semper tamen aliqua immutatio in re oblata reperietur, quia hoc modo, ut dixi, expressius significatur Deum esse omnium auctorem. Ergo in genere hoc, satis est dicere actionem illam debere esse *aliquo modo consecrativam et immutativam* rei in Dei honorem. »

3. Id., *ibid.*, disp. 75, sect. V, n° 4 ; p. 666[b] : « Sola consecratio est sufficiens, et de se apta, ut possit imponi ut in ea tota essentia alicujus sacrificii consistat. Hæc conclusio

donc dans la Consécration que doit se trouver l'acte essentiel d'immutation, auquel cette signification morale est proprement liée. Suarez le voit précisément dans la Consécration, en tant qu'acte de transsubstantiation, par lequel la substance matérielle du pain et du vin est changée dans son être et devient la propre substance du Corps et du Sang du Christ[1].

Faut-il s'en tenir là et conclure simplement que l'acte de transsubstantiation constitue par lui-même l'essence du sacrifice eucharistique ? La définition donnée du sacrifice en général semblerait y inviter. Mais, comme Van der Galen, Suarez pousse au delà. Pour lui, l'essence de la Messe est à placer, non seulement dans l'immutation du pain et du vin, mais plus encore dans ce qui résulte de cet acte d'immutation, c'est-à-dire dans l'être nouveau produit sur l'autel : l'Humanité sainte du Christ ; car c'est là la véritable Victime offerte à Dieu, Victime infiniment digne de sa Majesté. Par la Consécration, déclare-t-il, « il se fait une merveilleuse et surnaturelle immutation des choses, en vue d'offrir à Dieu, ou de rendre présente sur l'autel en son honneur, l'Hostie très parfaite et souverainement agréable qu'est le Christ, Homme-Dieu[2] ».

L'acte d'immutation ne s'arrête donc pas aux substances matérielles qu'il parait transformer et détruire : il tend à mettre à leur place, sous les mêmes espèces sensibles, le Corps et le Sang du Sauveur. Il n'y a pas proprement un acte de destruction, voulu comme tel, mais bien plutôt un acte de *production*[3]. Suarez

videtur mihi certissima, quia in consecratione potest fundari tota significatio, tam mystica, quam moralis, ad sacrificium sufficiens. Ergo illa per se est apta, ut in ea ponatur tota essentia sacrificii. »

1. Id., *ibid.*, sect. I, nº 11 ; p. 653 : « In omni sacrificio, in quo aliqua res destruitur in honorem Dei, est aliqua res oblata per modum materiæ sensibilis, circa quam actio sacrificandi versatur, quæ per eamdem actionem aliquo modo transmutatur. Ergo similis materia reperitur etiam in hoc sacrificio. Hæc autem non est alia, nisi panis et vinum. »

2. Id., *ibid.* : « (Consecratio) potest etiam imponi in recognitionem supremi cultus Deo debiti, ut auctori rerum omnium, quatenus per hanc actionem fit mirabilis quædam et supernaturalis rerum immutatio, in hunc finem ut Deo offeratur, seu in honorem ejus in altari ipsius præsens fiat, res nobilissima maximeque illi grata, quæ est Christus Deus homo. Ergo est sufficiens de se illa actio ut integra ratio et significatio sacrificii in ea fundetur ; ergo ut imponatur, ut sit tota essentia sacrificii. » — Cf. sect. I, nº 6 ; p. 650 : « Est valde consentaneum perfectioni Ecclesiæ ut offerat Deo id quod in ea majus et excellentius est. Hoc autem est corpus et sanguis Christi. Etenim, sicut ad substantiam religionis pertinet sacrificium Deo offerre, ita ad perfectionem ejus spectat ut ex melioribus bonis sacrificium Deo offeratur. »

3. Id., *ibid.*, sect. I, nº 12 ; p. 653b : « Est autem hic... valde notanda differentia inter hoc sacrificium et alia antiqua. Nam in illis materia sacrificii erat res principalis oblata, cujus destructio erat etiam præcipue intenta in cultum Dei. Hic vero, non materia, sed terminus sacrificationis est res præcipue oblata ; et destructio materiæ non est tam per se intenta sicut effectio termini ad quem tendit actio ; nam desitio panis tantum est

remarque à bon droit qu'il en était déjà ainsi d'une certaine manière dans les sacrifices de l'ancienne Loi ; et cela répond à la pensée que nous avons vue exprimée par S. Thomas lui-même, à la suite d'Alexandre de Halès[1]. Mais la chose se réalise bien plus complètement encore dans notre sacrifice eucharistique. « C'est, dit-il, son privilège singulier et son excellence incomparable, que ce sacrifice ait plus directement en vue de créer que de détruire, *per se primo potius est propter efficiendum quam propter destruendum.* » « Parce que notre sacrifice s'opère par une action surnaturelle et divine, il n'y a pas seulement destruction de la substance du pain et du vin : ce qui est voulu principalement, c'est l'*effection* et la *présentation* pour ainsi dire du Corps et du Sang du Christ sur l'autel de Dieu en son honneur. Et c'est pourquoi la chose offerte en ce sacrifice est principalement et simplement le Christ, terme de cette action[2]. »

L'idée ainsi exposée est incontestablement fort belle, peut-être aussi très juste. Mais comment l'accorder avec la notion du sacrifice présentée d'abord ? Cette définition parlait « d'immutation de la chose offerte. » Or, dans l'Eucharistie, l'immutation porte uniquement sur le pain et le vin, qui ne sont pas proprement la chose offerte.

Suarez répond que, si le pain et le vin ne sont pas l'hostie véritable du sacrifice, ils en sont néanmoins, d'une certaine façon,

quasi via ad introductionem corporis Christi. Ratio autem hujus differentiæ sumenda est... tum ex modo actionis tendentis magis ad efficiendum quam ad destruendum. »

1. Ci-dessus, p. 173, 197.

2. ID., *ibid.*, sect. V, n° 2 ; p. 665[b] : « Responderi potest : ibi fieri realem immutationem totius substantiæ panis et vini. » A quoi Suarez suppose qu'on réplique : « Sed hoc non satis est, tum quia panis non est præcipua res oblata, sed Christus... » — N° 6, p. 667[a], il justifie la réponse donnée et réfute la réplique : « Recte ibi responsum est, ad rationem sacrificii potuisse sufficere transmutationem panis et vini in corpus et sanguinem Christi, quæ per consecrationem fit ; et ad primam replicam in contrarium respondetur : Hoc esse singulare et excellens in hoc sacrificio, quod per se primo potius est propter efficiendum quam propter destruendum. In omni enim sacrificio quod per realem immutationem fit, invenitur destructio alicujus rei oblatæ, ex qua necessario resultat aliud, quasi consurgens et oblatum in honorem Dei. Est tamen differentia inter vetera sacrificia et hoc nostrum, quod illa, quia erant imperfecta et fiebant per actiones mere naturales et humanas, potissimum consistebant in destructione alicujus rei, per quam significabatur Deum esse auctorem omnium, vel aliquid simile. Unde, quod principaliter offerebatur, erat res illa interficienda vel destruenda in Dei honorem ; consequentur etiam, quod inde resultabat offerebatur in honorem Dei, seu incendebatur in odorem suavissimum Domino, ut sæpe dicitur in Levitico. At vero in nostro sacrificio, quia per actionem supernaturalem et divinam perficitur, licet substantia panis et vini destruatur, tamen, quod potissimum intenditur est effectio et præsentatio (ut sic dicam) corporis et sanguinis Christi super altare Dei in honorem ejus. Et ideo res oblata in hoc sacrificio principaliter ac simpliciter est Christus, qui est terminus talis actionis. »

la matière préalable, *materia ex qua* : à ce titre, ils sont réellement offerts à Dieu ; ils font partie de l'oblation[1]. — Cela est vrai. Mais il n'en reste pas moins qu'en rigueur de termes le Christ est seul véritablement l'Hostie de notre sacrifice, et l'immutation ne l'atteint en aucune manière.

Suarez n'en disconvient pas. Aussi en vient-il à discuter la nécessité de l'immutation posée en principe. On le voit, au cours de son argumentation, déclarer assez nettement qu' « une immutation réelle et physique n'est pas nécessaire » : il peut suffire de « quelque autre action sacrée faite *circa rem oblatam* », et il faut bien traduire ici : « *autour de* » la victime[2] ; ou que, si l'immutation réelle doit intervenir dans la *materia ex qua*, elle n'est pas requise dans l'hostie principale et proprement dite qui en résulte[3].

Finalement, il observe que la signification morale jugée essentielle au sacrifice, savoir la proclamation de la souveraineté de Dieu, peut être procurée aussi bien par un acte d'*effection* ou de production, que par un acte d'immutation réelle ou de *destruction*, surtout quand il s'agit d'une « effection surnaturelle, qui va à présenter à Dieu l'Hostie la plus capable de lui plaire et de l'honorer[4] ».

1. Id., *ibid.*, sect. I, n° 11 ; p. 653 : « Dico ultimo : Panis et vinum offeruntur in hoc sacrificio etiam tanquam materia ex qua sacrificium conficitur... Pertinent aliquo modo ad materiam sacrificii.» — n° 12 : « Fatemur enim, non solum Christum esse rem oblatam, sed aliquo etiam modo panem et vinum. Neque inde fit esse duo sacrificia, quia illæ duæ res concurrunt, ut termini a quo et ad quem ejusdem sacrificationis, quia panis convertitur in corpus Christi, per cujus præsentiam species sanctificantur. »

2. Id., *ibid.*, sect. V, n° 7 ; p. 667^b : « Unde facile solvitur objectio, si in hunc modum fiat : Nam si quis agnum vivum sumeret, eumque Deo offerret, solum præsentando illum super altare, et non illum interficiendo, neque immutando, illud non satis esset ad sacrificium, sed esset quædam simplex oblatio. Ergo similiter sola consecratio, per quam Christus præsentatur Deo in altari, si non intercedat alia sumptio vel immutatio, non potest sufficere ad sacrificium. — Respondetur enim, licet quod in antecedente assumitur frequentius ita factum fuerit juxta communem usum veterum sacrificiorum, tamen simpliciter id non esse necessarium ; posset enim sacrificari agnus absque immutatione reali et physica, si aliquid aliud sacrum circa illum fieret, quo censeretur manere moraliter sanctificatus et ad sacros usus deputatus. Nam, ut supra dixi, *non est de absoluta ratione sacrificii realis immutatio seu destructio* alicujus materiæ oblatæ, quia et in Levitico interdum legimus sacrificia facta sine tali immutatione, ut patet cap. XXIII et XXIV ; et ipsum nomen « sacrificium » solum postulat, ut *circa rem oblatam fiat aliquid sacrum*, quo divina excellentia recognosci possit : quod non repugnat *alio modo fieri quam per realem immutationem.* »

3. Id., *ibid.*, sect. V, n^b 6 ; p. 667^b : « Unde necesse non est ut materia quæ transmutatur sit semper res principaliter oblata, si terminus actionis qua sacrificium peragitur sit magis intentus, tam ex vi talis actionis, quam ex intentione sacrificantis, et de se etiam sit dignior et ad cultum Dei magis pertinens ; tunc enim illa esse potest præcipua res sacrificata : et ita contingit in præsenti sacrificio. »

4. Id., *ibid.*, sect. V, n^b 8 ; p. 667^b : « Secundo vero, et facilius, negatur consequentia et similitudo, quia ille agnus non repræsentaretur Deo per actionem sacram, immutativam unius creaturæ, ut efficiat agnum immaculatum in Dei honorem, repræsentando

C'était évidemment en vue de se ménager cette dernière réponse que l'illustre théologien, dans les explications de sa définition du sacrifice, avait glissé l'idée d'*effection*, que rien ne semblait alors justifier, et qui rappelle le langage de Melchior Cano[1]. Mais pourquoi avoir maintenu dans la définition de principe l'idée complètement différente d'*immutation*, sauf à insinuer après coup qu'elle n'est pas absolument nécessaire ?

Très belle et très profonde, l'interprétation que Suarez donne du sacrifice eucharistique proteste contre l'étroitesse de sa définition générale.

C'est à la même ligne générale que paraît se rattacher **François Tolet** († 1596), également Jésuite, digne émule de Maldonat et de Salmeron dans l'étude des Livres saints, célèbre par la part qu'il prit à la révision de la Vulgate sous Sixte V, Grégoire XIV et Clément VIII, honoré enfin de la pourpre cardinalice.

Dans un Commentaire de la Somme de S. Thomas, Tolet donne du sacrifice une définition rudimentaire où paraît dominer d'abord l'idée d'oblation. C'est « la présentation d'une chose sensible en l'honneur de Dieu ». Mais, après coup, il explique que, pour que l'oblation soit un sacrifice proprement dit, « une certaine *mutation* doit intervenir autour de la chose offerte : c'est ainsi », dit-il, « que l'animal offert était mis à mort, ou bénit par le prêtre[2]... »

Tolet a visiblement l'intention de traduire ici la pensée de S. Thomas, suivant l'interprétation qu'en ont vulgarisée les théologiens plus récents. Mais quelle est au juste l'immutation censée exigée dans le sacrifice ? Est-ce une immutation proprement dite, appor-

simul cruentum sacrificium talis agni : per quam actionem offertur Christus in Eucharistia, quæ sufficientissima est, ut dixi, ad rationem sacrificii. Præsertim, quia, sicut per actionem destructivam potest coli Deus, et significari suprema ejus potestas et dominium, ita etiam *per actionem effectivam* ad hoc deputatam a Deo, maxime si illa effectio sit supernaturalis et divina, et terminetur ad præsentandum Deo rem illi gratissimam, qua ipse maxime coliter et honoratur. Unde, licet demus necessariam esse ad sacrificium realem immutationem alicujus creaturæ, non inde fit esse necessariam per modum destructionis in re principaliter oblata, quia etiam esse potest *per modum effectionis.* »

1. Ci-dessus, p. 346, note 2 ; 368, note 4 ; 370, note 3.

2. FRANCISCUS TOLETUS, *In Summam theologiæ S. Thomæ Aquinatis enarratio (ex autographo in bibliotheca collegii romani asservato, nunc primum edidit Josephus Paria' S. J.)*, Romæ, 1870 ; in III^m p., qu. 83, controv. 1 ; t. IV, p. 310^a : « Altero modo sacrificium sumitur particulariter pro exhibitione alicujus rei sensibilis propter Deum. » — « Adverte autem tria exigi ad sacrificium hujus modi. Unum est, ut sit res aliqua sensibilis. Secundum, ut intercedat aliqua mutatio circa ipsam rem propter Deum ; ut cum animal occidebatur, vel benedicebatur a sacerdote, vel quum alia quævis mutatio intercedebat. Tertium est, ut sit oblatio qua Deo offeratur res talis. Quando vero non intercedit mutatio, dicitur oblatio, seu munus, aut donum. »

tant une modification réelle à la matière offerte ? Il semble bien que ce ne soit pas indispensable, puisqu'une simple « bénédiction » sacerdotale est déclarée suffisante. Mais, si c'est assez d'un acte de « bénédiction », accompli à l'égard ou autour de l'hostie, demeurant intacte, pourquoi nous parler d' « immutation », et ne pas s'en tenir à la formule beaucoup plus large employée par S. Thomas ?

Pratiquement, l'auteur se préoccupe d'une immutation réelle. Il n'a pas de peine à la trouver dans le sacrifice de la Croix : « l'immutation de l'Humanité sainte du Christ s'y est faite par la mort et la cruelle passion[1] ». Dans l'Eucharistie, il y aurait également *mutatio in re*. Comment cela ? « En ce que le pain est converti au Corps du Christ, et le vin en son Sang. » Faut-il donc penser que le pain et le vin sont la chose proprement offerte à Dieu ? Tolet néglige de répondre à cette difficulté. Il se borne à observer que la messe n'est pas seulement un sacrifice « réel », mais aussi un sacrifice « typique », c'est-à-dire une figure sensible de l'immolation sanglante de la croix ; qu'en conséquence l'immutation d'une seule substance ne suffirait pas : il faut la consécration sous les deux espèces[2].

Dans son *Instructio sacerdotum*, l'illustre cardinal paraît avoir été mieux inspiré en concentrant, comme l'a fait Maldonat, l'idée du sacrifice autour de l'idée d'oblation. Le sacrifice de la messe est, dit-il, « l'oblation du corps et du sang du Seigneur, faite sous les espèces sacramentelles, avec une représentation sensible de sa mort sanglante par le moyen de la double consécration sous les espèces séparées[3] ».

1. Id., *ibid.*, p. 310[b] : « Notandum est 3° Christi mortem in cruce fuisse verissimum sacrificium. Fuit enim res sensibilis, puta ejus humanitas sanctissima ; fuit immutata per mortem et passionem crudelissimam et acerbissimam, propter Deum ipsum ; fuit etiam Patri æterno oblata. Intercesserunt ergo omnia ad sacrificium necessaria.

2. Id., *ibid.*, controv. 5 ; p. 339[a] : « Prima conclusio : Consecratio utriusque speciei est integrum et perfectum sacrificium, quantum ad sacrificii naturam et essentiam. — Probatur 1° ex iis quæ ad sacrificii rationem sunt necessaria. Primo enim intercedit res sensibilis, puta panis et vinum. Secundo fit mutatio in re ; nam panis in corpus, vinum in Christi sanguinem convertuntur. Tertio, hoc fit propter Deum, ut in memoriam passionis Christi. Ergo talis consecratio est sacrificium essentialiter perfectum... Probatur 2° Hoc sacrificium est in memoriam mortis et passionis Christi : sed in sola consecratione utriusque speciei mors et passio repræsentantur. Ergo in ea consistit ratio sacrificii... Hinc fit quod in una specie non sit hoc sacrificium perfectum. Nam hoc non solum est verum sacrificium, sed typicum : at in una specie non repræsentatur integre Christi mors, sed sub utraque. »

3. Id., *Instructio sacerdotum locupletissima*, Lugduni (1599), 1657 ; l. II, c. IV ; p. 379 : « Oblatio corporis et sanguinis Domini, sub alienis speciebus facta, sacrificii ab ipso semel exhibiti expressiva. » « Oblatio... : est autem oblatio actus quidam exterior latriæ, quo Deo offerimus creaturam aliquam suam, in signum recognitionis quod

III^e THÉORIE. — LE SACRIFICE EXIGE UNE IMMUTATION RÉELLE DE LA MATIÈRE OFFERTE : A LA MESSE, L'IMMUTATION AFFECTE LE CHRIST LUI-MÊME

Puisque la véritable Victime du sacrifice eucharistique est le Christ, ne peut-on appliquer au Christ lui-même cette immutation réelle en laquelle le sacrifice est censé consister essentiellement ? Un certain nombre de théologiens l'ont pensé.

§ I. — Immutation du Christ dans la Consécration

Jean Hessels, Gaspard Casal

Deux d'entre eux, Hessels et Casal, trouvent, quoique très différemment l'un de l'autre, l'immutation du Christ eucharistique *dans la Consécration.*

Le premier, **Jean Hessels** († 1566) réédite à cet effet la théorie que nous avons vue exposée, dès avant le Concile de Trente et au concile de Trente même, par son collègue à l'Université de Louvain, Ruard Tapper[1].

Il commence par montrer, à l'exemple de son collègue, dans l'oblation eucharistique du Christ un parallèle à l'oblation éternelle du ciel. « La nouvelle Loi, dit-il, contient une image de ce qui se fait au ciel, où le Christ, dans l'exercice de son Sacerdoce, se montre devant Dieu et intervient pour nous, en représentant à son Père sa passion, et en consommant ainsi le sacrifice de la croix... A l'autel, le Christ ne fait pas autre chose que ce qu'il fait au ciel[2] ». C'est s'exprimer comme si, de part et d'autre, la

ipse est principium totius esse, et dominus omnium, et a quo totum bonum procedit. » « Expressiva... : in missa est illud idem quod oblatum est, scilicet corpus et sanguis ; sed modus est in repræsentatione et significatione, nam per hoc quod primario corpus separatim a sanguine et sanguis a corpore separatim consecratur, mors Christi significatur : ob id est veritas et est repræsentatio. »

1. Ci-dessus, p. 287 et 319.

2. JOANNES HESSELS, *Catechismus* (1567), ed. 6^a, Lovanii, 1663 ; l. IV, c. XXIX ; p. 574 : « De ritu Ecclesiæ non omnino tacuit Apostolus, dum ait legem umbram fuisse futurorum, non imaginem rerum scilicet præsentium. Ubi significat novam Legem imaginem esse rerum quæ in cælis aguntur, ubi Christus, sacerdotium suum exercens, apparet vultui Dei et interpellat pro nobis, passionem suam Patri allegans, et hoc pacto sacrificium crucis consummans, quomodo sacerdos Leviticus sacrificium extra sancta sanctorum perfecturus intrabat in sancta sanctorum. Hoc sensu consummat Christus in cœlis sacrificium crucis, quia fructum ejus sua interpellatione applicari nobis impetrat. Nec aliud facit in altari sacerdos quam Christus in cœlo. Unde recte dicitur, nec

vérité du sacrifice du Christ était dans sa seule oblation, avec mémoire de la passion.

Quelques années après Hessels, à Cologne, **Jean de Via** († 1582) établit le même rapprochement en termes remarquables. D'après le psaume 109 : « celui-là même que le Seigneur invite à s'asseoir à sa droite, jusqu'à ce qu'il place ses ennemis comme un escabeau sous ses pieds, il le déclare *Prêtre selon l'ordre de Melchisédech*, non pour un peu de temps, mais pour toujours. Mais, si son sacerdoce est éternel, éternel doit être aussi son sacrifice, non seulement quant à l'effet produit, mais quant à la fonction exercée, bien que d'une manière différente : au ciel, en sa forme propre, ici-bas par l'action mystérieuse d'un ministre étranger. *Afin de se présenter maintenant devant la face de Dieu pour nous*, dit l'Apôtre. Et pourquoi se présenter, si ce n'est afin d'offrir le sacrifice de son corps pour nos péchés ? car tel est bien l'office de tout Pontife, selon ce que l'Apôtre lui-même décrit. Donc, comme le Christ dans le ciel présente chaque jour au Père en qualité de prêtre éternel, non un nouveau sacrifice de propitiation et de réconciliation, mais celui-là même qui fut accompli jadis une fois pour toutes, ainsi dans l'Église militante il ne se fait pas un nouveau sacrifice par le ministère du prêtre, mais c'est le même sacrifice offert une fois qu'il continue d'offrir[1] ».

Cependant, **Hessels** se préoccupe, non moins que Ruard Tapper

in cælo, nec in altari, aliud esse sacrificium quam fuit in cruce, tum quia substantia idem est, tum quia posterius priori cooperatur, tanquam impetratio effectus ejus et prioris instrumentum. » Cf. RUARD TAPPER, ci-dessus, p. 278.

1. JOANNES A VIA, *Jugis Ecclesiæ catholicæ sacrificii eorumque omnium quæ in eo peraguntur solida justaque Defensio et assertio ex priscorum et ss. patrum monumentis deprompta, contra calumnias et cavillationes Jacobi Andreæ Smidelini*, Coloniæ, 1570, p. 446 : (*Psal.* CIX) « Quem enim ad dexteram suam sedere vult, donec inimicos ejus ponat scabellum pedum ejus, eumdem etiam mandat sacerdotem esse secundum ordinem Melchisedech, non ad tempus exiguum, sed in æternum. Si ergo sacerdos æternus, etiam sacrificium æternum sit oportet, non effectu tantum, sed et officio, quanquam dispari modo : in cœlo in propria forma, in altari hic infra in aliena operatione arcana Sicut Apostolus... : *ut appareat nunc vultui Dei pro nobis*. Et cur appareat, nisi ut corporis sui sacrificium pro peccatis offerat, quale cujuslibet Pontificis officium esse describit Apostolus. Itaque, sicut Christus in cœlo non novum propitiatorium reconciliationis offert sacrificium, sed quod olim tale semel factum fuit, quotidie æternus sacerdos Patri sistit : ita neque in Ecclesia hac militanti per sacerdotis ministerium novum se facit sacrificium, sed quod semel tale fecit, jugiter offert : ut sit unus atque idem utrobique ipse et sacrificium et sacrificans in æternum, unus mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus ; verumque sit ac perpetuo sibi constet, quod una oblatione æternam redemptionem invenerit... Non ergo novum propitiationis reconciliationisve sacrificium ex corpore et sanguine Domini facit sacrificans, sed æternum illud corporis et sanguinis Jesu Christi sacrificium (æternam redemptionem operans) æterni Sacerdotis minister,... pro redemptione omnium credentium, omnium Deo offert. » — Cf. ci-dessus, p. 277 et suiv.

et que S. Thomas, de la distinction entre oblation et sacrifice. Or, interprétée par lui, la proposition du Docteur angélique : « Il y a sacrifice, lorsqu'une certaine action est exercée à l'égard de la matière offerte », se change en cette nouvelle formule : « Il y a sacrifice, lorsque les choses offertes sont détruites, *consumantur*, en l'honneur de Dieu[1] ». Ailleurs, il parle de *mutation* de la matière offerte, et cela quelque dix ans avant que Van der Galen fasse entrer ce terme dans sa définition ; mais, là encore, « mutation » équivaut pour lui à « destruction », *mutatio vel consumptio*[2].

Or, où trouver dans l'Eucharistie cette « immutation » ou « destruction », nécessaire au sacrifice ? Elle n'est pas à proprement parler, dit-il, dans le fait que le Corps du Christ « apparaît rompu, mangé, consumé » : ce changement n'atteint que les espèces, non la vraie Victime ; c'est une image d'immolation, alors que notre sacrifice est réel[3]. Elle n'est pas, non plus, simplement dans la « transmutation » qui affecte les substances matérielles du pain et du vin. Elle est aussi, et surtout, en ce que, par l'effet de la Consécration, « le Corps du Seigneur reçoit un mode d'être qu'il n'avait pas jusqu'alors, savoir la subsistence sous l'apparence du pain[4] ». C'est exactement, on s'en souvient, la thèse de R. Tapper.

Mais Hessels n'est pas sans s'apercevoir que l'acquisition de l'être sacramentel par le Christ est tout autre chose qu'une « destruction ». Lui-même a soin d'observer que ce n'est point un acte qui « aurait en soi la vertu d'apaiser Dieu » : car l'Eucharistie ne rend Dieu propice qu'en vertu de l'expiation autrefois accomplie sur le Calvaire[5]. Dans ces conditions, comment se justifie le prin-

1. J. Hessels, *ibid.*, p. 568 : « Quædam autem ita illi offeruntur, ut in ejus honorem consumantur : ut cum in ejus honorem bos occiditur, et crematur, vel editur. Et hæc ita sunt oblationes, ut etiam sacrificia dicantur, cum priora tantum oblationes. » Ci-dessus, p. 192.

2. Id., *ibid.*, p. 575 : « Inquirendum nunc est, quænam *mutatio vel consumptio* fiat in Eucharistia, ut non solum oblatio, sed et sacrificium dici proprie possit. »

3. Id., *ibid.*, p. 576 : « Deinde, secundum species, frangitur, editur et consumitur, sicut animalia, quæ sacrificia dicebantur, occidebantur, et eorum caro comburebatur vel edebatur. ». — « Ex his quæ dicta sunt, facile intelligi potest, Eucharistiam esse veri nominis sacrificium, non autem per tropum aliquem ita vocari : quomodo per tropum dicitur Christus in missa immolari ; cum enim ibi non occidatur, dici non potest proprio ibi sermone immolari. »

4. Id., *ibid.* : « Itaque, per consecrationem, non tantum panis et vini substantia (etsi imperceptibiliter) transmutatur ; sed et corpus Domini alium quemdam subsistendi modum accipit, quem prius non habebat : nempe quod jam sub forma panis subsistat. » — Cf. ci-dessus, p. 289, 320.

5. Id., *ibid.* : « Tamen, si quis nomine sacrificii illud tantum intelligi velit quod Deum virtute sua placat, non erit Eucharistiæ oblatio proprii nominis sacrificium... Verum, juxta hanc sacrificii rationem, nec mortificatio carnis, nec veteris Legis sacrificia, imo nec Christus ipse, quatenus jam se Deo Patri offert in cœlo, semper vivens

cipe qui place le sacrifice dans l'*immutation* réelle ou la *destruction* de l'hostie offerte ?

Finalement l'auteur revient à présenter la Messe surtout comme une oblation : oblation qui se confond dans la réalité concrète avec la Consécration, qui s'en distingue néanmoins au point de vue formel. « La Consécration, dit-il, met à notre disposition le Corps du Seigneur, afin que nous puissions l'offrir[1] ». On dirait un premier pas dans la voie où se sont engagés Van der Galen et Suarez.

C'est un acte beaucoup plus formel de mutation destructive qu'entend proposer le théologien Portugais, que nous avons vu prendre la parole au concile de Trente comme évêque de Leiria, **Gaspard Casal** († 1585).

Casal exploite la définition de S. Thomas, qui semble passée en axiome : « action à l'égard de l'hostie ». Il la met en rapport avec cette autre définition du saint Docteur : « Le sacrifice est un acte fait en l'honneur de Dieu, en vue de l'apaiser[2] ». L'une et l'autre se résolvent, pour lui, comme pour Hessels, en l'idée que le sacrifice requiert essentiellement une destruction. Cette conclusion lui paraît si certaine qu'il se permet de la déclarer « approuvée de tous[3] ».

L'idée ainsi mise en principe se trouve réalisée avec assez d'évidence dans le sacrifice de la Croix : l'acte, par lequel le Sauveur s'est offert pour nous en victime de suave odeur à Dieu, est assurément un vrai sacrifice, parce qu'il a été fait à l'honneur de Dieu et pour l'apaiser[4].

Il en est de même de l'acte par lequel le Sauveur, à la dernière Cène, s'est rendu présent et donné en nourriture sous le sacre-

ad interpellandum pro nobis, proprie sacrificia dici poterunt, utpote quæ, non sui gratia, sed virtute tantum sacrificii in cruce peracti, Deum concilient et placatum nobis reddant, sicut et Eucharistiæ oblatio. »

1. ID., *ibid.* : « Ceterum, quanquam corporis et sanguinis Domini oblatio cum consecratione concurrat, ratione tamen inter se differunt... Priusquam enim aliquid Deo offeramus, necesse est ut illud ab eo accipiamus... Fit ergo consecratione ipsa ut habeamus dominicum corpus, quod offeramus. »

2. Ci-dessus, p. 199.

3. GASPAR CASALIUS, *De sacrificio missæ*, Venetiis, 1563 ; l. I, c. XIX ; f. 60[b] : « In honorem Dei et ut Deum nobis placaret : ergo... verum sacrificium, juxta definitionem seu descriptionem sacrificii. » — f. 61[a] : « secundum definitionem veri sacrificii paulo ante adductam et ab omnibus probatam. »

4. ID., *ibid.*, f. 60[a] : « Hanc ab causam, dum Salvator noster tradidit semetipsum in cruce pro nobis, oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis, ut notavit Apostolus, nos constanti animo et infallibili fide credimus et dicimus illud factum fuisse verum ac proprium sacrificium, et illud, se tradere, fuisse se sacrificare : Quia profecto id fecit Salvator in honorem Dei et ad Deum placandum nobis. »

ment[1]. Car, à ce moment, « il s'offrait déjà pour nous », « déjà il s'agissait pour lui de souffrance, déjà commençaient les mystères de sa passion[2] ».

Cette idée de sacrifice expiatoire convient d'ailleurs à sa vie entière. « Nous pouvons l'affirmer sans hésitation, dit Casal : en toutes ses œuvres, notre Sauveur a eu en vue ces deux choses : honorer Dieu son Père, et nous le rendre propice. Toutes ses œuvres ont donc été de vrais sacrifices. » Dès le premier instant de sa conception, dit-il encore, le Christ nous a mérité le salut éternel, que sa mort sur la croix nous a définitivement appliqué. Faut-il donc penser que tous les actes de sa vie, depuis le premier instant jusqu'à la mort, ont été des sacrifices ? « Je ne vois rien qui oblige à le nier ; beaucoup de choses me portent, au contraire, à l'affirmer : notre Souverain Prêtre, tous les jours de sa vie, et tout le temps de sa chair mortelle, a exercé son office d'oblation, et n'a jamais cessé d'en faire l'acte[3] ».

En tout cas, reprend l'écrivain, une chose parait hors de doute : le caractère sacrificiel de la dernière Cène. L'intention du

1. Id., *ibid.*, f. 60[b] : « Ex his autem jam liquet satis illud factum Domini, dum corpus suum proprium sub specie panis posuit sacramentaliter in cœna sumendum a fidelibus, fuisse verum sacrificium. Fecit namque Salvator noster illud mirabile factum, et in honorem Dei et ut Deum nobis placaret. Ergo illud factum fuit verum sacrificium, juxta definitionem seu descriptionem sacrificii. »

2. Id., *ibid.*, c. XII ; f. 32[b] : « Voluit ac statuit ut nos in sui memoriam hoc mysterium ageremus... In memoriam, inquam, sui pro nobis oblati, et sui seipsum offerentis, quia revera, eo tempore et ea hora qua Salvator noster hoc instituit, et a nobis sui memoriam postulavit vel expetivit, ipse jam sese pro nobis offerebat, ...jam de sua passione agebatur, jam incipiebant passionis mysteria. »

3. Id., *ibid.*, c. XIX, f. 60 : « Quia insuper propter nos homines et propter nostram salutem descendit de cœlis, profecto omnia sua, actiones, passiones et opera, juxta suum officium Salvatoris optimi, in Deum referebat, ut illum nobis placaret, ut nos salvaret, ut mundum Deo reconciliaret, ut faceret utraque unum, interficiens inimicitias in semetipso ; nec aliud potest dici aut cogitari cum veritate aut pietate. Ergo absque dubio debemus asserere Salvatorem nostrum in omnibus suis operationibus hæc duo intendisse : Dei Patris sui honorem, ac ipsius erga nos placationem : ob quod omnia ejus opera erant quædam vera sacrificia, secundum definitionem veri sacrificii paulo ante adductam et ab omnibus probatam. Meruit quidem Christus in primo instanti suæ conceptionis... sed ex parte nostra erant quædam impedimenta, quibus impediebamur consequi effectum præcedentium meritorum. Unde, ad removenda illa impedimenta, oportuit Christum pati, et oportet ut nos Deo reconciliemur... Sic Salvator noster per suam passionem omnibus membris suis meruit salutem, qui a principio suæ conceptionis meruit nobis salutem æternam. Quibus profecto addendum est quod idem fecerit ipse toto tempore interlabente, orando, docendo, jejunando, aut bona alia faciendo, seu incommoda patiendo. Numquid semper per modum sacrificii ? Nihil video unde negem ; et multa video unde affirmem, ut summus Pontifex principalis noster, in omnibus diebus et toto tempore carnis suæ, id est suæ passibilitatis, exerceret suum officium offerendi, et nunquam cessaret ab actu. »

Seigneur y est évidente : rendre hommage à la souveraineté de Dieu, et apaiser sa justice[1].

Or l'Eucharistie a été instituée en continuation de la Cène, et comme mémorial de la Croix. Mais elle ne peut être vrai mémorial sans s'accomplir elle-même « par mode d'immolation » *modo immolatitio*[2]. C'est ce qui a lieu, semble-t-il, en vertu de la double Consécration, qui, par elle-même, tend à placer le Corps et le Sang séparément l'un de l'autre[3].

Beaucoup de théologiens se sont arrêtés à cette explication très simple du sacrifice eucharistique. Elle ne satisfait point Casal. Le *modus immolatitius* allégué est une pure figure d'immolation : il lui faut quelque chose de plus réel. Il en appelle au Docteur subtil. « Le Christ, dit-il, avait dans son être naturel la faculté de voir, d'entendre, de sentir, de goûter, de toucher, comme chacun sait. Or, tel qu'il est dans le sacrement, il n'a plus rien de cela, au jugement de Scot : il ne voit, ni n'entend, ni ne sent, ni ne goûte, ni ne touche. Il est donc là en manière d'immolation et de sacrifice, *modo immolatitio et sacrifico*, puisque là il est privé de ces actes vitaux. Et en effet, le Christ est dans le sacrement d'une façon sacramentelle, tout entier en la plus petite partie du sacrement, selon un mode inétendu, sa substance n'étant pas à la mesure de sa quantité, mais bien sa quantité à la mesure de sa substance.

1. Id., *ibid.* : « Quidquid autem sit de aliis suis actibus, actionibus, passionibus, operibus aut factis, præcedentibus istud, nullo modo videtur dubitandum quin ipse hoc magnum ac mirabile factum fecerit per modum sacrificii, in honorem Dei et ut Deum nobis placaret. Fuit enim factum mirabile et inauditum, ut proprium suum corpus sub speciebus panis, et proprium suum sanguinem sub speciebus vini, posuerit, semper indefesso studio ac labore Dei honorem ejusque erga nos placationem quærens. »

2. Id., *ibid.*, c. XII ; f. 32[b] : « Nos autem non possumus hoc mysterium peragere in memoriam sui pro nobis oblati et seipsum pro nobis offerentis, nisi hoc mysterium peragamus modo immolatitio. Alias enim, id est si hoc mysterium peragatur modo non immolatitio, non erit imago, figura aut repræsentatio Christi immolati, aut se offerentis in mortem, licet sit imago, figura aut repræsentatio Christi jam mortui. Mysterium namque non immolatitium non potest repræsentare rem immolatam, ut talis est ; et per consequens, nec Christum immolatum, nec Christum se immolantem aut se offerentem. Sed, ut mysterium aliquod repræsentet rem immolatam ut talem, aut ipsam immolationem, Christum oblatum, aut se offerentem, oportet ut ipsum mysterium sit aut peragatur modo immolatitio, vel sit immolatitium, id est immolatio, vel cum immolatione. Norunt vim atque energiam hujus demonstrationis, qui sciunt naturas imaginum et imaginatorum, figurarum et figuratorum, repræsentantium rerum et repræsentatorum. »

3. Id., *ibid.*, f. 33[a] : « Sacra Eucharistia in duabus speciebus, panis scilicet et vini, ut sic, repræsentat quidem Christum mortuum, quia, ut sic tantum, repræsentat ex vi consecrationis corpus et sanguinem, tanquam separatim sub duabus speciebus prædictis. Ut autem repræsentet Christum, non solum ut mortuum, sed ut pro nobis immolatum, et a semetipso pro nobis oblatum, oportet ut ipsa sacra Eucharistia fiat, aut peragatur, consecretur aut conficiatur modo immolatitio. »

C'est donc un fait certain que notre Sauveur, en tant qu'il est dans le sacrement, ne peut exercer aucune de ces multiples opérations vitales pour lesquelles l'homme doit se servir d'un organe corporel... Le mode selon lequel le Christ est dans le sacrement est donc bien un *modus immolatitius* ; car c'est en quelque sorte un *modus mortificatus* : il y est comme mis à mort, par rapport à ces actes de vie qu'il ne peut plus exercer[1] ».

A cette explication fondamentale, Casal en joint deux autres. D'abord, que le Sauveur se rend présent dans le sacrement « pour y être mangé » : or la manducation suffirait à la mort du Christ, si le Christ dans le sacrement était capable de mourir. Ensuite, que le mode d'être sacramentel n'est pas naturel au Corps du Christ, mais lui est miraculeusement surajouté[2].

Il est facile de remarquer que ces deux derniers arguments sont loin d'avoir la portée du premier. Que l'être sacramentel soit surajouté à l'être naturel du Christ, cela ne constitue aucunement, par soi-même, une immolation ou une destruction. Prétendre, d'autre

1. Id., *ibid.*, c. XIX ; f. 61[b] : « Ad eamdem veritatem est, per modum confirmationis irrefragabilis, modus ipse quo Salvator noster sese posuit in sanctissimo sacramento : quia sine dubio, modus ille fuit et est immolatitius. Quare fuit immolatitius ? Primum, quia ipse Christus, prout erat in sua specie et modo naturali essendi, videbat, audiebat, olfaciebat, gustabat, tangebat, ut constat : sed idem ipse, prout est in sacramento, nihil horum habet, secundum Scotum : quia, secundum ipsum, prout ibi, non videt, non audit, non olfacit, non gustat, non tangit. Ergo est ibi modo immolatitio et sacrifico, quia, prout est ibi, caret istis actionibus vitalibus. Unde probatur hoc ? Quia Christus est in sacramento sacramentaliter, totus in toto sacramento, et totus in qualibet parte sacramenti, etiam minima, sensibili ; nec est ibi modo extenso, sed est ibi modo inextenso ; nec est ibi sua substantia ad modum suæ quantitatis, sed est ibi sua quantitas ad modum substantiæ. Hinc fit notum per consequens et demonstrative, quod Salvator noster, prout est in sacramento, non potest ibi exercere aliquam operationem vitalem, illarum multarum ad quas exercendas homo debet uti organo corporali, ut tali : sicut, prout est ibi, non potest comedere, bibere, loqui, aut ambulare. Ergo ille modus quo Christus est in sacramento, est utique modus immolatitius, quia, quantum ad hoc, est quodammodo modus mortificatus, id est quantum ad istas actiones vitales. Non quod ibi sit mortuus, dum ipse alias vivit ; sed quia, prout est ibi, istas operationes vitales exercere non potest... Quando igitur Christus se in sacramento posuit, seipsum quodammodo vere immolavit : quodam, inquam, modo, id est incruento : quia in sacramento non moriebatur, sed profecto, prout ibi erat, prædictis actionibus vitalibus carebat. Vivebat ibi quidem, quia et ibi anima informabat corpus ; sed anima per corpus illas prædictas actiones vitales non exercebat, propter assignatam causam. »

2. Id., *ibid.* : « Deinde secundo, fuit ille modus immolatitius, quia Salvator noster sese posuit in sacramento, non utcumque, sed comedendum ; unde dixit : Accipite et comedite. Hoc est corpus meum. Si enim Christus in sacramento mori potuisset, ipsa comestio aut manducatio esset causa mortis sufficiens. Et sic, qui se posuit in sacramento manducandum, satis prædicavit eo facto quod, sic faciens, seipsum immolavit ac sacrificavit... — Ad idem est, quasi tertio, quod ille modus essendi quo Christus est in sacramento sacramentaliter, non est modus essendi aut existendi naturalis suo corpori, sed est modus existendi ei supernaturalis. »

part, que la manducation causerait la mort du Christ, si elle était possible, c'est déclarer que cette mort n'est pas causée en fait, donc qu'il n'y a pas destruction réelle.

La force de la thèse réside donc tout entière dans la première raison apportée, la seule d'ailleurs que Casal développe complaisamment. Or la solidité de cette raison résiste difficilement à l'examen. Il est très vrai que le Corps du Christ revêt dans le sacrement des conditions d'être spéciales : il n'y est pas présent à la façon d'un corps mortel ; il n'y tombe pas sous les sens ; il n'est pas soumis à la loi commune de l'étendue ; il n'exerce pas les mêmes fonctions organiques qu'en sa vie terrestre ; du moins pas dans les mêmes conditions. Mais ne reste-t-il pas malgré tout, dans son état sacramentel, un Corps organisé, vivant, d'une vie pleine et intégrale, bien que mystérieuse et invisible ? Et peut-on dire que d'être soustrait à nos conditions terrestres et mortelles constitue pour lui une « privation » ? que cela l'établit dans une « sorte d'état de mort », équivalant à une réelle « destruction » ou « immolation » ?

Casal avait paru d'abord si assuré de son argument, qu'il le donnait pour « irréfragable[1] ». A la fin de son exposé, il se montre tout à coup beaucoup plus réservé. « Quoi qu'il en soit, dit-il, du bien-fondé de l'opinion de Scot, il est certain que le Christ a offert à la Cène. Si nous avons relaté cette opinion, ce n'est pas que nous la tenions pour évidente, ni que nous entendions la recommander : c'est plutôt pour faire comprendre la gravité de la question. Qu'elle soit vraie ou qu'elle soit fausse, elle ne doit pas être traitée à la légère, mais demande à être examinée avec soin[2]. »

Bref, l'auteur se défend de donner à l'opinion de Duns Scot plus de valeur qu'elle n'en a. On le dirait prêt à abandonner lui-même la théorie, si son point d'appui lui était enlevé. Or, c'est un fait, que nous avons eu l'occasion de souligner : la pensée de Scot est, en réalité, très différente. On y trouve exprimé d'une façon formelle que, pour le Christ eucharistique, il ne saurait être question de privation véritable, ni d'amoindrissement[3].

1. Ci-dessus, note 1, au début.

2. Id., *ibid.*, f. 65[a] « : Et quidquid sit de illa sententia Scoti paulo ante posita, verum est tamen quod obtulit in cœna Christus. Nec illam opinionem recensuimus ut tanquam sententiam evidentem habeamus, aut commendemus ; sed eo magis ut per illam gravitatem rei ostenderemus. Sive enim illa vera sit, sive falsa, Scotus nihilominus, ea cum gravitate, consideravit modum existendi Salvatoris nostri in sacramento. Nos autem communiter exempla ponimus, non ut vera sint, sed ut per illa veritatem declaremus. Neque his verbis opinionem Scoti reprobamus : immo nobis pergratum esset ut omnes cum attentione et ponderatione eam audirent, aut legerent, auditamque aut lectam intelligerent et examinarent : non enim est contemnenda. »

3. Ci-dessus, p. 223-224.

§ II. — Immutation du Christ dans la Communion

Robert Bellarmin

Robert Bellarmin († 1621) se déclare partisan non moins convaincu de la nécessité d'une destruction réelle pour le sacrifice. La théorie de Casal le laisse pourtant indifférent. Il ne voit pas que la Consécration apporte au Christ aucune immutation véritable. En revanche, marchant résolument dans la voie que Melchior Cano a paru entr'ouvrir, il trouve l'immutation destructive réalisée dans la Communion. A ce point de vue, sa théorie apparaît comme le contre-pied de celle de Casal : celui-ci voyait le Christ amoindri en *acquérant* l'être sacramentel ; pour Bellarmin il est détruit en le *perdant*.

L'illustre cardinal commence par définir le sacrifice. C'est « une offrande extérieure, faite à Dieu seul, par laquelle, en reconnaissance de l'infirmité humaine et en glorification de la majesté divine, une chose sensible et permanente est, au moyen d'un rite mystique accompli par un ministre légitime, consacrée et transformée[1] ». La formule est très semblable à celle de Maldonat. De part et d'autre, il est question de « rite mystique » ; et cela correspond à « l'action *circa rem oblatam* » dont a parlé S. Thomas ; Bellarmin le note lui-même expressément et à diverses reprises. Mais il précise que l'action du rite mystique consiste, non seulement dans une « consécration » de la matière offerte, *consecratur*, mais encore dans sa « transmutation », *transmutatur*, ce qu'il explique ensuite nettement d'une « consomption » ou « destruction ».

« Tout sacrifice est une oblation, remarque-t-il avec S. Thomas, mais toute oblation n'est pas un sacrifice. » Et il précise : « Outre l'offrande, le sacrifice requiert une *mutation* et une *consomption* de la chose offerte[2] ». En veut-on la preuve ? « Tous les sacrifices sans exception, dont parle l'Écriture, devaient nécessairement être *détruits* : par immolation, s'il s'agissait d'animaux vivants ; par combustion, si c'étaient des substances inanimées solides, comme la farine, le sel, l'encens ; par effusion, si c'étaient des liquides, comme le sang, le vin et l'eau[3] ». « Pour un vrai sacrifice, répète-t-il,

1. Ci-dessus, p. 343.

2. ROBERTUS BELLARMINUS, *Disputationes de controversis fidei*, Parisiis, 1608 ; *De Missa*, l. V, c. XXVII, t. III, col. 792 : « Licet, secundum Scripturæ usum, omne sacrificium oblatio quædam sit, non tamen omnis oblatio est sacrificium. Sacrificium enim præter oblationem requirit *mutationem et consumptionem* rei quæ offertur, quam non requirit simplex oblatio. »

3. ID., *ibid.* : « Id vero probatur, primum ex nomine sacrificii... Secundo probatur ex usu Scripturarum... Et omnia omnino quæ in Scriptura dicuntur sacrificia, neces-

il est requis que ce qui est offert à Dieu soit entièrement *détruit*, c'est-à-dire *changé* de telle sorte que la chose cesse d'être ce qu'elle était auparavant... Et la raison en paraît double : L'une est l'intention de signifier la mort du Christ... L'autre vient de ce que le sacrifice est la plus haute protestation de notre dépendance à l'égard de Dieu, et l'acte suprême de notre culte extérieur. Or cette protestation très parfaite requiert que soit offert à Dieu, non seulement l'usage de la chose, mais sa substance même ; donc que, non seulement l'usage, mais la *substance* même soit *détruite*[1] ».

Le sacrifice a donc pour éléments constitutifs la *consécration* de la matière et sa *destruction*. Or ces deux éléments se trouvent réalisés à la Messe dans la Consécration et la Communion, qui sont dès lors, l'une et l'autre, parties essentielles de notre sacrifice.

En quoi la Consécration est-elle de l'essence du sacrifice ? Ce n'est pas, dit Bellarmin, en ce qu'elle place le Corps d'un côté, le Sang de l'autre, comme beaucoup le soutiennent, car il n'en est ainsi qu'en apparence : l'immolation est toute mystique, et à un sacrifice réel il faut une destruction réelle[2]. Ce n'est pas davantage, comme l'ont pensé plusieurs, en ce que le pain et le vin matériels sont changés au Corps et au Sang du Christ, car ce changement n'affecte que la *materia ex qua*, non l'Hostie véritable[3]. L'hypothèse

sario *destruenda* erant : si viventia, per occisionem ; si inanima solida, ut simila, et sal, et thus, per combustionem ; si liquida, ut sanguis, vinum et aqua, per effusionem : Lev., I et II. Neque his repugnat exemplum Melchisedech... »

1. Id., *ibid.*, col. 792-793 : « Diximus : Et transmutatur. Quia ad verum sacrificium requiritur ut id quod offertur Deo in sacrificium *plane destruatur*, id est, ita mutetur ut desinat esse id quod ante erat. Et in hoc maxime differt a simplici oblatione, quæ interdum ritu mystico elevabatur coram Deo, sed non *destruebatur*, nisi quando vere sacrificabatur... Ratio autem hujus rei duplex esse videtur. Una ob significationem mortis Christi... Altera ratio est quia sacrificium est summa protestatio subjectionis nostræ ad Deum, et summus cultus externus, qui exhiberi possit. Summa autem ista protestatio requirit ut, non solum usus rei Deo offeratur, sed ipsa etiam substantia ; et ideo, non solum usus, sed *substantia consumatur*. »

2. Id., *ibid.*, l. V, c. XXVII ; col. 793-794 : « 8ª propositio : Consecratio Eucharistiæ ad essentiam sacrificii pertinet. — ...Alii volunt ideo in consecratione sacrificii essentiam consistere, quod per eam vere, licet mystice et incruente, immoletur Christus. Nam, cum vi verborum... etc.... — Hæc sententia non videtur ita satisfacere ut omnino animus conquiescat. Nam in primis verum et reale sacrificium *veram et realem mortem* aut *destructionem* rei immolatæ desiderat. Consecratio autem, non veram et realem mortem, sed mysticam tantum efficit. Neque satis respondere videntur, qui dicunt consecrationem ex se veram mortem afferre, sed per naturalem concomitantiam fieri ne mors revera sequatur. Nam, si naturalis concomitantia impedit mortem, hoc ipso impedit sacrificium. Certe, si tempore veteris Testamenti sacerdos, immolaturus ovem, ictum adhiberet, qui ex se mactare posset, sed aliquo impedimento interveniente ovis non mactaretur, non diceretur peracta reipsa mactatio, sed voluntate sola. »

3. Id., *ibid.* : « Aliqui existimant ideo in consecratione consistere sacrificii essentiam quia per consecrationem fit vera realisque mutatio panis in corpus Christi... Sed hæc sententia habet contra se non levia argumenta. Nam in primis, si ea vera sit,

que le Christ serait consacré dans un état amoindri, en étant privé de l'exercice naturel de ses sens, n'est pas même mentionnée par Bellarmin, qui cependant connaît bien l'ouvrage de Gaspard Casal et s'y réfère à maintes reprises.

A son sens, les choses doivent se comprendre ainsi. Tout d'abord, la Consécration fait d'une chose profane, pain et vin, une chose sacrée, comme on l'a dit justement. « On ne peut donc nier que, d'une certaine manière, le pain et le vin ne soient offerts à la Messe et qu'ils n'appartiennent à la matière du sacrifice. Mais, strictement parlant, seuls le Corps et le Sang du Seigneur sont le sacrifice proprement offert à la Messe[1]. » — En second lieu, la chose sacrée, ainsi produite, est offerte à Dieu ; et elle l'est par le fait même qu'elle est rendue présente sur l'autel, « l'oblation liturgique qui suit la Consécration servant seulement à attester, pour ainsi dire, que toute l'Église ratifie l'oblation faite par le Christ et s'y unit elle-même[2] ». — Enfin, troisièmement, la chose consacrée et offerte est ordonnée à un *changement* extérieur qui doit être une vraie et réelle *destruction*, selon ce que requiert essentiellement le sacrifice. Comment cela ? En ce que le Corps du Christ reçoit la forme de nourriture ; or la nourriture est destinée à la manducation, et par là à un *changement* qui est une *destruction* véritable[3].

sequitur proprie solum panem triticeum sacrificari : id enim proprie sacrificari dicitur, quod realiter mutatur, ita ut desinat esse ; at solus panis mutatur. Id autem absurdissimum esse, nemo negare potest... — Deinde mutatio, quæ ponitur quasi forma sacrificii sensibilis et externi, debet esse externa et sensibilis. At mutatio panis in corpus Christi est omnino interna, et nullo sensu sed fide sola perceptibilis. — Tertio, non esset idem sacrificium Ecclesiæ, et sacrificium crucis, quoad rem oblatam... »

1. Id., *ibid.* : « His igitur omissis, ita rem explicandam arbitror. In consecratione Eucharistiæ, tria fiunt, in quibus sacrificii veri et realis ratio consistit. Primum, res profana fit sacra : panis enim, res alioqui terrena et communis, per consecrationem vertitur in corpus Christi, rem videlicet omnium sacratissimam... » — Cf. *ibid.* : « Negari non debet panem et vinum aliquo modo in missa offerri, et proinde pertinere ad rem quæ sacrificatur. » « Corpus et sanguis Domini sunt id sacrificium quod in missa proprie offertur et sacrificatur. » « Panis et corpus Domini, vinum et sanguis Domini, non sunt duo sacrificia, sed unum. » « Oblatio panis et vini, consecrationem præcedens, ad integritatem et plenitudinem sacrificii pertinet, non tamen ad essentiam. »

2. Id., *ibid.* : « Secundo, in consecratione, res illa, sacra ex profana effecta, Deo offertur, dum in altari Dei collocatur. Nam, ut supra diximus, victimam in altari ponere, est reipsa illam Deo offerre ; et, quia vi consecrationis fit ut corpus Christi et sanguis incipiat reipsa esse super altare mediante manu sacerdotis, ideo verbis consecrationis vera et solemnis oblatio celebratur. » — Cf. *ibid.* : « Oblatio quæ sequitur consecrationem ad integritatem sacrificii similiter pertinet, non ad essentiam... Ista oblatio consecrationem subsequens est quædam testificatio quod tota Ecclesia consentiat in oblationem a Christo factam, et simul cum illo offerat. »

3. Id., *ibid.* : « Tertio, per consecrationem, res quæ offertur, ad veram, realem et externam *mutationem* et *destructionem* ordinatur : quod erat necessarium ad rationem sacrificii. Nam, per consecrationem, corpus Christi accipit formam cibi : cibus autem ad comestionem, et per hoc ad *mutationem* et *destructionem* ordinatur. »

La Consécration ne réalise donc pas, à proprement parler, l'immutation destructive de l'hostie : elle est seulement orientée vers cet acte final ; elle en pose la condition préalable, et en quelque sorte l'engagement, en mettant la Victime en état d'être consommée.

L'acte proprement destructeur de l'hostie est la Communion du prêtre. Aux yeux de Bellarmin, cette Communion du prêtre n'est pas tant une manducation de la victime, comme celle des simples fidèles, que « la consommation du sacrifice ». Elle répond proprement à « la combustion de l'holocauste ». Elle est donc, à l'égal de la Consécration, « partie essentielle, bien qu'elle ne soit pas toute l'essence », de la Messe. Et Bellarmin croit que telle a été la pensée de S. Thomas, lorsqu'il a donné comme exemple d'acte proprement sacrificiel « le pain — c'est-à-dire le Pain eucharistique — bénit, rompu, et *mangé*[1] ».

« Que la Communion du prêtre soit partie essentielle du sacrifice, insiste-t-il, cela est démontré par le fait que, dans toute l'action de la Messe, on ne trouve aucune autre *destruction* réelle de la Victime. » Dans la Communion, au contraire, c'est en toute rigueur un acte de destruction qui s'opère. Le Corps du Christ, bien que ne souffrant dans son être naturel aucun changement, perd néanmoins, par la manducation de l'hostie, son être sacramentel ; il n'est plus un aliment tombant sous nos sens, il cesse réellement d'exister. C'est bien la destruction et la mort[2].

La thèse, ainsi soutenue par Bellarmin, paraît offrir l'avantage d'une réponse directe aux objections des Protestants. On accepte leur notion du sacrifice, basée sur l'idée de destruction ; on établit qu'une destruction de l'hostie a réellement lieu à la Messe : n'est-ce pas le moyen le plus sûr de leur prouver la vérité du sacrifice

1. ID., *ibid.* : « 7ª propositio : Sacramenti consumptio, ut a populo fit, non est pars sacrificii ; ut autem fit a sacerdote sacrificante, pars est essentialis, sed non tota essentia... Consumptio autem quæ fit a sacerdote sacrificante, non tam est comestio victimæ, quam consummatio sacrificii. Et proprie combustioni holocausti respondere censetur. » — *Ibid.* : « Hæc mihi S. Thomæ sententia esse videtur, qui in 2ª IIªe, qu. 85, art. 3, cum doceret ad sacrificii rationem pertinere ut circa rem oblatam aliquid fieret, ut cum animalia occidebantur, et cremabantur ad Dei honorem, non addidit, id quod fit in sacrificio missæ consistere in conversione panis in corpus Domini, sed in fractione, benedictione et manducatione panis. »

2. ID., *ibid.* : « Quod autem sit pars essentialis, inde probatur, quia in tota actione missæ, ut mox ostendemus, nulla est alia *realis destructio* victimæ præter istam : requiri autem *realem destructionem* supra probatum est cum definitionem constitueremus. » — *Ibid.* : « Neque obstat quod corpus Christi nullam in se læsionem patiatur, neque esse suum naturale amittat, cum manducatur Eucharistia : nam amittit esse sacramentale, et proinde desinit realiter esse in altari, desinit esse cibus sensibilis. »

eucharistique ? Cette considération, jointe à l'autorité exceptionnelle qui s'attache au nom de l'illustre Cardinal et à son œuvre, semble promettre à la théorie un véritable succès.

D'autre part cependant, elle prête à de graves critiques. N'est-il pas étonnant de voir renvoyé jusqu'à la Communion l'acte censé principal et proprement constitutif du sacrifice ? Ne l'est-il pas tout autant de voir mettre en rapport avec l'immolation de la Croix un acte aussi peu fait apparemment pour y correspondre que l'acte de manducation sacramentelle ? Enfin peut-on considérer vraiment comme un acte de destruction, ou même simplement de diminution, du Christ, cette manducation qui atteint uniquement son être sacramentel sous les espèces, nullement son être naturel ?

En fait, si la grande influence de Bellarmin ne contribue pas peu à accréditer dans le monde théologique l'idée que le sacrifice suppose essentiellement une destruction, aucun théologien de cette fin du XVI^e siècle ne se rallie purement et simplement à son explication de la Messe. Plusieurs en sont impressionnés, et en tiennent compte, mais en la combinant avec d'autres éléments, ou en lui faisant subir des modifications plus ou moins considérables.

§ III. — Théories composites plus ou moins dépendantes de Bellarmin

Henriquez, Ledesma, Azor, Grégoire de Valence, Coeffeteau

Henri Henriquez († 1608), dont la Somme de théologie morale paraît en 1591, au lendemain des *Controverses* de Bellarmin, propose une définition du sacrifice, assez différente dans la forme, bien qu'au fond identique. « Le sacrifice, dit-il, se définit : une cérémonie extérieure, par laquelle un ministre légitime consacre une chose et, en la *détruisant* d'une certaine manière, l'offre à Dieu, afin de l'honorer et de l'apaiser[1] ». L'idée de cérémonie consécratoire rappelle la définition de Salmeron. Celle de destruction en vue d'apaiser Dieu se rattache visiblement à la pensée de Casal et de Bellarmin.

D'après Henriquez, le sacrifice de la Messe comprend trois parties également essentielles[2] : — 1° la Consécration, qui a pour matière

1. Ci-dessus, p. 345.

2. HENRICUS HENRIQUEZ, *Summa theologiæ moralis*, Moguntiæ, 1613 ; l. IX, c. 1, n° 2 ; p. 496[a] : « Ad cujus substantiam et perfectionem pertinent tres actiones sacerdotis : 1° Consecratio rei nostræ quæ offerenda est ; nec enim fit gratum sacrificium de re aliena. 2° Oblatio in cultum Dei, quam sacerdos applicat in finem effectumque utilem sacrificii. 3° Consumptio ejusdem rei. Quas tres partes necessarias Ecclesia non insti-

un de nos biens à offrir à Dieu, et qui d'autre part s'accompagne d'une représentation sensible de la mort du Christ, soit par le fait que son Corps apparaît inanimé sous la seule espèce du pain, soit par le fait, plus expressif encore, que son Corps et son Sang sont consacrés sous deux espèces séparées[1]. — 2° L'Oblation, exprimée sensiblement par des paroles, indépendamment de l'acte même de la Consécration[2]. — 3° Enfin, la Consomption ou Destruction, qui « transforme » la Victime agréable offerte à Dieu, la « sépare de tout autre usage, et en consume la substance », afin d'attester « le souverain domaine de Dieu sur l'être et la vie[3] ». Tel est l'effet de la Communion du prêtre. En d'autres endroits cependant, l'auteur semble dire qu'il s'agit seulement d'une « signification plus claire » de la mort, qui déjà a été représentée par la consécration sous les deux espèces[4].

En somme, l'idée de Bellarmin est complétée par la place spéciale

tuit, et minuere non potest. » — c. IX ; p. 507ª : « Vera sententia est quod prædictæ tres actiones, Consecratio, Oblatio et Consumptio sacerdotis in missa, pertinent intrinsece ad rationem sacrificii, ut partes necessariæ, non tantum integrales, sed essentiales. »

1. ID., *ibid.*, n° 9 ; p. 509ᵇ : « Una ergo ex his tribus partibus non satis est ad rationem fructumque sacrificii. Quod si conferantur inter se, principalior res videtur Consecratio, ad quam necessarius est character, et per eam adest corpus Christi... Oblatio tamen, qua sacerdos ex officio offert nomine Christi, pertinet formalius ad rationem sacrificii, sicut passio et mors formalius pertinet ad sacrificium cruentum. Consumptio propinquius et principalius se habet circa effectum sacrificii. » — c. III, n° 7 ; p. 500ᵇ : « Revera tamen desitio panis per conversionem non est pars sacrificii ; nec ea consumptio repræsentat mortem Christi. » — c. IX, n° 10 ; p. 509ᵇ : « Sacrificium missæ, in quo vere Christus offertur, qui fuit mortuus, et nunc mactatur et immolatur, cum typica ad vivum repræsentatione mortis per utramque speciem, et ipsarum specierum fractionem et consumptionem. » — p. 510ª : « Utriusque speciei consecratio et sumptio... non videtur pertinere ad sacrificii essentiam, sed ad integritatem... Satis sola panis species ex vi sacramenti repræsentat sacrificium cruentum et corpus Christi mortuum et exsangue. »

2. ID., *ibid.*, c. I, n° 4 ; p. 496ᵇ : « Oblatio rei consecratæ, quæ est 2ª pars, non est sola invisibilis consecratio Eucharistiæ et conversio panis, sed oportet esse externam cæremoniam et in religione permanentem. » — c. IX, n° 3 ; p. 507ᵇ : « Expressa oblatio, facta per sacerdotem ,qui in ea missa consecravit panem et vinum, non est tota essentia, sed pars distincta sacrificii. Et oblatio fit simul verbis, sicut et Christus in cruce et cœna obtulit cum prolatione verborum : quia verba expressius significant sacrificium cruentum. »

3. ID., *ibid.*, c. I, n° 5 ; p. 496ᵇ : « Pars 3ª sacrificii est consumptio rei Deo gratæ, quæ *speciem mutat*... Ex consumptione fit plenior rei consecratio, dum res tota dedicata segregatur ab omni alio usu, et *consumitur substantia* illius. Quo ritu protestamur Deum habere, non tantum usum salva substantia ejus rei, sed supremum et universale dominium totius esse et vitæ. » — Cf. ci-dessus, p. 324-325.

4. ID., *ibid.*, c. IX, n° 4 ; p. 508 : « Consumptio quæ fit per sacerdotem (qui, aliorum etiam offerentium nomine, bibit potum sanguinis, tanquam os corporis mystici) est pars et complementum sacrificii. » — n° 5, *ibid.* : « Consumptio clarius *significat* mortem et occisionem rei immolatæ : quam etiam *designat* consecratio utriusque speciei... »

faite à l'Oblation. Elle est, d'autre part, atténuée par le rôle donné à l'élément de simple immolation mystique.

Pierre de Ledesma († 1616) définit le sacrifice en reproduisant littéralement les termes dont s'est servi Bellarmin. Et il juge cette définition si bien établie qu'il ne craint pas de la présenter d'ores et déjà comme admise par « l'opinion commune[1] ».

On s'attendrait à ce qu'il adopte aussi telle quelle l'application que Bellarmin a faite de sa formule au sacrifice eucharistique. Il n'en est rien. Non content de signaler, comme parties constitutives de la Messe, la Consécration et la Communion, Ledesma note qu'il faut y adjoindre « plusieurs autres actions sacrées, exercées à l'égard des espèces sacramentelles[2] ». Un peu après, il parle de l'immolation propre au sacrifice de l'autel, et la présente uniquement comme une immolation figurative, consistant dans la séparation des espèces[3].

Il semble donc bien, qu'à l'exemple de Henriquez, Ledesma ne se cantonne pas dans l'idée d'immutation réelle de la victime, mais fait une certaine place à celle d'action simplement exercée autour d'elle, soit en dehors de la Consécration, soit dans la Consécration même.

Jean Azor († 1603) élabore une théorie très composite, qu'il rattache assez timidement, en fin de compte, à celle de Bellarmin.

Il commence par donner du sacrifice une définition, où l'on retrouve les idées de rite sacré, de consécration, et d'oblation, telles que Salmeron les a groupées. « Le sacrifice, dit-il, est une action en vertu de laquelle une chose corporelle, propre à être mangée ou bue, est consacrée d'abord au moyen de certaines paroles et cérémonies, et offerte à Dieu par un ministre légitime, selon un rite défini, et pour une fin appropriée[4]. » Mais, en expliquant cette formule, Azor spécifie que la consécration et l'oblation dont il s'agit s'accomplissent par une *immutation* de la matière

1. Ci-dessus, p. 343.

2. PETRUS DE LEDESMA, *Theologia moralis*, Coloniæ, 1630; *Tract. de augustissimo Eucharistiæ sacramento*, c. XVII; p. 171[a] : « Atqui in missa, hostia consecrata cum quadam ipsius immutatione ad Dei optimi maximi cultum et gloriam a sacerdote offertur ; et præterea species panis et vini a sacrificante consumuntur ; pluresque aliæ sacræ actiones circa ipsas exercentur. Ergo. »

3. ID., *ibid.*, p. 172[a] : « Christus in cruce passibiliter et cruente (ut vocant) sese Patri æterno obtulit ; hic autem non sic offertur, quasi aliquid in se patiatur, sed modo quodam incruento ; nec vere separatur sanguis a corpore nisi per quamdam repræsentationem et significationem, in quantum significat sanguinem Christi realiter in cruce fuisse a corpore separatum. »

4. Ci-dessus, p. 344.

offerte, et que cette immutation équivaut à la mise à mort de la victime[1].

Comment cela est-il réalisé dans l'Eucharistie ? En ce que, dit-il, « le pain et le vin y sont réellement changés, et qu'en vertu de la conversion le Corps du Christ commence d'être sous les espèces où il n'était pas auparavant[2] ». Immutation des substances matérielles, et production de la présence du Christ : c'est l'idée qu'ont fait valoir Van der Galen et Suarez. Immutation du Christ lui-même, par l'acquisition d'un nouvel être qu'il n'avait pas : c'est une réédition de l'hypothèse de Ruard Tapper.

Le sacrifice de la Messe serait donc constitué essentiellement par la Consécration, envisagée comme acte d'immutation, à la fois, du pain et du vin, et du Christ. Cependant Azor regarde comme plus probable l'opinion qui à la Consécration ainsi comprise, joint l'Oblation ; peut-être aussi la Communion, entendue au sens de Bellarmin, c'est à-dire d' « action sacrée par laquelle les espèces du pain et du vin, contenant le Corps et le Sang du Christ, sont *consumées*[3] ».

Grégoire de Valence († 1603) fait subir à la thèse de Bellarmin une modification plus considérable encore.

Il définit le sacrifice : « une fonction d'ordre externe, en vertu de laquelle un homme, particulièrement choisi à cet effet, offre une chose à Dieu par *effection* ou *immutation*, dans une certaine cérémonie rituelle, en vue de reconnaître la Majesté divine, et aussi de proclamer la dévotion intérieure de l'homme, avec son hommage

1. Joannes Azorius, *Institutiones morales*, Lugduni, 1625, l. X, c. xviii ; col. 991 : « Diximus enim ad sacrificium requiri rem externam et quæ sensibus percipi queat, quæ item sæpe ut ad esum et potum apta, quæque sacra fiat, et certam aliquam in seipsa *mutationem* patiatur, offeraturque Deo per legitimum ministrum, et certis quibusdam cœremoniis ac ritibus, et hoc vel ad expianda peccata, vel ad gratias Deo agendas pro beneficiis acceptis, vel ad ejus opem invocandam pro bonis obtinendis malisque vitandis, vel ad supremum ejus in omnia dominatum et imperium profitendum. Hæc autem omnia missæ officio conveniunt. »

2. Id., *ibid.* : « Neque obstat quod hujus sacrificii hostia minime mactetur. Hoc enim sacrificii ratio per se non exigit... Satis est ad sacrificium, si ejus materia in seipsa aliqua consecratione *mutetur*. At in missæ sacrificio panis et vinum reipsa *mutantur*, et vi conversionis corpus Christi incipit esse sub specie panis et vini *(sic)*, cum antea non esset. »

3. Id., *ibid.*, c. xix, col. 995 : « Probabilior mihi videtur eorum sententia, qui docuerunt totam evangelici sacrificii rationem in duabus actionibus, aut summum in tribus, constitui : nempe, vel in consecratione corporis Domini et sanguinis, et oblatione ; aut in consecratione, et oblatione, et sumptione. Has enim tres actiones, aut certe duas, consecrationem et oblationem, omnino ratio sacrificii et natura postulat, præterea nihil. » — « Consumptionem etiam accipio, non ut actionem qua sacramentum sumimus, sed ut actionem sacram qua species panis et vini, Christi corpus et sanguinem continentes, consumuntur. » — Cf. ci-dessus, p. 324-325.

de servitude à l'égard du Souverain Maître de toutes choses[1] ». Cette définition paraît admettre que le rite sacrificiel est, soit un acte d'effection, soit un acte d'immutation. On reconnaît le langage de Suarez.

Comment s'applique-t-elle à l'Eucharistie ? L'auteur le décrit d'une façon un peu confuse. D'après lui, le rite sacrificiel comprend « la bénédiction, la consécration, la fraction, la mixtion (de la parcelle du pain au vin), la communion[2] » : en somme, l'ensemble des cérémonies qui s'accomplissent autour du Christ présent dans le sacrement.

De ces diverses actions, il en est trois qui font plus directement partie de la substance de la Messe. Ce sont d'abord la Consécration et la Communion, dont a parlé Bellarmin ; c'est en outre, conformément à la pensée de Melchior Cano, la Fraction.

Enfin, parmi ces trois actions, la principale, celle qui est véritablement constitutive de l'essence du sacrifice, est la Consécration. Elle l'est à un double point de vue : — 1° En tant que « par la transsubstantiation du pain et du vin au Corps et au Sang du Christ, elle rend le Christ présent d'une manière sacramentelle sous les espèces » : et cela rappelle les vues de Van der Galen et de Suarez. — 2° En tant qu'elle met ainsi le Christ « à l'état de nourriture, destinée à être prise » : et cela correspond à la manière dont Bellarmin a présenté lui-même la Consécration[3].

Ainsi, tandis que Bellarmin, pour justifier l'idée de destruction réelle, a donné le rôle prépondérant à la Communion, la Consécration étant seulement orientée vers l'acte de destruction ultérieure, Grégoire de Valence l'attribue à la Consécration, en la présentant

1. Ci-dessus, p. 344.

2. Gregorius de Valentia, *De rebus fidei hoc tempore controversis*, Lugduni, 1591 ; *De sacrosancto missæ sacrificio*, l. I, c. II ; p. 505[b] : « Nam primum patet omnium oculis in missa ministrum, ad id muneris delectum, certo ritu et modo, hoc est, benedictione, consecratione, fractione, mixtione, sumptione, conficere eam rem externam, quam panis vinique species continent, sive illa substantia panis vinique sit... sive verum corpus et sanguis Domini. »

3. Id., *ibid.*, p. 506[a] : « Quænam potius actio ad sacrificium hoc pertineat, ex illis quibus ante docuimus illud confici : breviter asserimus placere nobis eorum opinionem qui arbitrantur, etsi non tantum consecratio, sed benedictio etiam, et fractio, et mixtio, et sumptio, ad hujus sacrificii confectionem spectent, consecrationem tamen esse qua illud præcipue conficitur, quæque ideo ipsius substantiam seu speciem imprimis constituit, quatenus (ut postea suo loco evincemus) transsubstantiatione panis et vini in corpus et sanguinem Christi facit ut, arcano illo modo, quem sacramentalem vocamus, sub panis vinique speciebus Christus contineatur, sic ut sumi possit. — Et nihilominus tamen... constare potest in fractione quoque et sumptione, quæ ad sensum etiam patent, sacrificii hujus substantiam seu speciem partim ponendam esse existimamus : sic ut opus illud totum, moraliter unum, quod ex iis actionibus constat, sit istiusmodi sacrificium. »

au même point de vue, mais d'une façon beaucoup moins nette, et en opérant un mélange de l'idée de Bellarmin avec celle de Suarez.

C'est un mélange semblable que nous trouvons finalement dans l'*Apologie* de **Nicolas Coeffeteau** († 1623).

L'écrivain semble d'abord se contenter de mettre en évidence l'idée de l'immolation figurative. « Ce que nous appellons le sacrifice non sanglant, dit-il, ce n'est pas pour en exclure le sang, mais pour exprimer la manière de laquelle le sang aussi bien que le corps nous y est baillé, c'est à sçavoir sans la mort de l'hostie, et sans destruction de son estre, sans arracher un membre ou une partie d'avec l'autre, et sans faire sortir le sang de ses veines[1]. » « C'est bien un mesme sacrifice quant à la substance de l'hostie, veu que c'est la mesme en nombre qui fut immolée en la croix, à sçavoir le corps de Jésus-Christ, mais que, pour le regard de l'action et de l'immolation, c'en est un autre en nombre, veu que ce sont diverses actions et immolations, celle qui se fait à l'autel n'estant que l'image et la commémoration de celle qui se fit en la croix[2]. »

Mais le ministre Du Moulin tire argument du principe posé par Bellarmin lui-même, savoir, « qu'un vray et réel sacrifice requiert la mort réelle ou la destruction de la chose immolée ». « Or, en la Messe, dit Du Moulin, la chose qu'on dit estre immolée, à sçavoir Jésus-Christ, n'y meurt pas réellement, et il n'y est pas destruit. Donc la Messe n'est pas un vray et réel sacrifice. Et d'autant que Bellarmin répond à cette objection, que l'estre naturel de Jésus-Christ n'est point destruit en la Messe, mais son estre sacramentel. Donc, dit Du Moulin, il s'ensuit que l'estre naturel de Jésus-Christ n'est point offert en la Messe[3]. »

Coeffeteau ne songe pas à discuter le principe appuyé sur l'autorité de l'illustre Cardinal. Il reconnaît que « la *destruction* de l'hostie est voirement de l'essence du sacrifice ». Il regarde comme « certain que la matière qui est offerte doit recevoir une *immutation* réelle ». Mais précisément, dit-il, cette immutation existe : « le pain et le vin, qui sont matière de nostre sacrifice, sont vrayment changés au Corps et au Sang de Jésus-Christ[4] ». C'est un emprunt à la thèse de Van der Galen et de Suarez.

1. *Œuvres de R. P. en Dieu* F. Nic. Coeffeteau, *de l'ordre des FF. Prescheurs, conseiller du roy en ses conseils d'estat et privé, et nommé par sa Majesté à l'Evesché de Marseille*, Paris, 1622 ; *Apologie pour la response à l'advertissement du sérénissime roy de la Grande Bretagne contre les accusations de Pierre du Moulin, ministre de Charenton.* Art. *Du sacrifice de la Messe*, n° 7 ; p. 520.
2. Id., *ibid.*, p. 521-522.
3. Id., *ibid.*, p. 527.
4. Id., *ibid.*

L'auteur ajoute : « Mais il n'est pas nécessaire que le terme qui résulte de ce changement soit aussi destruit. » On pourrait croire qu'il se garde d'étendre l'immutation au Christ lui même. Il s'y risque cependant, en faisant finalement appel à l'idée de Bellarmin. « Le bon homme, dit-il en parlant de Du Moulin, se trompe de plus de juste moitié, car il y a une telle habitude et relation entre l'estre sacramentel et le naturel, que, comme l'estre sacramentel vient à estre destruit, l'estre naturel cesse d'estre où il estait auparavant. Ce qui suffit pour dire qu'il est vrayement immolé, encore que ce ne soit pas en sa propre espèce, mais souz le signe du pain[1]. » « Les signes venant à estre consumez, répète-t-il, l'estre de Nostre Seigneur cesse d'estre où il estoit auparavant, à cause qu'il n'est là présent que par l'union qu'il a avec les espèces. Et cela monstre que l'acte de l'immolation est différent en la Messe d'avec celuy de la Croix, veu que l'estre naturel fut vrayement destruit en la Croix, ...au lieu qu'en l'Eucharistie (qui est un sacrifice de religion) l'estre naturel n'est point offensé en soy, mais seulement cesse d'estre souz les signes quand l'espèce est consumée, et néantmoins c'est un mesme sacrifice, quant à l'essence de la victime[2]. »

Malgré tout, peut-être l'écrivain se rend-il compte qu'une immutation, qui n' « offense en soi » nullement l'être naturel du Christ, peut difficilement être qualifié de « destruction » réelle, comparable à l'immolation de la Croix. Aussi le voit-on, peu après, parler simplement d' « une cérémonie mystique, qui, sans destruire l'estre naturel de l'hostie, sert à nous *représenter* sa mort, et à nous en appliquer le fruict[3] ». C'est un retour à l'idée traditionnelle la plus courante.

Elle sera exploitée, à l'exclusion de toute autre, par les auteurs dont il nous reste à parler.

*IV*e *THÉORIE*. — LE SACRIFICE EXIGE UNE IMMUTATION RÉELLE : NÉANMOINS A LA MESSE IL N'Y A D'IMMUTATION QUE DANS LES ESPÈCES DU SACREMENT

Un dernier groupe de théologiens admet que le sacrifice en général requiert une immutation de la matière offerte, et néanmoins place l'essence du sacrifice eucharistique ailleurs que dans une réelle immutation du Christ, savoir dans une simple représenta-

1. ID., *ibid.*
2. ID., *ibid.*, p. 528.
3. ID., *ibid.*, p. 530.

tion de son immolation passée. Il en résulte une certaine contradiction entre la notion posée en principe et son application particulière.

Les uns laissent éclater la contradiction sans la résoudre. Les autres s'efforcent de restreindre de quelque façon la rigueur de la définition générale pour l'adapter à la réalité du sacrifice de la Messe.

§ I. — Simple affirmation du principe et du fait

Allen, J. de Bay, Estius

Guillaume Allen ou **Alanus** († 1594), après avoir examiné les formules laissées par S. Isidore et S. Augustin, présente sa définition personnelle du sacrifice. Elle est ainsi conçue : « l'exhibition ou l'oblation à Dieu d'une chose sensible, par effection, conversion ou immutation de cette chose, pour payer à Dieu le tribut de notre nature, en reconnaissant son souverain domaine sur nous et sa suprême bienfaisance[1] ».

Les termes de cette définition sembleraient calculés pour une théorie pareille à celle de Van der Galen et de Suarez. En réalité, Allen n'insiste pas sur l'application à l'Eucharistie de l'*effection* ou *conversion* dont il vient de parler. En revanche, il souligne la nécessité, pour le sacrifice, de « l'*immutation* d'une chose sensible ». Par quoi il entend une modification bien réelle. « Il ne suffit pas, dit-il, que l'objet créé soit offert à Dieu : il faut qu'il subisse un certain changement. » Ce changement doit être tel que l'objet sacrifié « ne soit plus intègre dans sa propre espèce », mais « revête en quelque sorte des espèces différentes ». Dès lors, un acte proprement sacrificiel est celui qui « détruit la substance » de l'hostie, ou du moins « lui fait subir un changement considérable[2] ».

Allen en donne pour preuves les exemples variés des sacrifices

1. Ci-dessus, p. 342.

2. Guilelmus Alanus, *Opus aureum, De sacramentis in genere, De Eucharistiæ sacramento, De sacrificio Eucharistiæ*, Duaci, 1693 ; l. II, tit. I, c. III ; p. 508 : « Illud quoque habemus : sacrificium in *mutatione* rei sensibilis positum esse, nec esse satis si offeratur Deo, nisi etiam *mutatio* aliqua interveniat in creatura Deo repræsentata... Nec aliud certe discrimen cogitari potest, quam quod dona oblata maneant integra in sua propria specie ; quæ autem sacrificantur, non item, sed fere *in alias species transeant*, cum vel mactata, vel tosta, vel contusa, vel frixa, vel alia aliqua sacerdotis actione prorsus confecta sunt : quemadmodum Levit. II et VI, in variis sacrificiorum generibus planum efficitur. » — p. 509 : « Id ergo constat, nomen sacrificii in omnem actionem convenire, quæ rei offerendæ *substantiam tollit*, aut *magnam alioquin mutationem* inducit, quomodocumque illa accidat, ferro, fractione, flamma, tunsione, frixione, molitione, farrisque varia aspersione. »

lévitiques, où il n'est question que de victimes animales égorgées, brûlées, consumées, ou d'offrandes alimentaires moulues, broyées, torréfiées. En tous ces sacrifices, dit-il, il s'agit bien d'une « *immutation* véritable, allant jusqu'à la *destruction* ». Et l'intention qui est au fond de tout sacrifice le souligne encore : « En soustrayant l'hostie à tout usage humain », l'offrant proclame d'une façon plus expressive le souverain domaine de Dieu ; d'autre part, il représente plus sensiblement ce qu'a été en vérité la mort du Seigneur, savoir l'offrande au Père de « l'être humain lui-même[1] ».

L'essence du sacrifice, ainsi déterminée, doit se trouver réalisée dans la Messe. Allen est un des premiers à réagir contre les hypothèses de Cano et de De Soto, relatives à l'Oblation, à la Fraction et à la Communion. Il place dans la seule Consécration toute l'essence de la Messe. C'est donc dans cet acte central qu'il faut chercher l'immutation, censée indispensable au sacrifice.

Or, elle ne consiste pas en ce que la Consécration transsubstantie le pain et le vin, ni en ce que le Christ y acquiert un nouvel être sacramentel. Allen critique en détail et rejette formellement l'une et l'autre de ces hypothèses.

Pour lui, la Consécration est l'acte propre du sacrifice, simplement parce que « le Christ s'y trouve mis à mort d'une façon sacramentelle[2] ». D'une part, en effet, « toutes les paroles du Seigneur le montrent présent sous une forme d'immolation », *modo immolatitio*, selon la formule de Cajetan[3]. Toujours il est question, non de sa nature humaine, ni de son Humanité intégrale, mais

1. Id., *ibid.*, p. 510 : « Causam autem hujus exquisitæ *immutationis* adeoque *destructionis* si quis quærat, cum ipsa tantum donatio vel oblatio rei satis præ se ferat agnitionem summi in nos dominii, hanc esse existimo : quod ista rei confectio varia faciat rem oblatam *humanis usibus esse ineptam*, ut ita videatur offerens se propriæ rei possessione exuere usumque omnem et fructum donare Deo, sic ut nunquam ad se redeat, nec in alium usum mortalium... Alia est etiam causa, cur rerum externarum corruptione fiant sacrificia, repræsentatio nimirum mortis dominicæ, quæ erat necessaria in omni sacrificio post lapsum, eamque debebant omnia reliqua sacrificia suo quodam modo imitari. Quæ oblatio in eo posita erat proprie, quod Deo Patri vitam et spiritum tradiderit, et ex vivo mortuum, ex homine se non hominem, reddiderit : ut ita *ipsum esse humanum* Deo Patri pro nobis donaret. »

2. Id., *ibid.*, c. XIX ; p. 574 : « Dispiciendum est qua ratione illa (sacrificatio) et quatenus in consecratione consistat. Nam ejus consideratio est multiplex, nec a quoquam explicata plane. Sunt autem in consecratione tria maxime, unde aliqua immolationis ratio accipi potest. Primum, mutatio elementorum, dum transsubstantiantur in aliud. Secundum, quædam quasi mutatio Christi, dum acquirit novum esse sacramentale. Tertium, ipsa *mactatio mystica*, dum per sacramentalem actionem hinc et hinc in variis speciebus per modum animalis sacrificati constituitur... » p. 576 : « Ista igitur tria simul fiunt inter consecrandum : convertitur nimirum panis ; existit Christus sacramentaliter ; *mactatur Christus sacramentaliter*. Primum non primarie intenditur ; secundum fit propter sacramentum ; tertium peragitur propter sacrificium. »

3. Ci-dessus, p. 260.

bien de sa « Chair », de son « Corps », de son « Sang ». Cela ne peut que donner l'idée « d'un homme mis à mort », dont le corps et le sang sont dissociés. D'autant plus que, dans la suite, ce corps et ce Sang sont donnés à manger et à boire : ce qui indique bien une victime immolée. L'immolation est accusée encore d'une façon très spéciale par la double Consécration, qui paraît mettre le Corps seul sous l'espèce du pain, et le Sang à part sous l'espèce du vin. Enfin, le Sauveur parle de son Corps livré, rompu, de son Sang versé présentement en rémission des péchés, *frangitur*, *traditur*, *funditur* : cela achève de le montrer actuellement « sacrifié, immolé, et égorgé ». « En vérité, il est bien là comme mis à mort[1]. »

En toute cette description, il est aisé de le voir, Allen reste dans la ligne depuis longtemps traditionnelle. Son tableau est peut-être plus complet, sa peinture plus expressive ; mais, comme ses devanciers, il ne nous présente qu'une immolation du Christ figurée. Il le déclare lui-même en termes exprès : « la mise à mort est toute sacramentelle », *mactatur sacramentaliter* ; le Corps et

1. Id., *ibid.*, c. XIII, p. 554 : « Omnia verba dominica demonstrant præsentiam Christi *modo immolatitio*, quod ita ostendimus : — Primum, quia, cum agitur de ejus præsentia, nunquam explicatur per verba integræ personæ rationem significantia, sed per verba denotantia personam in partes solutam. Non enim dixit seipsum, aut Christum, aut Jesum, aut naturam vel humanitatem integritate sua perfectam, se exhibere nobis in sacramento ; sed carnem, corpus, sanguinem dixit. Nec aliud verborum vulgaris sensus animis audientium inferre potuit, quam mactatum hominem et in partes dissectum in Eucharistia exhiberi... — Item ostendit usus rei præsentis in sacramento, nimirum manducatio et potatio : quibus nunquam esset subjectus homo, nisi prius mactatus, et suo quodam modo immolatus existeret. — Hinc etiam maxime diversarum specierum, unius ad corpus, alterius ad sanguinem repræsentandum et tribuendum, institutio, et illis correspondentes duæ distinctæ formæ confectionis et consecrationis rerum contentarum, quarum priori nonnisi caro, posteriori nonnisi sanguis conficitur, adeoque in eorum duorum, hoc est carnis et sanguinis, separatione (unde proprie in animalibus mactatio) consistit vis hujus mysterii, ut in eo solo cernatur dominicæ passionis repræsentatio... — Ista conclusio exactius ostenditur ex appendice illa verborum, quæ proprie additur utrique consecrationi ad determinandum modum præsentiæ dominicæ in sacramento : nimirum illa, « quod pro vobis datur, tradetur, frangitur » ; item ad alteram, « effundetur », seu « funditur in remissionem peccatorum ». Ex quibus intelligimus non simpliciter quovismodo dominicam carnem ac sanguinem esse præsentes, sed per modum victimæ pro peccatis ; imo plane Christum hic præsentem induere modum ac conditionem quam habuit ut se offerens, sanguinemque fundens in sacrificio crucis... Semper in præsenti tempore dici « frangitur, traditur, funditur in remissionem peccatorum » ...Ex quibus efficitur non solum esse vere præsens corpus quod postridie erat sacrificandum, sed etiam illud tum in sacramento « dari » et « tradi » in remissionem peccatorum... Ex his nunc consequitur Christum hic collocari ut hostiam ac victimam pro peccatis, ibique esse corpus non sacrificandum, immolandum aut mactandum, sed jam sacrificatum, immolatum et mactatum, *sacramentoque tenus* (licet propter concomitantiam, de qua superiori libro aliquoties diximus, in seipso non moriatur) ita ejus partes esse separatas ut vere *instar demortui corporis* manducari, gestari, tractari, frangi, fundique possint... Hoc ergo proprie est immolatitio modo esse præsens. »

le Sang ne sont séparés « que dans le sacrement », *sacramento tenus*. Mais, s'il y a simple apparence d'immolation, si le Christ, véritable Hostie du sacrifice, ne subit pas la plus légère atteinte, il faut bien convenir qu'il n'y a pas accord entre la notion générale du sacrifice et l'explication du sacrifice de la Messe en particulier.

Allen ne cherche pas à résoudre cette contradiction.

Jacques de Bay († 1614) définit le sacrifice d'une façon plus simple, mais au fond identique : « une oblation faite à Dieu, par l'immutation d'une chose, comme un signe légitimement institué de l'excellence de Dieu et de notre respect à son égard ». Ou encore : « une oblation faite immédiatement à Dieu, par l'immutation d'une chose sensible, en vue de proclamer son souverain domaine et notre soumission[1] » Dans les explications qu'il ajoute, l'auteur souligne que l'*immutation* est l'élément proprement constitutif du sacrifice.

Or, quand il vient à parler du sacrifice de la Messe, il le fait consister en ce que, « par l'effet d'une admirable charité, le Christ impassible daigne à nouveau souffrir et être immolé sur l'autel d'une manière non sanglante et sacramentelle, son Corps étant placé vraiment et réellement sous l'espèce du pain, et son Sang à part, par une consécration distincte, sous l'espèce du vin ». Et la raison en est que « rendre présents sur l'autel en l'honneur de Dieu le Corps et le Sang du Christ, consacrés à part sous l'apparence d'aliments, est une vraie et réelle oblation et un renouvellement non sanglant de sa passion[2] ».

Il est clair que ce qui est allégué ici, ce sont de simples figures : figure d'immolation, en ce que le Sang paraît mis à part du Corps ; figure d'état de mort, en ce que le Christ paraît devenu ce pain et ce vin dont les espèces subsistent.

Cela ressort particulièrement de ce que l'auteur ajoute : « Le sacrifice de l'Eucharistie est représentatif de la mort du Christ et de l'effusion de son Sang accomplie sur la Croix... Par l'effet de

1. Ci-dessus, p. 344.

2. Jacobus Bayus, *De venerabili Eucharistiæ sacramento et sacrificio* (Joint à *Institutiones religionis christianæ*), Parisiis, 1626; l. III, c. xv; p. 905[a] : « Eadem enim altaris et crucis est hostia, et sola offerendi ratione diversa. In cruce, cruente et cum doloris sensu Christus adhuc passibilis in seipso immolatus et occisus est. In altari vero, admiranda charitate impassibilis jam Christus incruento sacramentalique modo iterum pati immolarique dignatur, dum seorsim corpus ejus vere ac realiter sub panis specie, et sanguis ejusdem distincta consecratione sub vini specie, in altari Deo sistitur. Nam distincta corporis et sanguinis Christi in cultum Dei in altari positio sub speciebus ad esum et potum idoneis, vera et realis est oblatio atque incruenta passionis Christi renovatio. »

la double consécration distincte, son Corps et son Sang sont placés sous les espèces comme le corps et le sang d'une victime égorgée. Par la vertu des paroles, le Christ est offert, comme partagé, mis à mort, destiné à être mangé et bu, par conséquent immolé par un rite non sanglant[1] ». Il s'agit manifestement de tout autre chose que d'une destruction ou immutation réelle.

Il y a donc désaccord entre la définition du sacrifice en général et l'interprétation du cas particulier de l'Eucharistie. J. de Bay ne semble pas s'inquiéter, plus que G. Allen, de cette antinomie. Tout au plus indique-t-il, en passant, deux petits moyens de solution.

Il pose d'abord en principe qu'une occision réelle n'est nécessaire que si la victime animée est présente visiblement sous son espèce propre ; mais, lorsque elle l'est invisiblement et sacramentellement sous des espèces d'emprunt, il suffit d'une mise à mort seulement mystique[2]. — C'est le principe formulé déjà par Salmeron. Il est évidemment créé tout exprès pour justifier la dérogation supposée à la loi.

J. de Bay emprunte à Suarez cette autre réponse, que, pour honorer Dieu par une oblation sacrificielle, une *destruction* de l'hostie n'est pas indispensable : une *production* peut être aussi efficace. Et il en est ainsi de la production du Corps et du Sang du Christ sous les espèces du pain et du vin, en vue de proclamer le souverain domaine de Dieu, et de commémorer la mort du Seigneur[3]. » — Nous avons vu[4] qu'en stricte logique, un tel élargisse-

1. ID., *ibid.*, p. 906[b] : « Accedit quod sacrificium Eucharistiæ sit repræsentativum mortis Christi et effusionis sanguinis in cruce factæ. Atqui hæc repræsentatio non fit nisi per distinctam specierum consecrationem, sub quibus corpus et sanguis sistuntur, tanquam partes victimæ occisæ. Atqui vi verborum consecrationis ipse Christus exhibetur incruento ritu dissectus, mactatus, et ad cibum potumque idoneus, ac proinde incruente immolatus. Equidem nulla alia reperitur actio per quam fiat incruenta Christi immolatio. » — Cf. p. 909[a] : « Cui accedit ejusdem Christi productio per modum cibi et potus, indicans Christum in hoc sacramento mystice hostiam fieri et immolari : de cujus carne atque sanguine manducare atque bibere liceat. Nam caro occisi animalis manducari et sanguis effusus bibi solet. »

2. ID., *ibid.*, p. 910[a] : « Ad Calvini porro argumentum, quod vera et realis interfectio hostiæ requiratur, ut vera sit immolatio et sacrificium, respondendum est quod, tunc solum animalis viventis in sacrificio vera occisio fieri debeat, quando animal in nativa specie proprioque existendi modo visibiliter ac cruenta morte immolatur, non autem cum secundum invisibilem et mysticum sacramentalemque tantum existendi modum offertur. Tunc enim sufficit sacramentalis occisio. »

3. ID., *ibid.*, p. 910[b] : « Respondeo insuper, non solum destructione hostiæ Deum in sacrificali oblatione coli, sed etiam sacra positione corporis et sanguinis Domini, sub speciebus panis et vini, ad significandum et profitendum supremum ejus dominatum, Christique mortem commemorandam. »

4. Ci-dessus, p. 371-373.

ment de l'idée de sacrifice serait la condamnation de la définition trop absolue, formulée au préalable.

Guillaume van Est, ou **Estius** († 1613), commentant le livre des *Sentences*, définit le sacrifice, presque dans les mêmes termes que Jacques de Bay : « l'oblation extérieure d'une chose, faite par un certain rite, avec immutation de cette chose même en vue de reconnaître la majesté de Dieu et son souverain domaine[1] ». Il est donc encore question, très expressément, d'immutation *de la chose offerte*.

Or, dès que l'auteur vient à considérer le sacrifice de la Messe, il ne parle plus de mutation que d'après la formule large employée par S. Thomas. « Le Christ, dit-il, est dit offert à la Messe sous les espèces du pain et du vin, et il y a là en effet un sacrifice véritable, à cause de certaines actions qui se font *à son égard* (ou *autour de* lui)[2]. »

Quelles actions ? En premier lieu, et principalement, la Consécration. Car la Consécration représente la passion du Christ : soit par le fait que son Corps y est rendu présent comme tel, sous la seule espèce du pain, donc séparé de son Sang, et à l'état de mort ; soit, d'une façon plus expressive, parce que, en vertu de la double consécration, et eu égard à la force des paroles, son Corps et son Sang sont placés à part l'un de l'autre, sous des espèces distinctes, comme s'il était réellement immolé[3]. Considérée à ce point de vue,

1. Ci-dessus, p. 344.

2. Guilielmus Estius, *In IV libros sententiarum commentaria*, Duaci, 1616 ; in lib. IV, Dist. 12, § 12, t. IV, p. 168[a] : « Nonnulli, cum quibus sentire videtur hac distinctione Magister, docent Eucharistiam non alia ratione vocari sacrificium, quam quia memoria est et repræsentatio veri sacrificii et sanctæ immolationis factæ in ara crucis... Sed revera nondum hoc pacto explicatur proprii nominis sacrificium... Dicendum igitur est : sicut quæ offerebantur in veteri Lege, dicebantur sacrificia propter actus quosdam quibus *circa eas res mutatio quædam* fiebat, idque in recognitionem supremæ majestatis, cujusmodi actus erant mactatio, divisio, combustio, comestio ; ita Christum sub specie panis et vini in missa oblatum vocari et esse sacrificium propter certas quasdam *actiones* quæ *circa ipsum* fiunt. Quarum prima et præcipua est consecratio. »

3. Id., *ibid.* : « Respondemus consecratione repræsentari passionem Christi in cruce, dum seorsim corpus, et seorsim sanguis consecratur, vel alterum sine altero. Per hoc enim significatur alterum ab altero in cruce fuisse separatum et sanguinem pro nobis effusum... Consistit igitur potissimum ratio sacrificii missæ in eo quod, quantum est ex parte consecrationis, qua dicitur « Hoc est corpus meum », « Hic est calix sanguinis mei », corpus et sanguis Christi exhibentur ut separata, et per consequens Christus quasi mactatur et immolatur... Est enim hæc immolatio mystica, et talis qualis Christo nunc competere potest. Quantum enim est ex parte verborum consecrationis, Christus immolatur, id est sanguis ejus a corpore separatur. » — Cf. *Absolutissima in omnes B. Pauli et septem catholicas Apostolorum epistolas commentaria*, Parisiis, 1679 ; *In Ep. I ad Cor.*, XI, 26 ; p. 325[b] : « Notandum, in oblatione et participatione sacrificii incruenti præcipue quidem recolendam esse memoriam passionis dominicæ, id est cruenti sacri-

il est aisé de le voir, la Consécration n'apporte à l'état du Christ qu'un changement tout extrinsèque et d'ordre figuratif.

D'après Estius, à la Consécration il faut probablement joindre, comme parties véritables du sacrifice, la Fraction de l'hostie, et la Communion sous l'espèce du vin : l'une représentant sensiblement le Corps rompu dans la passion ; l'autre, le Sang répandu sur la Croix[1]. Mais, de toute manière, il s'agit encore d'une simple figuration de l'immolation autrefois accomplie. L'immutation constatée affecte uniquement les espèces sensibles. Elle n'atteint pas le Christ, mais s'exerce simplement *autour* de lui.

Nous nous trouvons donc, comme précédemment, en face d'un manque d'harmonie entre la définition générale et son application particulière. Pour établir l'accord, il eût suffi, semble-t-il, de s'en tenir à la formule discrète du Docteur angélique lui-même. Il est étonnant que G. Estius ait jugé la définition nouvelle si bien établie, qu'il n'ait pas cru pouvoir s'en écarter, au risque d'une certaine incohérence dans son système.

Dans son *Commentaire de l'Épître aux Hébreux*, le même Estius oriente vers une explication plus large et peut-être plus satisfaisante, que nous avons trouvée déjà indiquée par un certain nombre de théologiens et qui sera particulièrement mise en lumière dans les siècles suivants. Elle consiste à rapprocher l'action du Christ eucharistique de celle qu'il accomplit comme Prêtre éternel dans le ciel.

Des paroles de l'Apôtre, dit l'illustre commentateur, il résulte que

ficii in cruce pro nobis oblati. Hoc enim proprie per incruentum sacrificium repræsentatur ex ipsa Christi institutione ». — p. 326[a] : « Et hoc addo : Licet expressior sit repræsentatio mortis dominicæ in utraque specie separatim sumpta, fit tamen etiam congruenter dum species panis exhibetur absque specie vini : tanquam si corpus Domini præbeatur exsangue. Est enim et in ea re mortis non obscura significatio. »

1. ID., *In IV libros Sent.*, t. IV, p. 168[b] : « An autem etiam fractio specierum Eucharistiæ passionem Christi repræsentet, ac subinde partem aliquam hujus sacrificii constituat, quæri potest. Quidam negant... Sed rectius affirmant alii, et probant quia ad fractionem expressa fit passionis commemoratio, dicente sacerdote : Agnus Dei, qui tollis peccata mundi... Videtur autem et effusio sanguinis ad hujus sacrificii partem aliquam pertinere. » — Cf. *In Ep. I ad Cor.*, XI, 24 ; p. 323[a] : « Dicit autem Dominus : « quod pro vobis frangitur », eo quod fractio corporis in sacramento mystica quædam repræsentatio sit passionis ejus quam pro nobis sustinuit in cruce ; ut panis fractus intelligatur ille qui in cruce attritus est propter scelera nostra (ISA., LIII) ...Quod notandum est : propter hujus significationem mysterii, fit ut eadem fractio quamdam incruenti sacrificii, quod Christus in hac sacramenti institutione offerebat, partem constituat. Id quod S. Thomas docet, II[a] II[ae], qu. 85, art. 3 ad 3, ubi, recensens actiones in quibus Eucharistiæ sacrificium consistit, etiam fractionem nominat... Ex quo intelligitur fractionem istam ad ipsam oblationem seu sacrificium pertinere, vel partem ejus aliquam. »

le Christ est « prêtre pour jamais, non seulement parce qu'il en a la dignité et la puissance, mais parce qu'il en exerce la fonction ». « Il intercède, en effet, sans cesse auprès du Père pour nous : car c'est l'office du prêtre, d'intervenir ainsi pour ceux dont il est le médiateur. Cet office, le Christ le remplit à jamais, c'est-à-dire jusqu'à la fin du monde, jusqu'à ce qu'il ait amené tous ses élus au port. Et cette intervention ne va pas sans oblation, comme il convient encore à l'office du prêtre : car sans cesse il se présente dans son humanité, et il offre au Père les blessures de sa passion pour les élus[1] ».

L'Apôtre déclare encore que « tout pontife est établi pour offrir quelque chose, savoir des dons et des hosties ». « Or le Christ est toujours pontife, Il est donc nécessaire que, même dans le ciel et assis à la droite du Père, il ait quelque chose à offrir. Et c'est pourquoi il a été dit à bon droit qu'il est assis dans le ciel comme ministre du lieu saint, c'est-à-dire occupé, non seulement à intervenir pour nous, mais encore à offrir quelque chose. Quoi donc ? L'Apôtre le montrera dans la suite, et en particulier lorsqu'il nous dira que Jésus est entré dans le ciel même afin de paraître devant Dieu pour nous ; c'est-à-dire, afin de tenir sous les yeux du Père cette Humanité qu'il lui a une fois offerte sur la croix, et de la lui présenter incessamment en hostie toujours semblable, jusqu'à ce que soit achevé le nombre des élus[2]. »

1. ID., *Absolutissima in omnes B. Pauli et septem catholicas Apostolorum epistolas Commentaria* ; *In Hebr.*, VII, 17 ; p. 942[a] : « Ex quibus omnibus intelligitur Christum vocari sacerdotem in æternum, ratione personæ, officii et effectus. Personæ quidem ratione : quia ita sacerdos est ut nec ipse cuiquam successerit, nec ipsi quisquam successurus sit. Semper enim vivit : nec futurum, ut aliquando transferatur ejus sacerdotium. Officii autem ratione, quia semper apud Patrem in cœlis interpellat pro nobis. Est enim sacerdotis officium interpellare Deum pro salute eorum quibus datus est sacerdos. Fungitur autem officio Christus in æternum, id est usque in finem sæculi ; donec omnes suos electos adduxerit ad salutem. Nec vero hæc interpellatio est sine oblatione, quæ et ipsa ad sacerdotis officium pertinet. Nam continuo seipsum hominem, et vulnera quæ passus est, exhibet atque offert Patri pro salute electorum. Denique, ratione ipsius effectus : quia per sacrificium, quod semel obtulit in cruce, factus est nobis causa redemptionis et salutis æternæ. Qua ratione ipsum etiam crucis sacrificium vocari potest æternum. »

2. ID., *ibid.*, *In Hebr.*, VIII, 3 ; p. 950[a] : « Argumentatio talis est : Omnis pontifex constituitur ut aliquid offerat, v. g. munera, et hostias. Atqui Christus etiamnum pontifex est. Ergo necesse est ut et ipse (quamvis in cælum receptus, et sedens ad dexteram Patris) habeat aliquid quod offerat ; ac proinde recte jam dixi, eum in cœlo sedentem esse sanctorum ministrum, videlicet non solum interpellando pro nobis, verum etiam aliquid offerendo. Quæres quid offerat ? Id quidem hoc loco non dicit Apostolus, sed aperit in sequentibus, ac nominatim eo loco, cap. IX, ubi dicit, *Jesum introisse in ipsum cælum ut appareat nunc vultui Dei pro nobis* ; hoc est, ut seipsum hominem, quem semel in ara crucis obtulit hostiam Patri, deinceps atque continuo in cœlis, tanquam eamdem hostiam Patri sistat atque repræsentet, donec completus fuerit electorum numerus. »

Ces derniers mots paraissent supposer que toute la raison d'être de l'oblation céleste du Christ est d'intercéder pour les rachetés qui militent ici-bas. Une fois les prédestinés réunis dans le royaume, le Christ n'aurait plus à faire fonction de prêtre ni à offrir. Cette restriction, que le docte commentateur a déjà faite plus haut, est surprenante. Il n'en reste pas moins que jusqu'à la fin des temps le Christ accomplit au ciel une véritable oblation sacerdotale, sorte de continuation de son oblation sur la croix.

Or, ne se passe-t-il pas quelque chose de semblable sur notre autel ? L'Apôtre a parlé du pontife qui offre soit des dons, *munera*, soit des hosties, *hostias*. D'après Estius, il y aurait « offrande d'un don » à la Cène et à la Messe ; « offrande d'une hostie », sur la croix et dans le ciel[1]. Rien n'est plus arbitraire. Mais, à s'en tenir à cette interprétation, la première offrande n'est pas moins offrande sacrificielle que la seconde : sans quoi il faudrait penser que le nom de sacrifice convient moins à l'oblation de la messe qu'à celle du ciel ou de la croix. En fait, de part et d'autre, au ciel et dans l'Eucharistie, il y a une seule et même oblation : l'oblation du Christ, Souverain Prêtre, s'offrant lui-même à son Père pour son Église. Et c'est pourquoi, de part et d'autre, il y a le même sacrifice.

Telle semble avoir été la plus vraie pensée d'Estius. Il suffit de lui donner tout son relief, en la dégageant de ses éléments discutables et secondaires, pour y voir un digne prolongement de la ligne si brillamment tracée, avant le Concile de Trente, par Lindanus, Ruard Tapper, Cling, Cajetan lui-même[2], et, depuis le Concile, par Claude de Sainctes, Hessels et Jean de Via[3].

§ II. — **Essais de conciliation du principe et du fait**

Vasquez et Lessius

Il nous reste à interroger à part deux théologiens de premier ordre, dont la Compagnie de Jésus s'honore à l'égal de Suarez et de Bellarmin. Vasquez et Lessius restent fidèles à la thèse de

1. Id., *ibid.*, p. 950[b] : « Christus igitur, mortalis quidem, obtulit munus, id est eucharistiam in cæna novissima ; obtulit et hostiam, seipsum in cruce. Nunc vero immortalis, offert idem munus eucharisticum ab ortu solis usque ad occasum per vicarios suos sacerdotes ; offert et hostiam, quia seipsum olim in cruce suspensum, vulneratum et occisum, adhuc pro nobis in cœlo sistit ac repræsentat Patri. Propter quam causam, ipsa etiam passionis suæ vulnera patentia suo in corpore reservavit, docente B. Ambrosio, lib. 10 super Lucam. »

2. Ci-dessus, p. 277 et suiv.

3. Ci-dessus, p. 318, 337, 375-376.

l'immolation simplement représentative du Christ eucharistique ; mais ils l'exposent avec une netteté et une richesse, qui ont attiré vivement l'attention. Leur influence a été considérable sur les âges suivants. D'autre part, tous deux offrent un intérêt spécial par leur attitude à l'égard de la définition courante du sacrifice, et la façon dont ils accordent leur théorie particulière avec cette notion générale.

Gabriel Vasquez († 1604) connaît les définitions récentes, fondées sur l'idée d'*immutation* de la victime. Il reproduit, en particulier, expressément celle de Bellarmin[1] et celles de Suarez[2], sans nommer les auteurs, et en se contentant de les attribuer à des « théologiens modernes ». Or, ces définitions lui paraissent inapplicables à l'Eucharistie, parce qu'on ne trouve à la Messe aucune immutation réelle du Christ, seule véritable Hostie de notre sacrifice.

A ce sujet, il fait une longue et vigoureuse critique de la théorie de Bellarmin. Il est intéressant de la résumer ici. De récents théologiens, dit-il, ont prétendu placer l'essence du sacrifice, non seulement dans la Consécration, mais encore dans la Communion, en tant que la Communion opérerait proprement une immutation réelle, ou une destruction, de la victime offerte[3]. Non : « l'essence du sacrifice ne consiste, ni tout entière, ni en partie, dans la consomption de ce sacrement faite par le prêtre[4] ».

Tout d'abord, la Communion, envisagée comme acte de manducation, ne détruit pas le Christ, même en son être sacramentel. Le Christ continue d'être sous les espèces, jusqu'à leur altération. Il faudrait croire que le sacrifice consiste dans la corruption des espèces, plutôt que dans la manducation, et qu'il s'accomplit dans l'estomac du prêtre, non sur l'autel : cela est absurde[5].

1. GABRIEL VASQUEZ, *Commentarii ac disputationes in III^m partem S. Thomæ*, Lugduni, 1631 ; Disp. 220, c. II, n° 11 ; t. III, p. 391[a] : « Definitio autem sacrificii a Recentioribus non paucis traditur et explicatur in hunc modum : « Sacrificium est oblatio externa soli Deo facta, quæ... et transmutatur. » Ci-dessus, p. 343.

2. ID., *ibid.*, n° 14 ; p. 392[a] : « Alii vero Recentiores, duobus modis sacrificium in universum definientes, cum præcedentibus in definitione prædicta omnino convenire videntur. Primum igitur physice, hoc est per materiam et formam (ut ipsi loquuntur) definiunt sacrificium hoc modo : « Est oblatio facta Deo per immutationem... et reverentiæ. » Deinde metaphysice illud in hunc modum definiunt : « Sacrificium est signum sensibile... per alicujus rei immutationem. » Ci-dessus, p. 369, note 1.

3. ID., *ibid.*, Disp. 222, c. III, n° 18-20 ; p. 407.

4. ID., *ibid.*, c. IV, n° 23 ; p. 408[a] : « Ego vero existimo primum in consumptione hujus sacramenti facta a sacerdote essentiam totam sacrificii non consistere ; deinde, neque ad essentiam, aut integritatem illius eam pertinere ; postremo, aptam non esse ut ad aliquid horum pro unico sacrificii Christi incruento institueretur. »

5. ID., *ibid.* ; p. 408[b] : « Per solam manducationem, ante corruptionem specierum, non desinit esse corpus Christi sub speciebus, sed eodem modo sub illis manet, et solum

— En second lieu, la corruption même des espèces n'amène pas une immutation véritable dans l'être du Christ : elle fait simplement que le Christ cesse d'être présent sous elles. Et cette cessation de la présence pourrait être amenée par n'importe quel accident qui corromprait les espèces. On n'y trouve pas proprement le caractère d'un acte sacrificiel[1]. — Troisièmement, s'il était vrai que le sacrifice requiert nécessairement une immutation de la victime, et qu'à la messe cette immutation est réalisée proprement par la Communion, il s'en suivrait cette chose inouïe, que toute l'essence du sacrifice est dans la Communion, la Consécration étant une simple préparation au sacrifice[2]. Sans doute on a prétendu que la Consécration, en produisant le Corps et le Sang du Christ sous l'apparence d'aliments destinés à être mangé et bu, était orienté vers la destruction de l'être sacramentel dans la communion, mais de ce qu'elle serait ainsi orientée vers l'acte propre du sacrifice, il ne s'en suivrait pas qu'elle fît partie de son essence même[3]. — Enfin, on a bien tort de chercher dans la Communion l'immutation censée nécessaire : cette immutation n'est aucunement requise pour le sacrifice de la messe en particulier[4].

mutatur secundum locum, dum per accidens sub speciebus movetur : quæ quidem mutatio minime sufficit ad sacrificium, ut constat. Quare, potius in corruptione specierum, quam in manducatione, hoc sacrificium consisteret : quod nullus dixit, et manifeste absurdum est : inde enim sequeretur fore ut sacrificium Christi incruentum non in altari fieret a sacerdote, sed in stomacho, quando in eo species corrumperentur ; quod quidem interdum accidere posset tempore eo quo sacerdos ad mensam sederet ad prandendum : quod est manifeste absurdum. »

1. Id., *ibid.* : « Deinde, quia etiam ipsa corruptione specierum, in ipso Christo qui offertur in sacrificium, nulla fit mutatio secundum esse, sed tantum secundum modum existendi sub speciebus, eo quod sub illis desinit esse : quæ quidem apta non est ut denotat (*pour* denotet) Deum autorem vitæ et mortis, pro (*pour* prout) sacrificio denotari debet ; alioquin quodcumque aliud genus consumptionis hujus sacramenti, quale esset per ignem et quodvis aliud per quod Christus desineret esse in hoc sacramento, si fieret ex affectu colendi Deum et significandi ipsum ut autorem vitæ et mortis, ad hoc sacrificium sufficeret : quod est absurdum. »

2. Id., *ibid.*, n° 27 ; p. 409[a] : « Si ea ratione consumptio hujus sacramenti, quæ fit per manducationem, pertineret ad hoc sacrificium, quia per illam solam Christus immutatur, et ad rationem sacrificii immutatio rei oblatæ necessario requiratur, sequeretur consumptionem hujus sacramenti, non tantum requiri ad hoc sacrificium, sed totam hujus sacrificii rationem in ea positam esse, consecrationem autem solum præparationem quamdam esse ad sacrificium... »

3. Id., *ibid.*, c. VI, n° 55 ; p. 414[b] : « Frustra certe tertium illud additum videtur, nempe, ideo consecrationem in missa habere rationem sacrificii, quia, præterquam quod per illam fit aliquid sacrum, et illud in altari collocatur, ad consumptionem sui refertur. Neque enim ex eo quod aliquid ad consumptionem sui refertur, est sacrificium, sed e contrario, ex eo quod vere sit sacrificium, de illo sacerdos et alii participare debent et manducare. »

4. Id., *ibid.*, c. IV, n° 24 ; p. 408[b] : « Adde quod... ad hoc genus incruenti sacrificii necessaria non est immutatio rei quæ offertur : frustra igitur ejus essentia in consump-

A l'encontre de Bellarmin, Suarez a très bien vu l'impossibilité de trouver dans le Christ une immutation réelle. L'illustre théologien a cru néanmoins devoir maintenir l'idée de cette immutation en principe, sauf à s'en affranchir dans l'application. C'est une contradiction que Vasquez lui reproche, non sans quelque ironie. « De récents théologiens, dit-il, paraissent adopter pleinement la définition courante... ; mais, ne se souvenant plus du principe qu'ils ont posé, quand ils viennent à expliquer comment le Christ est vraiment immolé sur l'autel, ils déclarent que l'essence du sacrifice ne requiert aucunement une immutation de la chose offerte[1]. »

D'après la thèse suarézienne, le sacrifice eucharistique, à la différence des sacrifices de l'ancienne Loi, consisterait dans un acte d'*effection*, ou de *production*, plutôt que dans un acte d'*immutation* ou de *destruction*[2]. Vasquez rejette complètement cette théorie. Cela conduirait, dit-il, à une définition du sacrifice inconnue jusqu'ici, et véritablement « nouvelle[3] ».

Va-t-il lui-même proposer une définition meilleure, capable de remplacer celle qui tend à devenir commune ? Chose étonnante, le docte théologien maintient que l'*immutation*, entendue comme réelle destruction, est de l'essence générale du sacrifice. Il renchérit même à ce point de vue sur ses prédécesseurs.

A l'en croire, le but fondamental du sacrifice n'est pas simplement de « rendre honneur à Dieu », comme l'a pensé S. Thomas, ni de « proclamer son excellence et notre propre infirmité devant lui », comme l'ont prétendu les « théologiens récents » — entendez :

tione sacramenti constituitur, ut aliqua in re immolata fiat immutatio. » — Cf. n° 27, p. 409[a].

1. Id., *ibid.*, disp. 220, c. II, n° 15 ; p. 392[a] : « At prædicti Recentiores theologi, sui non memores, cum explicare volunt quo pacto Christus in altari vere immoletur, asserunt ad essentiam sacrificii minime requiri ut res, quæ dicitur offerri in sacrificium, immutetur, sed, quamvis id frequentius accidat, fieri posse ut, absque ulla physica sui mutatione, Deo in sacrificium offeratur, si aliquid sacrum circa illam fiat, quo ad sacros usus deputari more humano censeatur, atque hujusmodi sacrificia, sine physica rerum mutatione, etiam in lege Moysis instituta fuisse autumant, Levit., XXIII et XXIV, nempe, sacrificium panum tam propositionis quam aliorum, quorum ibi fit mentio. Quæ quidem doctrina manifeste adversatur definitioni sacrificii ab ipsis traditæ, atque, ut sequente capite ostendemus, in sacrificio absoluto manifeste falsa est. » — Cf. *ibid.*, c. III, n° 26 et 29 ; p. 394, 395.

2. Id., *ibid.*, disp. 222, c. VI, n° 45 ; p. 412[b] : « Secundo, nonnulli Theologi hujus ætatis ita explicant rationem sacrificii Missæ, ut consistat in actione, quæ fit potius alicujus effectio et productio, quam occisio, seu immutatio... »

3. Id., *ibid.*, n° 47 ; p. 413[a] : « Verum hoc modo, non solum novam sacrificii definitionem introduceremus, sed etiam multa dici deberent Deo in sacrificium offerri, quibus, juxta communem modum loquendi et philosophandi, ratio sacrificii non conveniret. Primum quidem hanc esse novam sacrificii definitionem, nulli dubium esse potest... »

Suarez[1]. — Ce but est de « signifier la toute puissance de Dieu, en tant qu'auteur de la vie et de la mort, et comment toutes choses peuvent à son gré être ou ne plus être. » Or, cette vérité n'est signifiée proprement que par un acte d'immutation ou de destruction. C'est donc en un tel acte que consiste essentiellement le sacrifice. « Il y a sacrifice, lorsque la chose offerte est *consumée* : car, par cette *consomption*, nous signifions que Dieu est auteur de la vie et de la mort, et qu'il pourrait aussi facilement nous détruire que cette chose même est consumée[2]. »

Le sacrifice peut donc se définir, du côté de la matière offerte : « une chose qui est offerte à Dieu, moyennant son *immutation* ». Et, du côté de l'acte sacrificiel lui-même : « l'*immutation* d'une chose qui est offerte à Dieu[3] ». On voit en quoi cette notion ressemble à celle qu'ont donnée Bellarmin et Suarez, et en quoi elle en diffère. De part et d'autre, il est question d' « immutation » de la matière ; mais, tandis que pour les théologiens précédents,

1. Id., *ibid.*, disp. 220, c. III, n° 18 ; p. 392[b] : « Licet res oblata in sacrificium immutetur, si nihil aliud per illam mutationem significare vellemus, quam divinam excellentiam, et profiteri submissionem et infirmitatem nostram, non differret sacrificium ab adoratione... Quocirca S. Thomas, in II[a] II[ae], qu. 85, art. 3, non satis explicuisse videtur rationem specialem et propriam sacrificii, per hoc quod fiat in divinam reverentiam : hoc enim multis aliis operibus religionis convenit, ut patet ; neque in art. 4, cum ait sacrificium esse, quod Deo offertur in testimonium divinæ subjectionis : nam hæc ratio convenit adorationi, ut diximus. » — n° 20 ; p. 393[a] : « Nonnulli vero Recentiores theologi sacrificium interius, quod per exterius significatur, existimant esse submissionis affectum erga Deum, tanquam erga supremum et primum principium, et ultimum finem ac dominum omnium rerum, in cujus excellentiæ signum exterius sacrificium ex illa animi submissione offertur. Quo autem pacto ex parte significationis, et ejus quod significat, a simplici oblatione differat, non explicant, neque juxta prædictam doctrinam explicare possunt... »

2. Id., *ibid.*, n° 21-24 ; p. 393[b] : « Ex parte ipsius significationis, discrimen inter sacrificium, oblationem, et adorationem constituendum est... Jam vero inter illa tria hæc differentia assignari debet, ut adoratio sit submissionis nota... Simplici autem oblatione, non denotamus submissionis nostræ affectum erga Deum... sed dominium ipsius universale... Demum ut sacrificium sit nota divinæ omnipotentiæ, qua est autor vitæ et mortis, et cujus nutu res omnes esse et destrui possunt. Et ideo, ex parte rei quæ pro nota sacrificii assumitur, et requiritur immutatio, ut ea denotemus ita nos a Deo pro nutu voluntatis ipsius destrui et conservari posse, sicut res oblata in sacrificium a nobis immutatur. »

3. Id., *ibid.*, n° 26 ; p. 394[a] : « Ex his quæ diximus, veram definitionem sacrificii, tam ex parte formæ, quam ex parte materiæ, breviter et facile colligere possumus. Primum quidem ex parte formæ, hoc est, ex parte significationis, hoc modo : *Sacrificium est nota existens in re : qua profitemur Deum autorem vitæ et mortis.* Per notam autem existentem in re intelligimus signum quod est in rebus, et ita loco illius poni potest res, ut excludamus notam quæ est in verbis. Quia vero divina omnipotentia ad conservandum et destruendum omnia, immutatione rei quæ offertur recte denotatur, et sine illa apte significari non posset, ideo ex parte materiæ hoc modo definitur : *Sacrificium est res quæ per sui immutationem Deo offertur*, seu *mutatio rei quæ Deo offertur.* »

le sacrifice consiste dans l'*oblation* qui est faite à Dieu de la victime affectée d'immutation, pour Vasquez il est dans l'*acte même d'immutation*, en tant que tel.

Venons à l'application du principe au sacrifice de l'Eucharistie. Nous avons vu l'auteur reconnaître que cette application est impossible, le Christ demeurant exempt de toute immutation réelle. Force sera donc de supposer que le cas du sacrifice eucharistique échappe à la règle commune. Mais, cette exception même, il s'agit de la justifier, en créant une autre définition qui justement lui convienne. A cet effet, Vasquez distingue deux sortes de sacrifice : « le sacrifice *absolu*, qui n'est pas commémoratif d'un autre », et « le sacrifice *relatif* ou commémoratif, dont le seul exemple que nous ayons est précisément le sacrifice de l'autel[1] ».

A la catégorie des sacrifices absolus, c'est-à-dire en somme à tous les sacrifices autres que celui de la Messe, convient rigoureusement la définition générale, en vertu de laquelle il faut un acte de *destruction*, expressif du domaine souverain de Dieu sur la vie et la mort. C'est pourquoi l'illustre théologien a déclaré « manifestement erronée » la prétention de Suarez à enlever de la notion générale de sacrifice l'idée de destruction[2].

Le sacrifice relatif, au contraire, c'est-à-dire, puisque nous n'en connaissons pas d'autre, le sacrifice de la Messe, s'accommoderait d'une définition différente, qui peut se tirer de l'idée de *signification*, essentielle au sacrifice, et se formuler ainsi : « Le sacrifice est une marque, existant en une chose, et par laquelle nous proclamons Dieu auteur de la vie et de la mort[3] ».

Il faut d'abord une « chose », *res*, qui soit matière du sacrifice, et fondement réel de la « marque », ou du « signe » en question, *nota*. Cette « chose » doit être celle-là même qui a été affectée de l'immutation et offerte à Dieu dans le sacrifice absolu, auquel se rapporte ce sacrifice relatif. Il s'ensuit que le sacrifice de la Messe requiert nécessairement la présence réelle du Christ, victime du sacrifice de la Croix[4].

1. Id., *ibid.*, p. 394[b] : « Notandum est, duplex esse genus sacrificii : quoddam enim est *absolutum*, nempe quod non est alterius sacrificii commemoratio, veluti mactatio pecudis, vel alterius rei consumptio. Aliud vero dici potest *relativum* seu *commemorativum*, cujus exemplum solum habemus in sacrificio altaris, quod commemorativum dici potest : et quamvis in hoc non fiat immutatio rei quæ hoc modo offertur, reperitur tamen vera significatio et nota divinæ omnipotentiæ, sicut in sacrificio absoluto, et ita non minus ei convenit vera ratio sacrificii quam sacrificio cruento et absoluto. »

2. Id., *ibid.*, c. II, n° 15 ; p. 392[a], cité ci-dessus, p. 405, note 1 .Cf. *ibid.*, c. III, n° 29, p. 395[a].

3. Ci-dessus, p. 406, note 2.

4. Id., *ibid.*, disp. 222, c. VIII, n° 66 ; p. 416[b] : « Est tamen primum valde observandum, ad sacrificium commemorativum quod vere et proprie sacrificium dicitur non

Mais, dans la nouvelle définition, il n'est plus question d'immutation réelle de la chose offerte. Et en effet, cette immutation n'est aucunement nécessaire au sacrifice relatif. Puisqu'elle a eu lieu dans le sacrifice absolu, dont celui-ci est le mémorial, il suffit que présentement elle soit commémorée, de façon à servir de « signe réel » à la toute-puissance de Dieu sur la vie et la mort[1]. Il n'est donc pas besoin à la Messe d'autre immutation qu'une représentation pure et simple de l'immutation autrefois subie sur le Calvaire, par ce Christ présent en toute vérité sur l'autel.

D'après Vasquez, cette *immutation figurative* se réalise par l'acte de la Consécration sous les deux espèces ; et c'est dans cette double consécration que consiste toute l'essence du sacrifice[2]. Pour lui, « l'acte consécrateur est l'acte même du sacrifice ou de l'immolation, en ce que, le Corps et le Sang du Christ étant consacrés et rendus présents réellement, cet acte représente le sacrifice sanglant qui a été offert du Christ sur la Croix[3] ». Et en effet, dit-il « si l'on

satis esse si solum sit signum nudum mortis alicujus rei, nullo modo continens rem ipsam, cujus mors repræsentatur : sic enim non diceretur res illa, cujus mors repræsentatur, in sacrificium offerri, neque vere commemorativum sacrificium, quin potius signum tantum et larva sacrificii esset ; sed necessario requiri ut res ipsa, cujus mors repræsentatur, sit signum mortis sui ipsius. Verbi causa, si vera esset sententia hæreticorum, qui negant sub speciebus panis et vini corpus et sanguinem Christi, et substantia panis et vini ibi esset, repræsentari quidem posset mors Christi, ut ipsi hæretici etiam concedunt, at Christus in sacrificium non vere et reipsa, sed tantum in figura offerri, et ita non tantum in sola figura et similitudine mori, sed etiam immolari diceretur. » — L'auteur avait donné d'abord de son expression *nota in re* une explication très insuffisante, en opposant simplement *res* à *verba*. Ci-dessus, p. 406, note 2. Celle qu'il donne après coup, et que nous venons de reproduire, en est un complément indispensable.

1. ID., *ibid.*, disp. 220, c. III, n° 27 ; p. 394[b] : « Cum igitur dicimus, ad veram rationem sacrificii pertinere immutationem rei quæ offertur, intelligendum est ita ut res illa saltem absoluto sacrificio, licet non commemorativo mutetur. Si enim nullo modo mutaretur, nullo modo diceretur in sacrificium offerri. Quomodo autem in commemorativo sacrificio fit nota divinæ omnipotentiæ et colatur Deus ut autor vitæ et mortis, etiamsi in eo res quæ offertur non mutetur, loco citato monstrabimus. » — Disp. 222, c. VIII, n° 67 ; p. 416[b] : « Cæterum, cum ipsemet Christus sit sub speciebus panis et vini, et circa illum actio sacerdotis offerentis ipsa ita versetur, ut ipsemet per species panis et vini, ex modo peculiari quo a sacerdote consecratur, repræsentet cruentam et realem mortem sui ipsius, et ea repræsentatione denotet Deum autorem vitæ et mortis, quamvis non dicatur re ipsa et vere, sed in sola figura et similitudine, occidi et mori, tamen vere et re ipsa immolari, et in sacrificium offerri dicitur. »

2. ID., *ibid.*, disp. 222, c. V, n° 30 ; p. 410[a] : « Vera igitur sententia est, totam essentiam hujus sacrificii in sola consecratione sacramenti ita consistere, ut nulla alia actio ad illius integritatem pertineat... Verum, quia tota essentia hujus sacrificii in repræsentatione mortis Christi, quæ fuit sacrificium cruentum, a nobis constituenda est, et hæc non consecratione unius tantum speciei, sed utriusque simul repræsentatur, ideo dicimus in consecratione, non unius tantum, sed utriusque speciei veram et integram essentiam sacrificii positam esse. »

3. ID., *ibid.*, c. VII, n° 57, p. 415[a] : « Dico igitur, actionem consecrationis eatenus

a égard à la force des paroles, le Corps du Christ est placé seul sous l'espèce du pain, son Sang seul sous l'espèce du vin. Bien que le Christ soit tout entier sous chaque espèce en vertu de la concomitance, la consécration ainsi faite des deux espèces représente la séparation du Sang d'avec le Corps : et c'est pourquoi on l'appelle une séparation mystique. Elle représente la mort même qui en est résultée : et c'est pourquoi on parle également de mise à mort mystique[1] ». Les paroles, dit-il encore, jouent ici le rôle de cause efficiente, ou instrumentale, à l'égard de l'immolation : elle sont comme « le glaive qui met à mort la victime[2] ». Or, cette seule représentation de la mort du Christ, étant donnée la présence du Christ lui-même, et sans qu'il subisse actuellement aucune immutation, suffit à ce qui est la raison formelle du sacrifice : signifier Dieu auteur de la vie et de la mort[3].

L'explication, ainsi présentée par Vasquez, n'est pas nouvelle dans le fond : la façon dont la Consécration eucharistique y est envisagée ne fait que reproduire ce que nous avons trouvé exposé au Concile de Trente par l'évêque de Léon[4], et correspond aux vues antérieures du cardinal Cajetan[5]. Ce qui est nouveau, c'est le rattachement de l'explication à la notion du sacrifice, et c'est

solum, sacrificium seu actionem immolandi esse, quatenus per illam efficitur ut, ipso corpore et sanguine Christi consecrato et realiter ibi contento, ut capite sequenti dicemus, cruentum illius sacrificium, quod in cruce oblatum est, repræsentetur. »

1. Id., *ibid.*, disp. 223, c. IV, n° 37 ; p. 427[a] : « Cum ex vi verborum, sub specie panis solum corpus Christi, et sub specie vini solus sanguis constituatur, licet sub qualibet specie totus Christus per concomitantiam sit, ex utriusque speciei consecratione hoc modo facta conflatur repræsentatio quædam separationis sanguinis a corpore, per quam fit mors, et dicitur mystica separatio ; mors etiam ipsa repræsentatur, et ideo mystica mactatio dicitur. » — Cf. Disp. 222, c. IX, n° 77 ; p. 419[a] : « In qua mactatione et mystica separatione, eo ipso quod per illam significatur cruenta Christi mactatio et sanguinis ejus a corpore realis separatio, rationem incruenti et commemorativi sacrificii positam esse diximus. »

2. Id., *ibid.*, n° 40, p. 427[b] : « Restat igitur, ut ratio sacrificii Christi incruenti formaliter consistat in mystica illa separatione sanguinis a corpore, facta virtute verborum, prout consideratur per modum actionis ex eorum veritate provenientis... » — — n° 42 ; p. 428[a] : « Pronuntio verba ipsa... esse necessariam causam, veluti effectricem, seu instrumentum ad immolandum, sicut ensis, vel aliud instrumentum ad occidendum... »

3. Id., *ibid.*, disp. 222, c. VIII, n° 65 ; p. 416[b] : « Commemoratio mortis Christi futuræ, qualis fuit in consecratione facta ab ipso Christo in postrema cœna, aut mortis præteritæ, qualis fit a quolibet sacerdote post mortem Christi consecrante, eo ipso quod mortem Christi repræsentat, et quasi præsentem eam facit, denotat Deum autorem vitæ et mortis, ac si tunc Christus in honorem Dei re ipsa occideretur. »

4. Ci-dessus, p. 316.

5. Ci-dessus, p. 265.

la notion même donnée du sacrifice. Mais sur ce dernier point, justement, la nouveauté ne paraît pas une garantie de vérité.

D'une part, le sens profond du sacrifice est placé dans une idée qui est en dehors de la grande tradition, patristique et théologique : savoir, l'idée que le sacrifice signifie la puissance de Dieu sur la vie et sur la mort. C'est un point de vue très restreint et tout à fait spécial, que nous avons à peine aperçu en quelques théories isolées[1], mais que ni S. Thomas ni le grand ensemble des théologiens n'ont présenté comme le but foncier et direct du sacrifice en général.

D'autre part, on s'étonne de voir formuler, à côté d'une définition étroite, basée sur l'idée de destruction, et qui convient, nous dit-on, à tous les sacrifices autres que le sacrifice eucharistique, une définition large, d'où l'idée de destruction est exclue, et faite tout exprès pour s'adapter au cas, déclaré exceptionnel et unique, du sacrifice de la Messe. La Messe a beau être un sacrifice relatif : elle est d'abord un sacrifice. Il faut donc lui appliquer la définition commune. Mais justement cette définition commune doit être assez ample pour l'encadrer.

Suarez a été critiqué pour n'avoir pas établi la concordance entre sa définition générale et son explication particulière de la Messe : malgré son souci manifeste de continuité logique, Vasquez semble bien au fond prêter à un reproche semblable. Aussi, tandis que son explication du sacrifice eucharistique, prise en elle-même, et sans rapport avec sa définition, impressionnera fortement les théologiens, et d'autant plus qu'elle ne fait que préciser en l'illustrant une thèse de tradition ancienne, sa définition du sacrifice relatif, au contraire, ne sera tenue qu'en médiocre considération.

On le voit bien à l'attitude prise, presque aussitôt après, par celui qu'on peut regarder comme le plus illustre de ses interprètes : **Léonard Leys,** ou **Lessius** († 1623).

Dans ses premiers ouvrages, Lessius, bien que trahissant déjà çà et là l'influence de Vasquez, se montre plutôt dans l'ensemble fidèle disciple de Suarez. Ainsi dans les leçons qu'il donne à Louvain, en 1588 et 1596.

Il définit le sacrifice : « une oblation externe, présentée à Dieu seul, par un ministre légitime, et dans laquelle une substance sensible subit une immutation, ou même la destruction, *immutatur vel etiam perimitur*, en témoignage de la souveraineté divine

1. Ci-dessus, p. 162, 163.

et de notre servitude à son égard[1] ». C'est sans doute à l'influence de Vasquez qu'il faut attribuer la mention expresse de la *destruction*, avec l'explication donnée ensuite : « Bien qu'il ne soit peut-être pas de l'essence du sacrifice que la matière soit détruite entièrement, ...néanmoins il n'est pas douteux que cela importe grandement à la perfection du sacrifice. La raison en est que par là nous attestons que Dieu est l'auteur de tout l'être, et qu'il a le suprême pouvoir de vie et de mort ». C'est bien au contraire, l'esprit de Suarez qui a porté Lessius à écrire : « Il suffit, semble-t-il, que la matière subisse une certaine *immutation* en l'honneur de Dieu, comme signe de son domaine parfait sur toutes choses[2] ».

Mais cet esprit se reconnaît tout particulièrement dans l'application de la définition au sacrifice de la Messe. Si la Consécration paraît à Lessius constituer l'essence du sacrifice, c'est « en tant que, par une mutation réelle, elle place le Corps et le Sang du Christ sous les espèces du pain et du vin, à l'honneur de Dieu ». Pour le comprendre, explique-t-il, il faut remarquer que « ce n'est pas seulement par un acte de destruction que nous pouvons attester la souveraineté de Dieu, sa puissance et notre sujétion à son égard : c'est aussi par un acte de *production* en son honneur ». Et il continue : « Par l'immutation qui est faite du pain au Corps et du vin au Sang du Christ, nous signifions que tout est soumis à la puissance de Dieu et que tout dépend de lui. D'autre part, par les consécrations séparées, se trouve signifiée l'effusion du Sang sur la croix. La première signification est de l'essence du sacrifice, en tant que sacrifice. La seconde lui convient, en tant que sacrifice représentatif de celui de la croix. Mais l'une et l'autre est essentielle au sacrifice, tel qu'il a été institué par le Christ ». On reconnait tous les principaux éléments de la thèse suarézienne[3].

1. Ci-dessus, p. 344.

2. LEONARDUS LESSIUS, *De sacramentis et censuris prælectiones theologicæ*, Lovanii, 1645 ; qu. 83, art. 1, n° 7 ; p. 152 : « Etsi forte non sit de ratione sacrificii ut res omnino perimatur, sed sufficere videtur aliqua mutatio, qua in honorem Dei mutetur, ad significandum ejus perfectum in omnia dominium..., tamen dubium non est quin hoc valde ad perfectionem sacrificii pertineat. Et ratio est : primo quia sic perfectius testamur Deum esse auctorem totius esse, et habere vitæ et mortis supremam potestatem. »

3. ID., *ibid.*, n°31-32 ; p. 159-160 : « Dico 5° consecrationem corporis et sanguinis Domini, vel solam, vel potissimum, pertinere ad rationem hujus sacrificii. Est communior sententia Doctorum... Eatenus consecratio pertinet ad essentiam hujus sacrificii, quatenus per realem mutationem constituit corpus et sanguinem Christi sub speciebus panis et vini ad honorem Dei. Quod ut intelligatur, notandum est : non solum actione qua res destruitur nos posse protestari divinum principatum et omnipotentiam, nostramque subjectionem, sed etiam actione qua res constituitur et quodammodo ad honorem Dei producitur.... Quatenus per eam (consecrationem) panis mutatur in corpus et vinum in sanguinem, significamus omnia divinæ potentiæ esse subjecta et

Lessius se contente de lui donner un petit complément, qu'il semble emprunter à M. Cano ou à D. de Soto. A l'entendre, la Consécration ne constitue peut-être pas toute l'essence du sacrifice, mais seulement sa partie principale. Il est même « très probable », dit-il, que « la Communion appartient, elle aussi, à l'essence de notre sacrifice, en tant que consomption mystique de l'hostie par le prêtre[1] ».

Cependant, sur la fin de sa carrière, dans son célèbre traité sur *les Perfections divines*, composé vers 1620, Lessius semble se rétracter, et se ranger purement et simplement à la thèse de Vasquez.

Il pose en principe que l'essence du sacrifice eucharistique est dans la Consécration, sans qu'il soit question maintenant de la Communion. Et en quoi la Consécration réalise-t-elle la raison formelle du sacrifice ? « Cela n'est pas aussi facile à expliquer, » dit-il. « On peut le concevoir de deux manières : — 1° En ce que la Consécration change et convertit la substance du pain et du vin au Corps et au Sang du Christ. » — C'est la manière de voir, précédemment soutenue à la suite de Suarez. — « 2° En ce que, par la Consécration, le Christ est mis à mort d'une certaine manière mystique, le Corps et le Sang étant mis sur l'autel, en vertu des paroles, séparément l'un de l'autre, à la façon d'une victime immolée. » — C'est la pensée de Vasquez. Lessius s'y rallie maintenant pleinement. Cette seconde manière d'expliquer les choses, dit-il, « est plus intelligible, et elle répond mieux à la condition ordinaire du sacrifice, qui suppose la victime, ne la produit pas[2] ».

Et l'illustre théologien de reprendre ce qui a été écrit de plus

omnia ab ipso pendere. Quatenus autem hæc pouuntur seorsim, significamus effusionem sanguinis in cruce. Prior significatio pertinet ad rationem sacrificii, qua sacrificium est. Posterior autem pertinet, qua est sacrificium repræsentativum sacrificii crucis. Utraque tamen pertinet ad essentiam hujus sacrificii, ut a Christo est institutum. » — Cf. *De jure et justitia ceterisque virtutibus cardinalibus*, Lovanii, 1605, l. II, c. XXXVIII, dub. 2.

1. ID., *ibid.*, n° 33, p. 160 : « Dico 6° : Valde probabile est etiam pertinere sumptionem ad rationem hujus nostri sacrificii, quatenus est mystica hostiæ consumptio, facta a sacerdote... Non sola... nec principalis actio.... »

2. ID., *Opuscula quibus pleraque theologiæ mysteria explicantur, et vitæ recte instituendæ præcepta traduntur : ab ipso auctore, paullo ante mortem, varie aucta et recensita*, Antuerpiæ, 1626. *De perfectionibus moribusque divinis* (1620), l. XII, c. XIII, n° 95 ; p. 128 : « Non videtur dubitandum quin hoc sacrificium consistat in consecratione. Verum qua ratione consecratio habeat rationem sacrificii, non ita facile explicatur. Duobus modis id concipi potest : — 1° ut consecratio censeatur actio sacrificandi, quatenus per eam mutatur et convertitur substantia panis et vini in corpus et sanguinem Christi : quem modum explicuimus, lib. II de Justitia, cap. XXXVIII, dub. 2. — 2° Quatenus per illam Christus mystico quodam modo occiditur, dum per modum hostiæ occisæ seorsim vi verborum corpus et sanguis in altari exhibentur. Et hic modus est facilior intellectu, magisque respondet ordinario sacrificandi modo, qui supponit hostiam, non producit. »

saisissant à ce sujet : « Si le Sang du Christ n'est pas tiré de sa chair en réalité, c'est une sorte d'accident, dû à la loi de la concomitance. Mais, autant qu'il dépend de la force des paroles, il se fait une vraie séparation : sous l'espèce du pain est placé seulement le Corps, non le Sang ; sous l'espèce du vin, seulement le Sang, non le Corps[1] ». « Les paroles de la Consécration sont une façon de glaive. Le Corps du Christ, vivant au ciel, est ici à l'instar d'une victime vivante à égorger. Le Corps, placé sous l'espèce du pain, et le Sang sous l'espèce du vin, sont comme le corps et le sang d'un agneau présentement immolé[2] ».

Ainsi Lessius décrit, sous la forme la plus vive, l'acte mystique de l'immolation du Christ sur l'autel. Pour lui, toute la valeur sacrificielle de la Consécration est dans cet acte d'immolation figurée. Dans les siècles suivants, on lui fera généralement l'honneur de cette théorie, comme si elle lui était propre ; et on l'appellera « théorie de l'*immolation virtuelle* », comme s'il avait insisté le premier et plus particulièrement sur le fait que les paroles de la Consécration ont par elles-mêmes la vertu de produire séparément le Corps et le Sang du Christ. En réalité, Lessius ne fait que reproduire la pensée et les termes de Vasquez, lui-même héritier de Cuesta, évêque de Léon[3]. Il en a si bien conscience qu'il renvoie expressément à l'ouvrage de son prédécesseur pour plus ample informé[4].

Mais si Lessius entend reproduire Vasquez touchant l'interprétation directe du sacrifice de la Messe, il s'abstient de le suivre en ce qui concerne le rattachement de sa théorie à l'idée générale du sacrifice. On ne le voit pas reprendre la définition que lui-même donnait autrefois, et où apparaissait en relief l'idée « d'immutation ou de destruction » d'une chose sensible. Bien plus, il s'exprime en des termes qui semblent condamner nettement les définitions de Vasquez.

1. Id., *ibid.*, n° 97 ; p. 128 : « Nec obstat veritati hujus sacrificii quod non fiat reipsa separatio sanguinis a carne : quia id est quasi per accidens, propter concomitantiam partium. Nam quantum est ex vi verborum, fit vera separatio, et sub specie panis solum ponitur corpus, non sanguis, sub specie vini solus sanguis, non corpus. Et hoc sufficit ad rationem hujus sacrificii, tum ut sit verum sacrificium (fit enim circa hostiam, dum sic ponitur, sufficiens mutatio, qua protestamur Deum habere supremam in omnia potestatem), tum ut sit sacrificium commemorativum, repræsentans nobis sacrificium crucis et mortem Domini. Qui plura hac de re desiderat, legat Gabr. Vasquez. »

2. Id., *ibid.*, n° 95 ; p. 128 : « Unde verba consecrationis sunt instar gladii. Corpus Christi, quod nunc est in cœlo vivum, est instar hostiæ vivæ et immolandæ. Corpus, ut positum sub specie panis, et sanguis sub specie vini, se habet ut corpus et sanguis Agni nunc immolati. »

3. Ci-dessus, p. 316.

4. Ci-dessus, fin de la note 1.

Après avoir décrit la séparation du Corps et du Sang, mystiquement opérée par les paroles de la Consécration : « cela suffit, dit-il, pour que ce sacrifice ait sa raison formelle : soit comme vrai sacrifice, car il se fait a l'égard de l'hostie, *fit circa hostiam*, ainsi rendue présente, une mutation suffisante, *mutatio sufficiens*, par laquelle nous attestons le pouvoir souverain de Dieu sur toute chose ; soit comme sacrifice commémoratif, nous représentant le sacrifice de la Croix et la mort du Seigneur[1] ». Il y a donc dans la célébration de l'Eucharistie une « mutation », qui n'affecte pas intrinsèquement l'Hostie offerte, au point d'être « mutation de l'hostie » — Lessius ne dit pas : *mutatio hostiae* — mais qui se fait proprement « à son égard », ou plutôt « autour d'elle », *circa hostiam*, étant donné qu'elle s'identifie simplement au rite qui s'adresse aux seules espèces pour figurer l'immolation du Calvaire. Bien que faite seulement « autour de » l'Hostie, cette mutation est « suffisante » pour que nous ayons, ici-même et présentement, « un vrai sacrifice ».

La vérité de notre sacrifice ne se justifie donc pas par une immutation propre au sacrifice absolu dont celui-ci est la commémoraison. Il n'y a pas lieu de créer deux définitions : l'une, pour le sacrifice absolu, avec l'immutation ; l'autre, pour le sacrifice relatif, sans l'immutation. La définition commune doit s'appliquer au sacrifice eucharistique ; et elle s'y applique, à la seule condition de requérir une simple « immutation autour de » la matière offerte.

C'est l'idée à laquelle Estius a paru conduire, tout en restant fidèle à la définition commune. Tel est, beaucoup plus nettement, l'aboutissement logique, sinon la conclusion formelle, du raisonnement de Lessius.

Conclusion

Si nous jetons un coup d'œil rétrospectif sur le demi-siècle écoulé depuis le Concile, nous voyons saillir nettement deux tendances, entre lesquelles se partagent les théologiens.

1° Les uns posent en principe que le sacrifice consiste essentiellement dans une *destruction* ou *immutation réelle* de l'hostie. Ils s'efforcent en conséquence de trouver cette réelle immutation dans le sacrifice de la Messe.

Personne ne trouve suffisante l'immutation pure et simple du pain et du vin par la transsubstantiation. On ne s'arrête guère

1. Ci-dessus, p. 413, note 1.

plus à l'idée d'une simple acquisition par le Christ de son être sacramentel (Hessels).

Deux théories retiennent surtout l'attention : celle de Casal, qui voit l'immutation destructive du Christ réalisée dans la Consécration même ; et celle de Bellarmin, pour qui elle s'accomplit dans la Communion.

2° Un nombre non moins grand met, au contraire, en fait que le Christ eucharistique ne subit *aucune immutation réelle*, ni à la Consécration, ni à la Communion ; il y a seulement une figure de son immolation passée et une apparence de mort.

Dès lors, ceux qui maintiennent que le sacrifice en général requiert l'immutation de la victime, supposent que le sacrifice de la Messe est en dehors de la règle commune. Salmeron et Jacques de Bay justifient l'exception par le fait que le Christ n'est pas rendu présent sous sa propre espèce. Vasquez, par la raison que la Messe est un sacrifice relatif.

Les autres estiment que le sacrifice peut être conçu en dehors d'une immutation réelle de la chose offerte. Suarez remplace l'idée de destruction par l'idée, tout opposée, de *production*. Melchior Cano, Dominique de Soto, Maldonat, requièrent, à la suite de S. Thomas, une simple *action* exercée à l'égard de la matière. Lessius enfin, auquel on peut joindre Estius, garde le terme d'*immutation* et, l'appliquant à la même réalité que les précédents, parle d'immutation « autour de » l'hostie.

Les deux tendances, ainsi dessinées après le Concile, vont déterminer dans la tradition théologique deux grands courants parallèles, que nous pourrons suivre siècle par siècle jusqu'à nos jours.

CHAPITRE II

Au XVII^e siècle

La définition que nous avons vue surgir peu après le Concile de Trente, et qui place le sacrifice essentiellement dans une immutation de la matière offerte, s'est si bien installée dans la pensée théologique qu'elle est reproduite comme traditionnelle par tous les théologiens du siècle suivant, à quelques exceptions près[1].

Elle ne continue pas moins d'être appliquée au sacrifice eucharistique sous des formes très différentes, répondant aux deux tendances principales que nous avons signalées. Les uns trouvent la raison formelle du sacrifice de la messe dans une immutation réelle affectant la Victime proprement dite du sacrifice : le Christ. Les autres ne reconnaissent aucune immutation réelle dans le Christ et s'efforcent d'expliquer le sacrifice eucharistique autrement.

ARTICLE PREMIER. — Le sacrifice de la Messe constitué par une immutation réelle du Christ

§ I. — Immutation réelle du Christ dans la Communion

Mastrius, Ysambert, Abelly, Mahler

Bellarmin a insisté sur la connexion nécessaire qui est censée exister entre l'idée de sacrifice et celle de destruction de la victime ; et parce que la seule destruction réelle que le Christ paraisse subir à l'autel est celle qui se fait de son être sacramentel par la Communion, il a déclaré la Communion du prêtre partie essentielle du sacri-

1. A l'exception de Arriaga et de Pasqualigo.

fice de la Messe. Cette thèse est adoptée par un petit nombre de théologiens.

Le Scotiste italien **Barthélemy Mastrius de Meldola** († 1673), de l'Ordre des Mineurs Conventuels, traduit en termes équivalents la définition que l'illustre Cardinal a donnée du sacrifice[1]. Pour lui, le sacrifice est « l'oblation extérieure d'une chose permanente, présentée à Dieu, en vue de signifier son souverain domaine ou son excellence, et la soumission de l'offrant à son égard, au moyen d'une certaine destruction ou immutation de la chose offerte[2]. »

Comme Bellarmin, il juge que l'immutation nécessaire de la victime n'est réalisée à la messe que dans la Communion. En conséquence, bien que la Consécration soit à ses yeux la partie principale, il estime que la Communion doit lui être adjointe pour constituer avec elle l'essence intégrale de notre sacrifice[3].

Nicolas Ysambert (1569-1642) d'Orléans, professeur de théologie en Sorbonne, transpose, lui aussi, en d'autres termes la définition de Bellarmin, et la complète, en donnant pour signification au sacrifice, non plus seulement « la reconnaissance de l'infirmité humaine et la proclamation de la majesté divine », mais bien, à la suite de Vasquez, « l'attestation de la toute puissance de Dieu, auteur de la vie et de la mort, au gré duquel toutes choses sont et peuvent ne plus être[4]. » Dans ses développements, Ysambert

1. Ci-dessus, p. 343.

2. Bartholomæus de Meldula, *Disputationes theologicæ in IV lib. Sententiarum quibus... Scoti theologia vindicatur* (1655-1664), ed. novissima, Venetiis, 1675 ; disp. 4, qu. 4, n° 68 ; p. 253[b] : « Oblatio externa alicujus rei permanentis Deo exhibita, qua significatur supremum dominium aut excellentia Dei, et subjectio sacrificantis ad ipsum, mediante aliqua ipsius rei oblatæ destructione aut immutatione. » — Cf. Id., *Theologia moralis ad mentem DD. Seraphici et Subtilis concinnata et in disput. 28 distributa*, Venetiis, 1671 ; disp. 19, qu. 3, n° 31 ; p. 616[b].

3. Id., *Disputationes theologicæ*, n° 77, 78 ; p. 255, 256 : « Dicendum est nec solam sacramenti sumptionem nec solam consecrationem integrare essentiam sacrificii eucharistici, sed utramque simul . » « Quamvis consecratio sit pars magis principalis hujus sacrificii, adhuc tamen difficile est explicare quomodo ad essentiam sacrificii pertineat, de cujus ratione est ut victima quæ sacrificatur immutetur et destruatur. » « Necessaria est aliqua victimæ immutatio... Sed nulla potest assignari immutatio in sacrificio missæ præter illam quæ fit per sumptionem. » — Cf. *Theologia moralis*, n° 33, 35 ; p. 617, 618.

4. Nicolaus Ysambertus, *Disputationes in III partem S. Thomæ*, Lutetiæ Parisiorum, 1639 ; ad qu. 83, disp. 1 ; t. II, p. 670 : « Sacrificium proprie dictum est externa oblatio, legitima auctoritate instituta, rei sensibilis permanentis, a legitimo ministro facta immediate soli Deo, per realem immutationem, ad testandum omnipotentiam ejus, qua est author vitæ et mortis, et cujus nutu res omnes sunt et possunt destrui. » — p. 671 : « Ratio autem cur sacrificium requirat realem immutationem in re oblata, est quod per sacrificium testamur Deum ita esse omnipotentem ut sit Dominus vitæ et necis, omnia esse per eum et posse ab eo destrui et redigi in nihilum. Hoc autem totum recte exprimitur, quando res aliqua sensibilis permanens ita offertur in honorem Dei ut destrua-

souligne particulièrement la nécessité de la destruction de l'hostie pour cette signification essentielle du sacrifice.

L'application qu'il fait de sa définition au sacrifice de la messe correspond à celle de l'auteur des Controverses. Pour lui, la Consécration est de nécessité essentielle, en tant qu'elle amène sur l'autel la Victime à offrir ; mais il est indispensable d'y joindre la Communion du Prêtre, qui seule réalise l'immutation réelle, non moins nécessaire au sacrifice, en consumant et détruisant la Victime offerte[1].

Louis Abelly (1604-1691), évêque de Rodez, célèbre par sa lutte contre les Jansénistes et sa Vie de S. Vincent de Paul, marche sur les traces d'Ysambert. Plus littéralement encore, il reproduit la définition du sacrifice donnée par Bellarmin, en la renforçant, lui aussi, par l'insertion de l'idée de Vasquez sur la signification propre au rite sacré.

Le sacrifice, dit-il, est « une oblation extérieure, faite à Dieu seul, par laquelle, en attestation du souverain domaine que Dieu possède sur toutes les créatures, sur leur vie et sur leur être (comme il les a créées et les conserve, ainsi il peut également les détruire et les annihiler), une chose sensible et permanente est consacrée et transformée au moyen d'un rite mystique par un ministre légitime ». L'idée foncière du sacrifice est donc l'idée de destruction ; et Abelly y insiste, en reprenant dans son commentaire les plus fortes expressions de Bellarmin, sur l'hostie qui doit être offerte, « non seulement dans son usage, mais dans sa substance », et pour cela « cesser d'être ce qu'elle était auparavant », afin que Dieu soit reconnu, selon la pensée de Vasquez, « suprême arbitre de la vie et de la mort ». Telle est la notion qu'Abelly prétend tirée « de la doctrine de S. Thomas » et conforme à « l'enseignement commun des autres théologiens[2] ».

tur. Tunc enim hostia, sic transiens a suo esse ad non esse, redit in potestatem Dei, qui solus potest illam reproducere ; sicque hæc immutatio est nobis signum ejusmodi omnipotentiæ divinæ. »

1. Id., *ibid.*, disp. 3, art. 2, p. 695 : « Consecratio corporis et sanguinis Christi Domini est quidem de essentia incruenti missæ sacrificii, nimirum quatenus est positio et adductio victimæ ad altare, ejusque oblatio. Attamen, defectu sufficientis realis immutationis in sacrificio proprie dicto requisitæ, non est tota et adæquata hujus nostri sacrificii essentia. » — art. 4 ; p. 700 : « Essentia adæquata incruenti sacrificii, præter consecrationem corporis et sanguinis Christi Domini, etiam coalescit ipsa communione sacerdotis, tanquam consumptione et destructione reali victimæ hujus sacrificii. »

2. Ludovicus Abellv, *Medulla theologica, ex sacris Scripturis, conciliorum pontificumque et SS. patrum ac doctorum placitis expressa*, Parisiis (1651), 1662 ; sect. XI, § 1 ; p. 101 : « Supponimus ex doctrina S. Thomæ, II, II, q. 83 et aliorum communiter theologorum, sacrificium proprie dictum esse oblationem externam, soli Deo factam, qua in testificationem supremi dominii quod in omnes creaturas earumque vitam et existentiam obtinet (cujus proinde nutu, sicut creatæ sunt et conservantur, sic etiam destrui

La manière dont il l'applique au sacrifice de la messe est calquée, comme celle d'Ysambert, sur la théorie de Bellarmin. L'essence du sacrifice eucharistique suppose la Consécration, car il faut que la Victime soit amenée sur l'autel et présentée à Dieu ; mais elle requiert non moins nécessairement la Communion du prêtre, car elle seule détruit d'une certaine manière et consume en l'honneur de Dieu la Victime du sacrifice, en mettant fin à la subsistence du Corps et du Sang du Christ sous le sacrement[1].

Telle est également la théorie du Scotiste Franciscain **G. Mahler**, († 1701*), professeur à Fribourg en Suisse[2].

§ II. — Immutation réelle du Christ dans la Consécration et dans la Communion

I. — *Hicquey, Jean de l'Annonciation, etc.*

Des théologiens précédents il faut rapprocher deux auteurs, qui paraissent au premier abord s'en séparer, en plaçant l'immutation réelle du Christ eucharistique, non plus seulement dans la Communion, mais encore dans la Consécration. Ce sont **Antoine Hicquey** († 1641), Franciscain, professeur à Cologne, à Louvain, puis à Rome ; et **Jean Llanes,** ou **Jean de l'Annonciation** († 1701), de l'Ordre des Carmes, continuateur du fameux *Cours théologique*, commencé par le P. Antoine de la Mère de Dieu (A. de Oliveira, † 1641), et publié sous l'autorité du collège de Salamanque.

A les entendre, il y a déjà une certaine immutation dans la Consécration eucharistique. Elle consiste en ce que : 1° la substance du pain et du vin cesse d'exister pour faire place au Corps et au Sang du Christ ; 2° le Christ lui-même reçoit un nouvel être, savoir l'être sacramentel ; 3° enfin son Corps et son Sang sont placés sous

et annihilari possunt), a legitimo ministro res aliqua sensibilis et permanens ritu mystico consecratur et transmutatur. » — « Ad verum enim et proprie dictum sacrificium requiritur ut id quod sacrificatur ita transmutetur, ut desinat esse id quod antea erat. Cum enim sacrificium offeratur in protestationem quod Deus sit summus vitæ ac necis arbiter, ad hoc requiritur ut non solum usus rei, sed ejus etiam substantia Deo offeratur, et in ejus honorem consumatur. »

1. Id., *ibid.*, § 2 ; p. 105 : « Posterior sententia est eorum qui asserunt ad rationem et essentiam hujus sacrificii pertinere quidem consecrationem corporis et sanguinis Christi Domini, quatenus est veluti positio seu adductio victimæ ad altare illiusque oblatio ; sed solam non sufficere, defectu realis immutationis in sacrificio requisitæ ; proindeque ad rationem et essentiam hujus sacrificii pertinere quoque sacerdotis communionem, per quam hujus sacrificii victima in honorem Dei veluti destruitur atque consumitur, in quantum per illam sacerdotis communionem corpus et sanguis Christi sub speciebus sacramentalibus esse desinit... Posterior magis nobis arridet. »

2. G. Mahler, *Theologia doctoris subtilis D. Scoti in 4 libros Sententiarum elucidata*, Tugii Helvetiorum, 1702 ; l. IV, *De Eucharistia*, qu. 9.

des espèces distinctes, en souvenir expressif de son sacrifice sanglant.

En réalité, les deux auteurs ne sont pas sans s'en rendre compte, l'immutation du pain et du vin doit rester hors de considération, étant donné que le pain et le vin ne sont pas la vraie hostie du sacrifice. Quant à la double immutation supposée dans le Christ, elle n'a rien d'une destruction réelle. Que le Christ, en effet, reçoive un mode d'être qu'il n'avait pas, ce n'est pas une diminution, mais bien plutôt une acquisition : nous allons voir qu'on trouvera précisément dans la Communion un acte destructif, en ce que le Christ y perd l'être sacramentel qu'il a acquis. Considère-t-on au contraire la représentation qui est faite de la mort sanglante par la double consécration, cette représentation a beau être vive, elle n'est qu'une image, nullement une immolation ou destruction réelle.

Si donc le sacrifice requiert essentiellement une destruction de la victime, il faut la chercher hors de la Consécration. Les deux théologiens la trouvent pratiquement dans la seule Communion du prêtre. Sans doute, font-ils remarquer, la Communion ne détruit pas en soi le Corps du Christ : mais elle le détruit dans son être sacramentel. Sans doute encore la corruption des espèces s'accomplit seulement par la digestion stomachale : la Communion proprement dite n'en doit pas moins être regardée comme l'acte essentiel du sacrifice[1].

1. Antonius Hyquæus, *Commentaria in 4 libros sententiarum*, dans l'édition des Œuvres de Duns Scot par Luc Wadding, Lyon, 1639 (ci-dessus, p. 214, note 2) ; In lib. IV, dist. XIII, qu. 2 ; t. VIII, p. 818 : « Alia definitio sacrificii assignatur in ordine ad omnia quæ exiguntur, ut quod sit oblatio externa, legitima authoritate instituta, qua res aliqua sensibilis immutatur, per legitimum ministrum, legitimo loco et ritu, Deo facta, ad protestationem summi ipsius in res omnes dominii. » — qu. 4, n° 75 et 88 ; p. 826[b] : « Ratio sacrificii essentialiter consistit in ipsa consecratione... Ad sacrificium exigitur immutatio rei quæ offertur. Hæc immutatio in proposito contingit dupliciter : quia substantia panis et vini desinunt esse per consecrationem, et convertuntur in corpus et sanguinem Christi ; deinde Christus accipit esse sacramentale sub speciebus. » — « Probabilius judico sumptionem spectare ad integritatem sacrificii... Pars integralis et inseparabilis, pertinens ad sacrificii complementum. »

Collegii Salmanticensis *fratrum discalceatorum B. Mariæ de Monte Carmelo primitivæ observantiæ Cursus theologicus summam theologicam D. Thomæ Ang. complectens*, (1679-1712), Paris, 1882 ; tr. 23, disp. 13, dub. 1, n° 2 ; t. XVIII, p. 759 : « Definitio satis communis : Est oblatio facta Deo per immutationem alicujus rei, in signum supremi super omnes res dominii, ex legitima institutione. » — n° 9 ; p. 766 : « In consecratione adest aliqua immutatio rei oblatæ : quippe corpus et sanguis Christi ex vi consecrationis recipiunt novum modum realem, quem prius non habebant... Præsertim cum et si totus Christus sit sub qualibet specie, nihilominus ex vi verborum ponitur sub specie panis corpus Christi, non autem ejus sanguis, et e converso... » — n° 29 ; p. 781 : « Dicendum est 2° sumptionem Eucharistiæ a sacerdote celebrante, esse partem intrinsecam et essentialem hujus sacrificii, atque ideo ejus essentiam non consistere adæquate in sola consecratione, sed in duabus illis actionibus consecrandi atque sumendi

En somme, Hicquey et Jean de l'Annonciation se sont visiblement efforcés d'exploiter d'abord, à leur point de vue, la théorie de Ruard Tapper et celle de Cuesta (ou de Vasquez) ; mais, parce que ni l'une ni l'autre ne leur ont paru établir d'une façon satisfaisante que le Christ subisse une immutation à la Consécration, ils se sont finalement rabattus sur la thèse qui voit cette immutation réalisée proprement dans la Communion. Malgré les apparences, nous avons donc affaire à deux partisans de Bellarmin. Ils doivent en conséquence être annexés au groupe antérieur.

Le Carme déchaussé Italien **Gabriel de S. Vincent** († 1671) et l'Oratorien Italien **Jean Clericatus** (1633-1717), qui l'un et l'autre suivent le théologien de Salamanque, ne doivent pas en être séparés[1].

II. — *Van Malderen, Jean de Lugo, etc.*

Il en va autrement de **Jean van Malderen,** ou **Malderus** (1563-1633), professeur à Louvain, puis évêque d'Anvers ; et surtout de celui auquel Malderen a servi de précurseur : le cardinal **Jean de Lugo** (1583-1660), né à Madrid, professeur à Rome, l'un des théologiens qui, avec Suarez, Vasquez et Bellarmin, ont le plus illustré la Compagnie de Jésus.

On se rappelle l'une des définitions du sacrifice proposées par S. Thomas : « Si quelque chose est présenté à l'honneur de Dieu, pour être en quelque sorte converti en une chose sacrée qui doit en résulter, c'est une oblation et un sacrifice[2] ». **Jean van Malderen** en tire sa propre définition, en ajoutant que la chose offerte, pour devenir sacrée, doit subir une certaine *immutation destructive*. « Le

Eucharistiam... De essentia sacrificii missæ est quod victima, sive res in illa oblata, nempe Christus contentus sub speciebus panis et vini, realiter immutetur. Atqui per consecrationem non immutatur : siquidem ante consecrationem non erat res contenta sub speciebus ; et ubi per consecrationem incipit contineri, sic immutatus manet usque ad sumptionem sacramenti per sacerdotem. Ergo antecedenter ad sumptionem non salvatur adæquate essentia sacrificii missæ. Atque ideo sumptio sacramenti a sacerdote facta pertinet ad ejus essentiam. » — Cf. n° 33, 34 ; p. 784, 785.

1. Gabriel a S. Vincentio, *Tractatus de Sacramentis*, Romæ, 1656 ; pars II, *De sacrosancto missæ sacrificio*, qu. 4 ; p. 579-587. — Joannes Clericatus, præpositus Patavinus, *De sacrosancto missæ sacrificio decisiones*, Venetiis, 1700 ; Decisio 4, p. 4^b : « Sacrificium est oblatio externa, soli Deo facta, qua in testificationem supremi dominii a legitimo ministro res aliqua sensibilis et permanens ritu mystico consecratur et transmutatur, in loco et super altari... » — Decisio 10, n° 13 ; p. 44 : « ...In consecratione et sumptione simul : quia in consecratione immutatur et destruitur substantia panis et vini, et ponitur separatio mystica sanguinis... ; et in sumptione destruitur victima, id est Christus, quoad esse sacramentale. »

2. Ci-dessus, p. 195.

sacrifice, dit-il, est une oblation, par laquelle une chose sensible et permanente, en vue d'attester le domaine de Dieu, est présentée directement à Dieu de telle sorte que, par une certaine immutation destructive, *destructiva quadam mutatione*, elle soit consumée en quelque chose de sacré qui en résulte[1]. »

Il précise que, « pour l'essence du sacrifice véritable et proprement dit », il ne suffit pas d'une « immutation morale » : il faut une immutation réelle, telle que l'hostie soit mise « en un état d'amoindrissement, renfermant une certaine destruction ou cessation d'être, *statum accipiat decliviorem et destructionem vel desitionem quodammodo includentem* ». Telle serait, d'après lui, l'opinion à la fois « la plus commune et la plus probable[2] ».

Cette notion, appliquée à l'Eucharistie, fait songer d'abord à la destruction du pain et du vin d'où résulte la chose sacrée par excellence, offerte en sacrifice : le Corps et le Sang du Christ. Van Malderen semble y penser un moment, comme y ont pensé Van der Galen et Suarez[3]. Mais le Christ seul est la véritable Hostie de notre sacrifice : c'est dans le Christ lui-même qu'il faut chercher l'amoindrissement réel qui est requis.

Van Malderen semble le trouver dans le fait que le Christ Seigneur, glorieusement vivant, est placé dans le sacrement comme en un nouvel état de mort, *quasi iterum mortuum accipiat esse*, où sa chair peut être mangée et son sang bu, comme la chair et le sang d'un homme égorgé[4].

1. Joannes Malderus, *De virtutibus theologicis et justitia et religione Commentaria ad Secundam Secundæ D. Thomæ*, Antverpiæ, 1616 ; tr. 10, c. III, dub. 1 ; p. 654[b] : « Est ergo postrema sacrificii, sed præcipua et maxime propria acceptio, secundum quam definiri potest : Oblatio, qua res sensibilis et permanens ita exhibeatur in protestationem divini dominii immediate ipsi Deo, ut in aliquod sacrum, quod inde fieri debeat, destructiva quadam mutatione, consumatur. »

2. Id., *ibid.*, p. 656[a] : « Tertia nihilominus sententia, ut communior, ita et probabilior est, ad essentiam veri et proprie dicti sacrificii debere concurrere non solum mutationem hostiæ moralem, sed talem, ut ex parte rei per ipsum sacrificandi actum hostia, prout substat termino sacrificationis, statum accipiat decliviorem, et destructionem vel desitionem quodammodo includentem ».

3. Id., *ibid.*, p. 660[a] : « Nihilominus vera est aliorum communis sententia, hanc hostiæ destructivam mutationem, quando in sacrificio Deo fit, esse realem quamdam oblationem proprie dictam, qua hostia non tantum Deo destinetur, dedicetur aut consecretur, sed exhibeatur, transferatur, offeratur. » — p. 660[b] : « Ad primum dico : Consecrationem hostiæ, quæ fit per confectionem, simul esse veram oblationem : sistitur enim vere Deo, et quasi remittitur ei ipsa destructione, qui vocat ea quæ non sunt tanquam ea quæ sunt : transit enim hostia ipsa per sui confectionem in partem Dei, ut bene ostendit Gulielmus Parisiensis. »

4. Id., *ibid.*, p. 658[b] : « Ut igitur in argumento gravissimo responsionem tandem proferamus : Probabilius existimo substantialem sacrificii missæ mutationem in eo potissimum sitam esse quod Christus Dominus, qui naturaliter homo vivus est, cibo potuique inidoneus, nisi occidatur, in hoc sacramento quasi iterum mortuum accipiat

Cette explication se rattache pour le fond au même ordre de pensées que la thèse de Casal[1]. La forme plus précise sous laquelle elle se présente parait avoir été suggérée plus directement par la façon dont Bellarmin a caractérisé la Consécration dans son rapport avec la Communion[2].

Mais le théologien de Louvain n'est pas sans remarquer que l'état de mort dont il parle est tout apparent : *quasi*. Il en conclut qu'il n'y a pas à la messe d'immolation, du moins proprement dite. Il y a néanmoins sacrifice. Pourquoi ? Parce que, dit-il, le but de l'acte sacrificiel de destruction est de signifier l'abaissement spirituel de l'offrant et son anéantissement intérieur devant la majesté souveraine de Dieu : or ce but peut être atteint par une simple représentation sensible. Il suffit donc au Christ, principal offrant, de se présenter sur l'autel comme mort, bien qu'il ne le soit pas en réalité[3]. En se rendant présent sous les espèces inertes, il s'abaisse en quelque sorte, *quodammodo*, devant son Père comme homme ; il lui remet devant les yeux la mort qu'il a soufferte sur la croix ; il s'offre à lui comme immolé à nouveau d'une certaine manière. Et cela suffit pour qu'il y ait, à défaut de vraie immolation, un vrai sacrifice[4].

Nous sommes ramenés, on le voit, à l'interprétation symbolique qui est au fond de la thèse de Vasquez et de Lessius. L'explication donnée du sacrifice eucharistique ne répond pas à la définition générale, formulée en premier lieu. Il était question de destruction

esse, in quo jam tanquam occisus comedi, et sanguis ejus possit potari, quod sacrificii veri rationem habet, quamvis non realis immolationis, quia immolatio ex usu vocis dicit cruentam sacrificationem. »

1. Ci-dessus, p. 378.

2. Ci-dessus, p. 388.

3. Id., *ibid.* : « Si opponas ipsum Christum per consecrationem non vere in se mutari, respondeo : Ad veram sacrificii rationem sufficere, quod ipsa hostia virtute actionis sacrificativæ exhibeatur vere sub illis speciebus inanimatis quasi occisa : hoc enim fini destructionis sacrificalis sufficit, qui consistit in offerentis contestatione quadam, qua profiteatur suam nihilationem et mentalem submissionem, atque adeo æstimationem supremæ Dei majestatis, dono in ejus honorem quasi destructo, quod Christus Dominus, principalis in missa offerens, in confectione sacræ Eucharistiæ facit, quando in hoc ipsum corpus suum sub specie cibi sistit in sacramento, atque iterum quasi occisum (reali merito occisione dissimulata, quasi semel sufficientissime facta, et perpetuo solum commemoranda) sese exhibet. »

4. Id., *ibid.* : « Moralis ergo significatio externi sacrificii ex parte destructionis hostiæ hic satis salvatur ; significatio autem mystica, qua realis Christi mors significetur, valde hic aperta est : morali enim illa significatione se coram Patre quodammodo humilians Christus ut homo, repræsentat propriam mortem quam in cruce pertulit ; ita, inquam, repræsentat, ut quasi iterum immoletur, eo ipso quo sub specie inanima ponitur ; quamvis (quia talis repræsentatio sufficit) non iterum cruente immoletur, sed quod in cruce immolatum est cruente, iterum exhibetur immolatum, sed incruente, sacrificatum tamen vere. »

réelle, nécessitée par l'essence même du sacrifice : et l'on nous parle maintenant d'un vrai sacrifice auquel manque la réalité de la destruction.

C'est sans doute par égard aux exigences de sa définition générale que Malderen essaye de découvrir une nouvelle immutation du Christ, non plus à la Consécration, mais à la Communion. « Quoique le Christ, dit-il, ne soit pas mis à mort sur l'autel comme sur la croix, il souffre néanmoins d'une certaine manière dans le sacrement ce qu'il a souffert sur la croix, et même encore davantage. Là son âme a été séparée de son corps, mais elle est demeurée intacte ; bien plus, son corps même n'a pas vu la corruption. Ici la condescendance du Christ va si loin qu'il se livre pour être pris en nourriture et en breuvage. Sans doute, il ne subit ni changement ni destruction en lui-même, mais, les espèces étant corruptibles, il se voue à la perte totale de son être sacramentel. Car de cette destruction sacramentelle le corps n'est pas plus préservé par l'âme que s'ils étaient séparés l'un de l'autre ; le sang n'est pas plus préservé par le corps que s'ils n'étaient pas présents ensemble en vertu de la concomitance, et s'il n'était pas là autrement que répandu[1] ».

Mais, nous l'avons observé à propos de la théorie semblable de Bellarmin, la prétendue destruction de l'être sacramentel du Christ est toute relative : elle ne saurait le moins du monde équivaloir à une destruction du Christ lui-même. Tout le changement se passe dans les espèces sensibles. C'est évidemment une pure façon de parler de prétendre que le Christ « souffre dans le sacrement ce qu'il a souffert sur la croix, et même encore davantage ». L'auteur a soin de dire : « d'une certaine manière » ; et cette réserve est significative. A la Communion, pas plus qu'à la Consécration, il n'y a d'amoindrissement réel du Christ glorieux.

En fin de compte, sans se soucier plus de sa définition première, Malderen en revient à sa distinction entre immolation et sacrifice. « Ainsi, dit-il, à la messe, réel est le sacrifice, bien que mystique l'immolation[2] ».

1. ID., *ibid.*, p. 659[a] : « Quamvis enim Christus hic non occidatur ut in cruce, quodammodo tamen illud in sacramento patitur, quod in cruce passus est. Imo amplius : ibi enim separata est anima a corpore, sed non solum ipsa integra mansit, verum et corpus non vidit corruptionem : hic autem eo descendit Christi dignatio, ut sese tradat sumendum in cibum et potum, ipse quidem mansurus incorruptus et integer, attamen pro specierum corruptibilitate esse sacramentale totaliter dimissurus, anima non magis ab hujusmodi sacramentali desitione conservante ibi corpus, quam si conjuncta non adesset ; corpore item non magis ibi conservante sanguinem, quam si ibi per concomitantiam non adesset sub specie vini, sed sanguis tantum adesset effusus. »

2. ID., *ibid.* : « Reale ergo in missa est sacrificium, sed mystica immolatio. »

De Lugo s'engage dans la voie frayée par Van Malderen, mais il y montre beaucoup plus de hardiesse. Identifiant résolument sacrifice et immolation, ou immutation, il entend bien trouver, sans recourir aux réserves de son prédécesseur, une immutation réelle du Christ eucharistique, soit dans la Communion, soit aussi, et même principalement, dans la Consécration.

Pour lui, le sacrifice, acte particulier de la vertu de religion, est avant tout une oblation et un signe sacré. Que signifie ce signe sacré ? Certainement, en premier lieu, « la souveraine excellence de Dieu et la soumission intérieure de l'homme à Dieu », comme l'a pensé Suarez. D'après Vasquez, il signifie encore « le souverain domaine de Dieu sur la vie et la mort » : cela est vrai ; mais il faut aller plus loin. Vasquez n'a pas suffisamment montré ce qui fait le caractère propre et distinctif du sacrifice. Le sacrifice, en effet, signifie cette vérité précise que Dieu mérite par son excellence souveraine de voir notre vie détruite en son honneur ; et il la signifie par un acte de destruction réelle, soit de la propre vie de l'homme, soit d'une autre chose qui la représente et lui est en quelque sorte substituée[1].

Aussi De Lugo, plus énergiquement encore que Vasquez et Bellarmin, requiert-il comme essentielle au sacrifice une destruction de la chose offerte ; destruction qui ne soit pas seulement faite pour l'oblation qui en résultera[2], mais qui soit voulue en elle-même

1. JOANNES DE LUGO, *Opera omnia*, Lugduni (1636), 1652. *Tractatus de venerabili Eucharistiæ sacramento*, disp. 19, sect. I, n° 1. Dans MIGNE, *Theologiæ cursus completus*, Paris, 1841, t. XXIII, col. 703 : « Difficile est explicare quid sit illud quo sacrificium peculiariter differt ab aliis actibus religionis. Varii varias definitiones sacrificii construxerunt. » — n° 2-7 ; col. 703-705 : « Suppono igitur sacrificium esse in genere oblationis et in genere etiam signi sacri... Et in primis certum est per sacrificium, sicut per omnes alios cultus, significari internam animi submissionem, et significari etiam supremam Dei excellentiam. Sed hoc non pertinet ad differentiam ultimam sacrificii... P. Vasquez addit significari potestatem supremam Dei in vitam et mortem nostram. Ego imprimis existimo sacrificium institutum esse ad significandam hanc supremam Dei potestatem, non tamen utcumque... Mihi semper placuit ratio quam insinuavit Eusebius, lib. I *de Demonstrat.*, cap. ult., dicens : hominem debere vitam suam Deo in sacrificio ; quia tamen hoc non expedit, ideo lege naturæ introductum fuisse ut in sacrificium animalis vel aliquid ejusmodi commutaretur... (Sacrificium) differt ab omni alio cultu, imprimis ex parte rei sacrificatæ, quia significat dignum esse Deum in cujus honorem nostra vita consumatur ; ex parte vero modi, quia hoc ipsum significat per destructionem alicujus rei, per quam explicamus affectum nostræ destructionis, si ad cultum Dei licita esset vel necessaria... Dicimus ergo de ratione sacrificii esse quod sit protestatio illius excellentiæ divinæ qua dignus est ut in ipsius cultum nostra vita destruatur, sive hæc protestatio fiat per realem destructionem propriæ vitæ, sive per destructionem alterius rei, per quam noster affectus explicetur, quando destructio propria non licet vel non expedit. »

2. ID., *ibid.*, n° 7 ; col. 705 : « Infero secundo in omni sacrificio debere intervenire destructionem aliquam rei oblatæ... Et videtur esse expressa sententia S. Thomæ,

pour ce qu'elle signifie directement et que rien autre ne pourrait signifier aussi bien[1].

Or où trouver, dans la Messe, cette destruction, jugée nécessaire, de la victime offerte ? De Lugo passe en revue les opinions émises à ce sujet. Aucune ne le satisfait. On ne peut songer, dit-il, à la substance du pain et du vin, détruite par la transsubstantiation cette destruction n'affecte que les éléments matériels préexistant au sacrifice[2]. On ne peut songer davantage à la fraction de l'Hostie : l'opinion de Melchior Cano a été communément abandonnée, et à bon droit[3]. Faudra-t-il recourir à la Communion, comme de Soto et Bellarmin ? Sans doute, la Communion contribue à la destruction réelle de l'hostie ; mais d'après l'enseignement commun, le sacrifice commence à la Consécration : c'est donc dans la Consécration qu'il faut trouver d'abord l'acte de destruction, essentiel au sacrifice[4].

En quoi la Consécration réalise-t-elle cette destruction nécessaire ? Au sentiment de De Lugo, nul ne l'a bien montré jusqu'ici. Ce n'est pas en ce que la substance du pain et du vin disparait pour faire place au Corps et au Sang du Christ : dans la pensée de Suarez, la destruction de la substance matérielle est toute subordonnée, comme une simple condition préalable, à la production du Corps et du Sang du Sauveur ; et c'est cette production, non la destruction antécédente, qui serait le véritable acte constitutif du sacrifice[5]. Ce n'est pas, non plus, en ce que l'immolation sanglante de la Croix est mystiquement reproduite par la Consécration sous les deux espèces : Vasquez a reconnu qu'il ne pouvait

IIª IIªe, q. 86, art. 1, ubi dicit per sacrificium fieri rem sacram, non utcumque, sed consumendo illam in illud sacrum quod inde fieri debet. » — De Lugo tire donc le texte de S. Thomas à son hypothèse, contrairement à l'interprétation que nous en avons donnée (ci-dessus, p. 194) et qui est celle de Suarez (ci-dessus, p. 372).

1. Id., *ibid.*, nº 8 ; col. 706 : « Non destruitur res præcise ut offeratur Deo, sed ut significetur per ipsam destructionem aliquod quo aliter non posset ita congrue significari. »

2. Id., *ibid.*, sect. III, nº 37, col. 716 : « Cum enim sacrificium sit consecratio et oblatio quæ fit per destructionem alicujus rei, non apparet quid in missa sacrificetur, nisi fortasse substantia panis et vini, quæ per conversionem destruitur ; illud autem esset ignobile sacrificium et dignitati christianæ Ecclesiæ non consentaneum. »

3. Id., *ibid.*, nº 39 ; col. 717 : « Secunda sententia docet fractionem pertinere ad essentiam hujus sacrificii... Hæc autem sententia communiter rejicitur... »

4. Id., *ibid.*, nº 41 ; col. 717 : « Tertia ergo sententia satis communis docet essentiam hujus sacrificii reperiri in consecratione... »

5. Id., *ibid.*, sect. IV, nº 53 ; col. 723 : « Hæc tamen sententia displicet, quia est contra communem omnium concipiendi et loquendi modum dicere rem aliquam, quando producitur, sacrificari... Illud enim sacrificatur per cujus destructionem protestamur affectum internum nostrum, qui non explicatur bene per productionem, sed per destructionem, ut vidimus. »

s'agir là de destruction véritable ; cela est si vrai que, pour faire entrer cette réalité eucharistique dans l'idée générale, il a imaginé tout exprès sa théorie du sacrifice relatif, sans immutation ou destruction[1]. Quant à Lessius, il a eu beau s'efforcer, il n'a abouti qu'à montrer dans la double Consécration une image très vive, extrêmement saisissante, néanmoins une simple image d'immolation, puisque, malgré toute la vertu reconnue aux paroles consécratoires, l'immolation qu'elles expriment n'est pas produite en fait[2].

De Lugo en arrive donc à proposer une explication, d'un ordre tout différent, étroitement apparentée à celle de Van Malderen, et comme elle se rattachant aux idées principales de Casal et de Bellarmin[3]. Tout d'abord, quand on parle de destruction de la matière offerte, il n'est pas nécessaire, dit-il, d'entendre que la victime soit détruite dans sa substance : il suffit qu'elle soit réduite à un état inférieur, ou amoindri, tel qu'il équivaille pratiquement et selon l'appréciation humaine à une destruction[4]. Or, c'est ce qui a lieu pour le Corps du Christ à la Consécration. « Bien que, par la Consécration, le Corps du Christ ne soit pas détruit substantiellement, il est détruit cependant d'un point de vue humain, *humano modo*,

1. ID., *ibid.*, n° 57 ; col. 726 : « Ille explicandi modus non sufficit ut in eo quiescat animus : Nam (ut bene advertit card. Bellarm.), ea acceptio sacrificii plane arbitraria et conficta est. Verum enim et reale sacrificium veram et realem rei sacrificatæ destructionem desiderat ; ergo, ubi non est vera destructio, sed sola imago destructionis, non dabitur verum sacrificium, sed sola imago sacrificii. Nec sufficit dicere non dari verum sacrificium absolutum, dari tamen verum sacrificium commemorativum : de hoc enim est quæstio an sacrificium commemorativum sit verum simpliciter, an solum secundum quid... »

2. ID., *ibid.*, n° 61 ; col. 727 : « Quantumcumque explicetur *ex vi verborum* illa mactatio et separatio, re tamen vera non separatur corpus a sanguine, nec ab anima : sicut si ictu gladii percuteretur ovis in sacrificio, Deus tamen miraculose penetraret gladium cum gutture ovis, ita ut non sequeretur abscissio nec vulneratio, vere non diceretur ovis sacrificata, quia, licet de se ictus sufficeret ad occisionem, re tamen vera non fuit secuta occisio. »

3. Ci-dessus, p. 378, 383.

4. ID., *ibid.*, sect. V, n° 65 ; col. 729 : « Ut autem explicemus quomodo consecratio sit substantialiter sacrificatio, adverto : quando ad rationem veri sacrificii exigimus destructionem hostiæ, nomine *destructionis* non semper intelligi physicam vel metaphysicam corruptionem substantialem hostiæ, sed destructionem vel physicam, vel humanam ; ita ut et vi sacrificationis, hostia, prout est in termino illius actionis, habeat statum aliquem decliviorem, et saltem humano modo desierit... v. g. quando vinum libabatur effundendo illud ex crateribus in terram in honorem Dei, illa effusio dicebatur libatio et sacrificatio, certum est autem quod per effusionem formaliter non corrumpebatur substantialiter vinum, donec postea paulatim siccaretur et consumeretur, sacrificium autem in ipsa effusione fiebat, quia nimirum per effusionem destruebatur humano modo, quatenus accipiebat jam statum aliquem inutilem ad priores operationes. »

en ce qu'il est mis dans un état d'abaissement, *accipit statum deliviorem*, tel qu'il est rendu inapte aux usages ordinaires du corps humain, apte au contraire à ceux qui sont le propre des aliments. D'un point de vue humain, c'est comme s'il était réellement devenu du pain et apprêté en nourriture. Or une telle immutation suffit pour qu'il y ait sacrifice[1]. »

L'amoindrissement du Christ est réalisé dès la consécration sous l'espèce du pain : le sacrifice l'est donc pareillement. Néanmoins De Lugo a soin de noter que la double consécration ne doit jamais être omise : elle doit être tenue pour indispensable, à raison d'une volonté positive du Christ ; car l'Eucharistie n'est pas seulement sacrifice : elle est aussi nécessairement commémoraison de l'immolation sanglante de la Croix[2].

Ainsi le sacrifice commence à la Consécration et il est dès lors essentiellement constitué. Mais la Communion achève de détruire l'hostie : à ce titre, elle fait également partie essentielle de la Messe. Le sacrifice dure donc jusqu'à la Communion, qui le complète et le termine[3].

Il faut attribuer sans doute au rare mérite du Traité théologique de De Lugo, autant qu'à l'influence considérable de Bellarmin

1. Id., *ibid.*, n° 67 ; col. 730 : « Hoc supposito, facile erit explicare quomodo consecratione ipsa sacrificetur corpus Christi. Nam, licet ipsa consecratione non destruatur substantialiter, sed tamen destruitur humano modo, quatenus accipit statum deliviorem et talem quo reddatur inutile ad usus humanos corporis humani, et aptum ad alios diversos usus per modum cibi ; quare humano modo idem est ac si fieret verus panis, et aptaretur ac condiretur in cibum : quæ mutatio sufficiens est ad verum sacrificium ; fieri enim comestibile illud quod non erat comestibile, et ita fieri comestibile ut jam non sit utile ad alios usus, nisi per modum cibi, major mutatio est quam aliæ, quæ ex communi hominum mente sufficiebant ad verum sacrificium. »

2. Id., *ibid.*, sect. VIII, col. 744 : « Utrum ex dispensatione papæ possit consecrari unica species, et utrum consecratio utriusque sit de essentia hujus sacrificii ? » — n° 106 ; col. 747 : « Absolute dispensari non posse probatur, quia Christus præcepit hoc sacrificium offerri tali ritu, scilicet consecratione utriusque speciei, per quam repræsentaretur passio et mors ; oblatio ergo facta alio ritu, esset contra Christi institutionem. » — n° 112 ; col. 749 : « Solutio argumentorum contrariæ sententiæ tota desumi debet ex Christi voluntate, qui talem ritum sacrificandi instituit, quo clare repræsentaretur ejus mors. »

3. Id., *ibid.*, sect. V, n° 68 ; col. 730 : « Cum hoc tamen stat ipsam sumptionem pertinere ad substantiam et integritatem hujus sacrificii : nam per ipsam adhuc magis consumitur et destruitur victima. » — n° 64 ; col. 729 : « Addo tamen ita utramque actionem pertinere ad substantiam sacrificii, ut posita consecratione, jam sit posita substantialis sacrificatio ; adveniente vero sumptione, ponatur etiam aliqua pars ejusdem substantiæ. » — n° 73 ; col. 733 : « Componitur ex consecratione et sumptione... quasi ex partibus integrantibus heterogenis, ut homo componitur ex capite, manibus, etc. » — n° 72 ; col. 732 : « Revera sacrificium durat in ratione sacrificii usque ad consumptionem, sicut revera sacrificia durabant post occisionem usque ad combustionem. »

et de Vasquez la facilité avec laquelle s'est accréditée parmi les théologiens l'idée du sacrifice-destruction.

Comme Bellarmin, De Lugo s'est placé sur le terrain des Protestants. A sa suite, il a cru avantageux de répondre directement à leurs exigences, en justifiant le sacrifice de la Messe par une véritable destruction du Christ eucharistique[1]. Mais, tout autant que celle de Bellarmin, sa théorie mérite le reproche de nouveauté : elle est véritablement sans appui sur la tradition théologique.

D'autre part, elle n'échappe pas aux difficultés que la thèse des Controverses a soulevées. Peut-on vraiment soutenir que le Corps du Christ, par le fait de la consécration sous les espèces, est mis dans un état abaissé et diminué, alors que la foi nous le montre dans toute la réalité de sa gloire ? Que le Christ soit rendu présent sous la forme de nourriture, *per modum cibi*, cela paraît l'amoindrir : cela ne l'amoindrit effectivement en rien. La diminution, ou destruction morale, est tout apparente : elle n'a rien de réel. Cela est si vrai que déjà Bellarmin a vu dans la Consécration le Christ réduit à l'état de nourriture comestible, et qu'il s'est cru cependant obligé de recourir à la Communion, pour assurer précisément l'acte de destruction, censé nécessaire au sacrifice. Ce qui n'est pas moins étonnant, c'est de voir placer l'acte essentiel de la Messe dans une destruction d'un genre tout spécial, sans rapport avec l'immolation caractéristique du grand sacrifice de la Croix.

En fait, il ne semble pas que la thèse de De Lugo ait recueilli beaucoup d'adhésions au cours du XVII^e siècle. Plusieurs l'utiliseront partiellement, en la combinant avec l'idée proprement traditionnelle. Aucun ne paraît l'exploiter d'une façon franche et intégrale.

Les considérations présentées par le missionnaire italien, **Paul Segneri** (1624-1694), bien que d'une portée analogue à celles de De Lugo, trahissent plutôt l'influence de Casal et de Bellarmin.

C'est bien l'esprit de Casal qui lui fait dire, du Christ consacré sur l'autel : « Ses membres n'ont pas l'espace nécessaire pour exercer leurs opérations locales. Ils sont dans un état où ils ne peuvent plus se mouvoir d'un mouvement propre, mais seulement être mus accidentellement avec l'hostie. Si bien que nous pouvons le dire en soi comme mort, pour autant que la vie est dans l'action[2]. »

1. ID., *ibid.*, sect. II, qu. 26 ; col. 713 : « Fundamenta hæreticorum : ...Sexto, quia sacrificium fit per mactationem et immutationem victimæ ; nihil autem tale fit circa Christum in missa. — Ad hoc argumentum constabit infra, sect. 5, explicando quomodo in missa reperiatur vera definitio sacrificii. »

2. PAOLO SEGNERI, *Il Christiano istruito nella sua Legge, raggionamenti morali*, (1686), Venezia, 1733 ; Part. III, ragion. 7, n° 12 ; p. 71^a : « Non havendo lo spazio

Et c'est l'idée de Bellarmin qui se reconnaît dans cette façon de parler de la Communion : « La nouvelle vie sacramentelle que Jésus-Christ a acquise par les paroles de la consécration, il la perd, lorsque sont digérées dans notre estomac, et détruites par la chaleur naturelle, les espèces sacrées sous lesquelles il a été produit. Dans un tel acte on peut dire qu'il y a plus qu'une mort mystique : il y a également une mort réelle, puisqu'il perd de telle sorte l'être sacramentel que, s'il n'avait pas une autre vie, il mourrait effectivement. Voilà l'anéantissement de Dieu, mis à notre usage, pourrions-nous dire avec S. Denys d'Alexandrie[1]. »

§ III. — Immutation réelle du Christ dans la seule Consécration

Un certain nombre de théologiens, fidèles à l'idée du sacrifice-destruction, se rangent néanmoins à l'opinion de plus en plus commune, qui place toute l'essence de la Messe dans la consécration. Aussi cherchent-ils dans la seule Consécration l'immutation réelle du Christ, censée nécessaire au sacrifice.

I. — *Gamache, Sylvius, les Conférences de Luçon*

Plusieurs ignorent la thèse de De Lugo et utilisent simplement les considérations émises par Bellarmin au sujet de la Consécration, en y mêlant des vues empruntées à Ruard Tapper ou Hessels, et à Vasquez ou Lessius.

Ainsi, **Philippe Gamache** (1568-1625), docteur et professeur de Sorbonne. Gamache croit pouvoir tirer de « l'enseignement de S. Thomas et autres théologiens », que le sacrifice comprend toujours « une mutation physique » de la chose offerte. Il en donne

necessario per essercitare le loro operazioni locali, sono in uno stato, nel quale mai non si possono nè pur muovere (almeno di moto proprio) ma solo per accidente al moto dell' Hostia : che però possono dirsi in sè come morte, se il vivere tutto è posto nell' operare. »

1. Id., *ibid.*, p. 71[b] : « Ora questa nuova vita sacramentale, che Gesù Cristo acquista per le suddete parole della Consecrazione, vien' egli a perdere quando poi dentro lo stomaco nostro rimangono digerite, e distrutte dal calor naturale le specie sacre, sotto di cui si nasconde. Ed in tal' atto si può dir che egli muoja di una morte mistica si, ma insieme reale, mentre di tal modo egli perde quell' essere sacramentale, che se non havesse altra vita, morrebba affatto. *Hæc est exinanitio Dei facta ad usum nostrum*, possiamo qui dire con san Dionisio Alessandrino, Epist. in Paul. Samosat. » — Cf. rag. 4, n° 12 ; p. 41[b] : « Attesocchè la Persona che fa l'onore non può essere più sublime, essendo ella Dio come il Padre ; e la depressione a cui discende per rendere quest' onore, non può essere più dimessa : prima perchè nell' Eucaristia, come in un memoriale della morte penosa di Gesù Cristo, sono compendiati tutti gli oltraggi, tutti gli obbrobri, e tutti i prodigiosi abbassamenti da lui sofferti nella Passione... »

pour raison, à la suite de Vasquez, que la fin du sacrifice est de signifier « le pouvoir suprême de Dieu sur la vie et sur la mort ». Cependant il remarque que certaines oblations dont parle l'Écriture, et que lui-même reconnaît pour vrais sacrifices — les pains de proposition, l'offrande de Melchisédech, — ne comportent pas d'immutation actuelle : l'hostie y est seulement ordonnée à une réelle immutation. Dès lors, l'acte sacrificiel lui paraît être, d'une façon générale : ou bien « une certaine immutation de la chose offerte », ou bien simplement « un rapport réeel » à cette immutation ultérieure, et « une orientation » vers elle[1].

Comment la définition générale trouve-t-elle son application à la Messe ? Le docteur de Sorbonne fait état de la seule Consécration. Il y cherche une *immutation*, et il la voit, non seulement dans le fait du pain et du vin convertis au Corps et au Sang du Christ, mais dans le Christ lui-même, d'abord en tant que « son humanité y est réellement produite en substance, et passe, au moins *secundum quid*, de la non existence à l'existence *hic et nunc*, où elle n'était pas auparavant[2] ». On reconnaît la thèse de Ruard Tapper, reprise par Hessels[3].

Mais cette immutation est toute relative, et se présente plutôt comme une acquisition. Gamache cherche une immutation et destruction formelle. Il semble l'avoir trouvée, car il déclare voir dans la Consécration « une immutation physique de la chose offerte, et non seulement une immutation, mais une destruction ». Cependant, il se reprend aussitôt : « ou du moins un rapport réel avec la destruction, selon ce qui a été exposé précédemment. » Et il s'en

1. Philippus Gamachæus, *Summa theologica*, Parisiis, 1627 ; *Comment. in III partem Divi Thomæ* ; *De sacrificio Missæ* ; c. II ; t. III, p. 455[b] : « Veram sacrificii definitionem subjungimus, ut nempe sit externus et publicus actus religionis primo per se institutus ad aliquid offerendum Deo in ejus honorem et in testimonium supremi dominii per ministrum legitimum, simul cum aliqua rei oblatæ immutatione, seu relatione et ordine ad talem mutationem. » — p. 457[b] : « Cum immutatione... Docet D. Thomas, aliique theologi... Sacrificium includit semper mutationem physicam rei oblatæ... Confirmatur ex fine sacrificii, et ex propria illius significatione, quia scilicet institutum fuit ad testificandum supremum dominium Dei optimi Maximi, qui quidem habet jus vitæ et necis. » — p. 458[b] : « Obj. : panes propositionis... Resp. satis esse quod panes illi post septem dierum oblationem in templo factam deberent tandem frangi et manducari a sacerdotibus : non enim necessarium ut mutatio, de qua nunc loquimur, fieret statim immediate dum adhuc res immolaretur Deo, sed satis ut oblatio includeret respectum et ordinem essentialem ad talem mutationem. »

2. Id., *ibid.*, c. IV ; p. 471[b] : « Illa actio includit aliquam realem mutationem, non solum panis et vini, quorum substantia convertitur in Christi corpus et sanguinem, sed mutationem in re oblata, utpote in Christo ipso, cujus scilicet humanitas realiter substantialiter producitur, et transit a non esse ad esse, saltem secundum quid, hic et nunc, ubi antea non erat. »

3. Ci-dessus, p. 290, 320, 377.

explique ainsi : « La Consécration tend d'elle-même à une réelle destruction du Corps et du Sang du Seigneur, et elle doit aboutir là certainement, soit que les espèces soient détruites par la manducation sacramentelle, selon ce qui a été divinement institué, soit qu'elles se corrompent à la longue, ou par quelque accident. Nul n'ignore, en effet, que ces espèces sont, de leur nature, corruptibles : il est donc certain que le Christ y est présent d'une façon qui le voue à la cessation de l'être et à la destruction[1]. »

On dirait un emprunt à Bellarmin. Mais, tandis que Bellarmin n'avait vu dans la Consécration que le Christ mis à l'état de nourriture et destiné à être détruit ultérieurement par la manducation, Gamache le voit directement présent sous des espèces, de leur nature même corruptibles ; et dans ce fait que le Christ est voué dès lors et fatalement à la destruction, il est tenté, d'ailleurs sans motif, de voir déjà une actuelle et réelle immutation.

François du Bois, ou **Sylvius** (1581-1649), de Braine-le-Comte dans le Hainaut, professeur de théologie à l'Université de Douai, pose également en principe que le sacrifice requiert, non seulement une consécration et une oblation, mais encore une immutation de la substance sacrifiée[2]. Pour lui aussi, les trois choses sont réalisées dans la Consécration eucharistique. En particulier, l'immutation. Comment celà ?

En ce que « une chose profane y devient sacrée, car le pain est changé au Corps du Christ, et que celui-ci, présent sous l'espèce d'un aliment, est ordonné à la manducation ». C'est la formule même de Bellarmin. Mais cette immutation n'est qu'en expectative : il faut quelque chose d'actuel. Sylvius insiste sur l'idée d'immutation productive, qu'a présentée Ruard Tapper. « Surtout, dit-il,

1. Id., *ibid.*, c. v ; p. 474[a] : « Consecratio illa habet omnes proprii sacrificii conditiones. Est actus externus... ; cum physica immutatione rei oblatæ, nec solum mutatione, sed destructione, aut saltem relatione ad destructionem. » — c. iv ; p. 471[b] : « Immo et includit eadem actio consecrandi certissimum respectum ad desitionem et consumptionem realem dominici corporis et sanguinis, ita ut revera debeat tandem illic desinere ad corruptionem specierum, sive species manducentur sacramentaliter, secundum institutionem divinam, sive casu aliquo, aut temporis diuturnitate corrumpantur ; nemo enim ignorat species illas suapte natura esse corruptibiles, unde aperte sequitur Christum ibi esse modo aliquo desitioni ac destructioni obnoxio. » — L'auteur ajoute : « Alii probant eamdem mutationem et destructionem rei oblatæ in Eucharistiæ sacrificio penès vim et significationem verborum, quatenus verba consecrationis per se præcise destruerent physicum esse Christi, nisi id impediretur per concomitantiæ mysterium... »

2. Franciscus Sylvius a Brania comitis, *Commentarii in III partem S. Thomæ Aquinatis* (1618), Antverpiæ, 1667 (édit. augmentée) ; qu. 83, art. 1 ; p. 370[a] : « Sacrificium... describitur : oblatio rei sensibilis, quæ Deo per legitimum ministrum consecratur et offertur, cum aliqua sui ipsius mutatione. »

le Corps et le Sang du Christ commencent d'être sacramentellement en un lieu et sous un mode où ils n'étaient pas auparavant. » Par surcroît enfin, il mentionne l'opinion de Lessius, d'après laquelle « eu égard à la force des paroles, le Corps et le Sang sont rendus présents et offerts à part l'un de l'autre, comme le Sang a été séparé du Corps sur la croix : et ainsi le Christ est, d'une façon mystique et non sanglante, immolé[1] ».

Cette accumulation même prouve l'insuffisance des raisons apportées. Quoi qu'il prétende, Sylvius n'arrive, pas plus que Gamache, à trouver d'une façon nette dans la Consécration une réelle immutation du Christ.

Les *Conférences ecclésiastiques du diocèse de Luçon*, publiées sur la fin du XVII^e siècle, se tiennent aux idées émises par Bellarmin, sauf qu'elles semblent rejeter comme moins probable l'hypothèse qui de la Communion du prêtre fait une partie essentielle du sacrifice. Elles cherchent donc dans la seule Consécration la destruction de la victime, et, pour justifier cette destruction réelle, elles se bornent, malgré l'insuffisance manifeste du procédé, à reproduire ce que Bellarmin a dit du Christ mis à l'état de nourriture et seulement destiné à la destruction[2].

1. ID., *ibid.*, qu. 2, p. 374 : « Concl. III : Consecratio, juncta mentali oblationi, est id in quo essentialis ratio sacrificii consistit... Prob. 7°. In consecratione reperiuntur omnia quæ ad sacrificii proprie dicti rationem sunt necessaria. Est enim repræsentatio Passionis dominicæ ; fit res excellentissima sacra, per eam Deus colitur, divina potentia et sapientia declarantur, et fit recognitio summæ ipsius potentiæ et majestatis. Reperitur et oblatio : eo enim ipso quo munus per consecrationem præsens exhibetur, ideoque sistitur ac præsentatur, actu exercito offertur. Sed nec deest mutatio : non solum quia res ex profana fit sacra, ex pane scilicet Corpus Christi, quod, cum sit sub specie cibi, ordinatur ad comestionem ; sed præcipue, quia corpus et sanguis Christi incipiunt ibi et eo modo sacramentaliter esse (non quidem per modum localem, sed virtute consecrationis), ubi et quo modo prius non erant ; ...ac insuper, quia, quantum est ex vi verborum consecrationis, corpus et sanguis sistuntur et exhibentur ut seorsum, unum ab altero, sicut in cruce separatus fuit sanguis a corpore, atque ita Christus mystice et incruente immolatur. »

2. *Conférences ecclésiastiques du diocèse de Luçon*, 3^e éd., Lyon, 1698 ; t. V, p. 299 : « On a dit que le sacrifice proprement dit est définy par les théologiens : une oblation extérieure faite à Dieu seulement pour reconnoître son souverain domaine sur toutes les créatures, par un ministre légitime, d'une chose extérieure et sensible, qui luy est particulièrement consacrée, avec un changement et une destruction de cette même chose qui lui est offerte. » — p. 306 : « Il est nécessaire que la chose qui est offerte en sacrifice soit entièrement détruite, c'est-à-dire qu'elle ne soit plus ce qu'elle était auparavant... Il faut que la substance même de la chose soit détruite. » — p. 385 : « On a répondu que l'essence du sacrifice de la messe consiste proprement dans la consécration. » p. 388 : « Bellarmin. Il se fait trois choses dans la consécration de l'Eucharistie, dans lesquelles consiste l'essence du véritable sacrifice. Premièrement, une chose qui était prophane devient une chose très sainte... Secondement, cette chose... est offerte à Dieu dans la Consécration... Troisièmement, la chose qui est offerte, et qui est la victime,

II. — *Richelieu, Martinon, Georges de Rhodes, Platel, Raynaud, etc.*

D'autres théologiens combinent avec les idées de Vasquez (ou de Lessius), parfois aussi avec celles de Ruard Tapper, ou même de Suarez, des vues qu'ils paraissent tenir soit de Casal, soit de De Lugo.

C'est un éclectisme de ce genre que l'on trouve sous la plume du cardinal **Armand Jean du Plessis de Richelieu** (1585-1642). « Le sacrifice, dit-il, n'est autre chose qu'une oblation réelle, faite à Dieu seul d'une chose sensible et permanente, avec changement d'icelle, suffisant pour tesmoigner et faire paroistre publiquement que nous le recognoissons pour nostre souverain Seigneur. » Or, « le changement qui se fait en l'Eucharistie consiste en ce que Jésus-Christ, qui subsiste au ciel en sa propre espèce, est estably en terre sous l'espèce estrangère du pain et du vin. » Ruard Tapper a parlé un peu de la même façon.

Richelieu continue : « et sous l'apparence de la mort ». Et il s'explique, en s'inspirant à la fois de Vasquez et de Casal : « Qu'en cet estat il soit sous l'apparence et l'espèce de la mort, il paroist en ce qu'il est privé d'apparence de vie en plusieurs sens, et par ce qu'on ne voit aucune action en luy, et par ce que, par la force des paroles sacramentales, son Corps et son Sang sont establis sous des espèces séparées, ainsi que, par la mort qu'il a souffert en croix, ils ont été réellement séparez ; par ce enfin que les espèces qui le voilent sont comestibles, et que d'ordinaire on ne mange aucune chair qui ne soit morte[1]. »

Jean Martinon († 1662), de la Compagnie de Jésus, professeur de théologie à Bordeaux, semble d'abord se ranger à la thèse vulgarisée par Vasquez et Lessius. « Le Christ est immolé dans l'Eucharistie, dit-il, par un acte semblable à celui qui l'a immolé sur la croix. Et c'est pourquoi l'un est appelé image et représentation de l'autre. Une même hostie est immolée, là d'une manière sanglante, ici d'une manière non sanglante. Or, l'acte par lequel le Christ a été immolé sur la croix est la séparation réelle de son Corps

tend par le moyen de la consécration à un véritable changement, et à une véritable et réelle destruction, qui est une des conditions nécessaires afin qu'un sacrifice soit un sacrifice proprement dit. »

1. Armand Jean du Plessis, cardinal de Richelieu, *Les principaux poincts de la foy catholique défendus contre l'escrit adressé au roy par les quatre ministres de Charenton*, sans lieu ni date (1617) ; chap. VI, sect. II ; p. 153-155. — Id., 4e éd., Paris, 1629, p. 130-131.

d'avec son Sang, et la mort qui s'en est suivie. Ainsi l'acte par lequel il est immolé dans l'Eucharistie doit être la séparation mystique qui se fait par la conversion du pain en son Corps et du vin en son Sang sous des espèces distinctes. »

L'auteur ajoute : « en une certaine manière de mort, tendant à la destruction[1]. » Ces derniers mots évoquent une théorie sensiblement différente.

D'un côté, l'acte d'immolation sacrificielle dont il s'agit ne consiste pas précisément en ce que le Sang, étant consacré après le Corps, paraît en être tiré et mis à part, mais bien simplement en ce que, soit le Corps, soit le Sang, sont rendus présents chacun sous une espèce distincte, comme parties diverses d'une victime égorgée et morte. C'est pourquoi la double Consécration est déclarée non indispensable, la Consécration sous une seule espèce suffisant pour que le Christ soit rendu présent en figure de mort.

D'autre part, la mort figurée par la Consécration sous chaque espèce n'est pas toute la destruction qui est envisagée dans notre sacrifice. Il y a une destruction ultérieure, à laquelle tend l'hostie, telle qu'elle vient d'être consacrée : la destruction par la Communion sacramentelle. On dirait un emprunt pur et simple à Bellarmin.

Mais ailleurs Martinon parle d'une destruction opérée actuellement et directement par la Consécration. Elle consiste en ce que le Christ y est produit dans un état amoindri, équivalant à une destruction morale, laquelle suffit à l'essence du sacrifice. C'est la thèse même de De Lugo. Celle de Vasquez n'est plus mentionnée alors qu'à titre accessoire[2].

1. JOANNES MARTINON, *Disputationes theologicæ, quibus universa theologia scholastica clare breviter et accurate explicatur*, Burdegalæ, 1645 ; Disp. 38, sect. IV, n° 44 ; p. 808[b] : « Christus immolatur in Eucharistia simili quadam actione illi qua fuit immolatus in cruce. Qua de causa dicitur una esse alterius similitudo et repræsentatio ; una ejusdem hostiæ immolatio cruenta, et altera incruenta. Atqui actio, qua Christus fuit in cruce immolatus, fuit separatio realis sanguinis a corpore, et mors inde sequuta. Ergo actio qua in Eucharistia immolatur, debet esse separatio mystica, quæ fit per conversionem panis in corpus et vini in sanguinem, sub diversis speciebus, mortuo quodam modo positum et tendente ad destructionem. »

2. ID., *ibid.*, sect. I, n° 7 ; p. 798[b] : « Notandum vero est per destructionem hic non intelligi rei annihilationem, aut etiam physicam tantum corruptionem et desitionem, quæ fiat immediate ipsa actione sacrificandi... Sufficit rem per actionem sacrificandi poni in statu decliviori, inepto ad suos usus naturales et humanos, atque tendente et ordinato ad interitum. Quo pacto dicemus inferius corpus et sanguinem Christi destrui moraliter in Eucharistia, quatenus vi verborum ponuntur sub speciebus panis et vini in statu decliviori, inepto usibus suis naturalibus et humanis, atque tendente ad consumptionem et destructionem. Cum enim ibi ponantur modo indivisibili, ponuntur modo naturaliter inepto functionibus et usibus eorum propriis. Cumque ibidem constituantur per modum cibi et potus, tendunt ad usum quo destruantur et desinant esse, speciebus corruptis ; idemque est quodammodo ac si fierent panis et vinum, ut insumerentur ad

Le Jésuite Avérionnais, **Georges de Rhodes** († 1661), a une définition du sacrifice qui exige très nettement « une immutation physique et une destruction » de la chose sacrifiée[1]. Il en fait l'application à la Consécration eucharistique, qui pour lui contient toute l'essence de la Messe, et il se trouve en face d'une « immutation, à vrai dire non réelle ni physique, du moins virtuelle ». Chose étonnante, il s'en contente. « Dans la Consécration, dit-il, il y a une destruction virtuelle du Christ : et cela suffit pleinement à la vérité et à la réalité du sacrifice. »

En quoi consiste cette destruction virtuelle ? Georges de Rhodes l'explique, en premier lieu, d'après la théorie de Lessius, auquel il se réfère : la consécration du Corps et du Sang sous des espèces séparées, est, à en croire le sens naturel des paroles, une véritable immolation du Christ. A cette explication première il joint celle de Casal et de De Lugo : « Le Christ est en outre placé par la Consécration dans un état de mort, où il ne peut exercer naturellement aucune opération vitale, mais se présente et se comporte comme une chose morte[2]. »

Un autre Jésuite, **Jacques Platel** († 1681), professeur de théologie à l'Université de Douai, convient loyalement de la difficulté du problème. Il déclare « malaisé de trouver à la Messe une immutation de l'hostie, suffisante pour satisfaire aux conditions essentielles du sacrifice, c'est-à-dire une immutation réelle, par laquelle l'hostie qui doit être immolée à Dieu soit de quelque manière détruite en

esum et potum. In quo insuper est immolatio mystica ipsius Christi, quatenus vi verborum ponitur corpus sub specie panis et sanguis sub specie vini, ad repræsentandam separationem utriusque factam in cruce et in morte Christi. »

1. Georgius de Rhodes, Avenionensis, *Disputationes theologiæ scholasticæ* ; t. II, *Disputationes, in quibus Christus, Deipara, sacramenta tr.* 6 *explicantur, ad* 3 *part. Summæ theologicæ S. Thomæ*, Lugduni, 1661 ; tr. 10, disp. 2, qu. 2, sect. I ; p. 445[b] : « Certum est secundo sacrificium proprie dictum definiri optime posse : signum sensibile, deputatum ad significandam Dei excellentiam et subjectionem illi ab homine debitam, per destructionem rei alicujus quæ offertur Deo. » — p. 446[a] : « Sacrificium quodlibet proprie dictum significat excellentiam et dominium illud Dei per immutationem physicam et destructionem alicujus rei quæ dicitur sacrificari. »

2. Id., *ibid.*, sect. II ; p. 449[a] : « Consecrationem esse virtualem destructionem ipsius Christi, quæ omnino sufficit ad veram et realem sacrificationem. In eo autem mystica illa mactatio consistit, quod Christus, cum ex se sit vivens, ex vi tamen verborum exhibetur occisus... Consecratio igitur est virtualis mactatio Christi, quia ex vi ejus poneretur vera destructio Christi vi verborum, nisi superadderetur ei aliquid rationi sacrificii omnino extraneum. Deinde ponitur etiam ibi Christus quodam in statu mortis, quia scilicet in eo est statu per consecrationem, ut naturaliter nullam exercere possit operationem vitalem, sed sit quasi res mortua, et talis etiam appareat. Imo et unitus est quodammodo cum speciebus mortuis, quæ solæ apparent, ac proinde per quamdam communicationem idiomatum dici potest mortuus. » — Cf. L. Richeome, ci-après, p. 441

son honneur. » Pour lui, comme pour les théologiens précédents, elle est à chercher tout entière dans la Consécration. Et il croit pouvoir l'expliquer ainsi :

Il y a d'abord une « réelle immutation en ce qui regarde la matière première de l'oblation, c'est-à-dire le pain et le vin, qui sont convertis au Corps et au Sang du Christ. » Platel recourt à l'opinion émise par Van der Galen et Suarez.

Mais le Christ est, lui aussi, d'une certaine manière, réellement changé et comme anéanti. Il reçoit, en effet, un mode d'être qu'il n'avait pas : l'être sacramentel. Or, en cela il faut voir « une réelle immutation », « non seulement productive », comme l'ont pensé Ruard Tapper et, après lui, Hessels ; « mais aussi destructive en quelque manière, comme il est essentiel au sacrifice selon le sentiment le plus commun ». Comment cela ?

D'un côté, « l'effet naturel des paroles est de placer le Corps seul sous l'espèce du pain, le Sang seul sous l'espèce du vin : c'est une manière de mise à mort. » Et cela se rattache aux vues de Vasquez et de Lessius.

D'autre part, le propre du nouvel être sacramentel est que le Christ y est « réduit à un point », par conséquent « paraît tendre à l'anéantissement », donc « est anéanti en fait d'une certaine manière[1] ». C'est une idée nouvelle, mais apparentée de près aux considérations que faisait valoir Casal. Enfin, Platel reproduit littéralement la pensée de De Lugo : « Le Christ est placé sous les espèces d'une façon qui le rend inapte à ses fonctions naturelles, et qui le destine réellement à la destruction[2]. »

1. Jacobus Platelius, *Synopsis cursus theologici* (1661) (éd. augmentée, 1678), ed. novissima, Duaci, 1706 ; pars V, c. IV ; n° 458 ; p. 538[a] : « Sacrificium stricte et proprie est oblatio externa substantiæ sensibilis, per ejus realem immutationem facta Deo, ad agnitionem supremi ejus dominii, in hoc præcipue quod sit author vitæ et necis. » — n° 463 ; p. 538[b] : « Difficilius est ostendere quomodo in hoc sacrificio interveniat sufficiens hostiæ immutatio, requisita ad rationem sacrificii, per quam hostia Deo immolanda aliquo modo destrui debet in ejus honorem. Dicendum tamen hanc immutationem sufficienter etiam hic intervenire : — 1° quia intervenit realis mutatio, saltem circa rem ex qua fit res oblata, videlicet circa panem et vinum, quæ convertuntur in corpus et sanguinem Christi. — 2° Ipsam etiam rem oblatam, videlicet ipsum Christum, quodam modo realiter immutari et velut annihilari, in quantum accipit novum existendi modum, qui talis est ut videatur tendere ad Christi annihilationem, cum vi illius redigatur ad punctum. Adde corpus Christi poni sub specie panis modo quodam mortuo, cum vi verborum non ponatur illic sanguis. » — n° 458 ; p. 538[a] : « Vi verborum ponitur solum corpus sub specie panis, et solus sanguis sub specie vini, ac proinde modo quodam mortuo et vitæ Christi velut destructivo. »

2. Id., *ibid.*, n° 470 ; p. 539[b] : « In ea (consecratione) sic sumpta reperitur vera ac realis immutatio hostiæ, nec productiva tantum, sed, quod ex communiori conceptu est de essentia sacrificii, etiam aliquo modo destructiva, quatenus per eam Christus, non solum immolatur mystice per separationem sanguinis a corpore, vi verborum, sed

C'est un amalgame du même genre qu'élabore le Jésuite **Théophile Raynaud** (1587-1663), professeur à Avignon, à Lyon et à Rome. Plus fortement encore que Casal et que De Lugo, il insiste sur l'état amoindri du Christ dans l'Eucharistie. A l'entendre, le Sauveur serait réduit à la condition de chose inerte, insensible ; son abaissement serait pire que celui de la croix[1]. Mais ailleurs il montre simplement la victime eucharistique « virtuellement égorgée par le glaive de la parole. » C'est une image, observe-t-il ; mais une image vive, accompagnant la réalité. Et il en souligne la vertu efficace, en reproduisant Guillaume de Paris : « Quel plus grand hommage peut être à offert à Dieu, que de lui remettre sous les yeux la passion de son Fils unique, et de faire monter à nouveau vers lui le suave parfum de tant d'actes de vertu, plus qu'héroïques, accomplis par le Christ souffrant en l'honneur du Père[2] ? »

etiam physice ac realiter ponitur sub speciebus modo quodam mortuo, inepto ad suas functiones naturales, et ordinato ad destructionem, cum ibi ponatur per modum cibi et potus, ordinati ad consumptionem, eoque fine ut, consumptis ac corruptis speciebus, ibi esse desinat : quæ destructio, licet non sit perfecta et physica, sed solum imperfecta et moralis, sufficit tamen ad rationem sacrificii, ut patet ex libamine. »

Cf. François de Lugo († 1652), S. J., frère aîné du cardinal, *De septem Ecclesiæ sacramentis*, Venetiis, 1652 ; *De missa*, c. II, q. 2, n° 34. — Thomas Muniessa, († 1696), S. J., professeur à Barcelone, *Disputationes scholasticæ*, Barcinone, 1689, t. II, disp. 33, sect. IV, n° 40.

1. Theophilus Raynaudus, *Candelabrum sanctum septillustre divinæ mensæ illucens, prædelineatum in synagoga, expressum vero in Ecclesia, exhibitione corporis et sanguinis Domini* (Avenione, 1645), dans *Theophili Raynaudi S. J. theologi Opera* (19 in-fol.), Lugduni, 1665 ; sect. III, c. V, n° 19-23 ; t. VI, *Eucharistica*, p. 128 : « In eucharistia (proh demissionem !) Christus adeo demisit sese, et adeo abjectum statum elegit, ut, citra peculiare miraculum, sit velut truncus vel stipes, nec plus intelligere per species acquisitas, qui est connaturalis homini intelligendi modus, nec plus, ea cognitione prælucente, velle, itemque non plus sentire aut moveri quoquomodo valeat, quam si nulla rationali, aut sensitiva, aut motrice facultate polleret... Probo, quia ad omnes actiones corporeas per corpus effective causandas exigitur extensio corporis... Quid adhuc desideramus ad summam Christi abjectionem in eucharistia, quandoquidem Christus non secus jacet quam truncus, aut stipes, quod sane in cruce non valuit ? Nullis inter ea cruciamenta sensuum functionibus destituebatur... Est ergo hic status Christi longe miserrimus, et supra ipsam crucis abjectionem depressus. »

2. Id., *ibid.*, n° 5 ; p. 117[a] : « Castius ergo, et remotius a phrasi morbosa, dicetur imago nempe viva, seu repræsentatio sacrificii crucis... Salva igitur entitativa, cum numerica tum specifica, distinctione utriusque sacrificii, cernitur tamen inter ea unitas et identitas, non modo moralis in ratione cultus religiosi, sed etiam ob eamdem utrobique rem oblatam, in uno realiter, in altero autem virtualiter, ob actionis concomitantiæ obstaculum, gladio verbi mactatam, quæ est Christus Dominus. » — Sect. V, p. 315[a] : « Mysticum dicitur quia incruentum, et quia ob concomitantiam impeditur ne, sicut præcise vi verborum contingeret, Christus hic sistatur exsanguis et reipsa mactatus. Vita autem sic mystice, quamvis vere, immolata, Christus est. » — Sect. IV, c. II, n° 32 ; p. 158[a] : « Quid enim Deo honorificentius esse potest quam in conspectu ejus reparare (ut cum S. Gregorio loquar) passionem Unigeniti Filii ejus, et illam suavissimam fragrantiam tot virtutis actuum plus quam heroicorum, per tempus illud a

Le Sulpicien **Charles-Louis de Lantages** (1616-1694), supérieur du Séminaire du Puy[1] et le Capucin **Grégoire de Lyon,** (1696) associent, d'une façon plus élémentaire, mais assez semblable, l'idée de Casal à celle de Lessius[2].

Le Franciscain **Jean Dubois,** (1667), professeur à Louvain, laisse le choix entre l'explication de Suarez, celle de Vasquez et celle de De Lugo[3].

Christo in honorem Patris elicitorum, objicere denuo divinæ Majestati ? Et idcirco merito dixit Gulielmus Parisiensis, tr. de Eucharistia, c. II... » — Cf. ci-dessus, p. 177.

1. M. DE LANTAGES, *Catéchisme de la foi et des mœurs* (Clermont, 1674), éd. Migne, Paris, 1657 ; part. IV, leç. XXXV ; col. 417 : « Qu'est-ce qu'un sacrifice ? C'est une offrande que l'on fait à Dieu de quelqu'une de ses créatures, en la détruisant devant lui pour son souverain honneur (*Gen.*, IV, 4 seq.). — col. 418 : « Est-il nécessaire que dans le sacrifice on détruise la chose que l'on offre à Dieu ? Oui, il faut toujours qu'il s'y fasse quelque sorte de destruction ; Dieu l'a ainsi établi ; et sans cela, c'est une simple offrande et non pas un sacrifice. » — Leç. XXXVI ; col. 421, à propos de la Messe : « Jésus-Christ, notre grand Pontife, immole ici suffisamment sa divine victime, qui est lui-même, lorsque les paroles de la consécration que prononce le prêtre, par l'admirable vertu qu'il leur donne, mettent son corps adorable sous l'espèce du pain, et son précieux sang sous l'espèce du vin. Cette immolation mystérieuse, quoiqu'elle laisse Jésus plein de sa vie glorieuse, qu'il ne saurait jamais perdre, le met pourtant sous ces saintes espèces comme sous des symboles de mort, représentant son corps et son sang séparés l'un de l'autre, ainsi qu'ils le furent sur la croix ; et elle l'y met de telle sorte, qu'il y est comme mort, n'y faisant pas plus de fonction de vie corporelle, que s'il en était absolument privé (*Apoc.*, V, 6). » — Cf. ID., *Instructions ecclésiastiques, où l'on tache de faire connaître l'essence, la dignité et la sainteté du clergé* ; titre VIII, ch. II, col. 843-846 ; ch. III, col. 852.

2. P. GRÉGOIRE DE LYON, prédicateur Capucin, *Le nouveau Catéchisme théologique, qui donne brièvement et d'une manière particulière les définitions et l'explication des principales difficultés dont on traite en théologie* (1688), dernière édition, revue, corrigée et augmentée par l'auteur, Lyon, 1696 ; ch. XXII, *Du Saint Sacrifice de la Messe* ; p. 96 : « Qu'est-ce que Sacrifice ? C'est un acte de religion par lequel on offre quelque chose à Dieu avec certaines cérémonies extérieures, pour reconnaître sa souveraineté, et la dépendance de celui qui présente le sacrifice, laquelle offrande doit être présentée par un ministre député à cet office. » — p. 98 : « Jésus-Christ meurt-il en la messe ? Il y meurt, non pas réellement et sensiblement, la mort n'ayant plus le pouvoir de faire la séparation de son âme d'avec son corps, mais il y meurt mystiquement, c'est-à-dire figurativement et moralement, parce que son corps est consacré par une action différente d'avec le sang ; tellement que, si ce n'était qu'au moment de la consécration le corps étant vivant, etc... et moralement, parce qu'il n'y fait aucune fonction de ses sens, et qu'une personne qui ne fait aucune fonction de ses sens, comme ceux qui dorment d'un profond sommeil, est censée plutôt morte que vivante. »

3. JOANNES BOSCUS, *Theologiae sacramentalis scholasticae et moralis, pars* II^a, *in qua tractatur de augustissimo Eucharistiae sacramento ac sacrificio missae, ad mentem Doctoris subtilis Joannis Duns Scoti D. Augustino conformem*, Lovanii, 1667 ; Disp. 5, sect. I, concl. 1 ; p. 381^a : « Sacrificium proprie dictum est immutatio rei sensibilis, legitime instituta, in protestationem summi dominii Dei in vitam et mortem. » — « Sacrificium est oblatio, qua res aliqua immutatur, id est, destruitur ex parte vel ex

ARTICLE II. — Le Sacrifice de la Messe en dehors de toute immutation réelle du Christ

En face des vingt-deux théologiens dont nous venons de reproduire la pensée, et qui s'efforcent, avec plus ou moins de bonheur, de trouver à la Messe une immutation réelle du Christ, un nombre beaucoup plus considérable d'écrivains — près de cinquante — continue de placer l'essence du sacrifice eucharistique en dehors de toute réelle immutation.

§ I. — Théorie particulière

Louis Richeome

Le Jésuite **Louis Richeome** († 1625), de Digne, orateur particulièrement estimé d'Henri IV, soutient une thèse, semblable à celle de De Lugo en apparence, toute différente en réalité.

Il fait entrer dans la définition du sacrifice l'idée de *changement* du don offert[1], et prétend trouver à la messe une « réelle immolation ». Mais, cette immolation prétendue réelle, il résulte de ses explications mêmes qu'elle est purement imaginaire. Il part de ce fait qu'on attribue au Christ, par une sorte de communication des idiomes, les propriétés des espèces sous lesquelles il est présent. Ces espèces étant celles d'aliments inertes et sans âme, il semble que le Christ lui-même se soit dépouillé de la vie, et réduit à un état d'inertie et de mort. Ce n'est là qu'une apparence ; mais, dit Richeome, cette apparence suffit à un sacrifice qui est avant tout « visible », et consiste par conséquent en « ce qui se voit ».

Citons le propre texte du docte théologien : « la vraie essence de ceste réelle immolation consiste aux espèces du pain et du vin, soubs lesquelles Jésus-Christ est contenu, et à raison desquelles

toto. » — concl. 3 ; p. 389[b] : « Sacrificium novæ legis consistit essentialiter in sola consecratione, idque unius speciei, quam consecratio alterius, et sumptio utriusque, jure divino integraliter complent. » — n° 44, p. 390[a] : « An requiratur destructio hostiæ ? ...Sententia negans displicet Lugoni... Respondetur ad argumenta Lugonis ...Sententia Vasquez ...Objectio Cardinalis ...Duplex responsio Vasquez ...etc. » — n° 53, p. 392[a] : « Ecce tres modi (Suarez, Vasquez, De Lugo) quibus explicatur immutatio hostiæ in sacrificio novæ legis. Elige quem volueris, et non poteris dubitare de veritate primæ Propositionis, sive primæ partis Conclusionis. »

1. Louys Richeome, Provençal, *La saincte Messe, déclarée et défendue contre les erreurs sacramentaires de nostre temps, ramassez au livre de l'Institution de l'Eucharistie de du Plessis*, Bordeaux, 1600 ; l. III, c. xxxv ; t. II, p. 208.

il est immolé, par la communication qu'il y a entre icelles espèces et son corps. Et comme nous disons que Dieu a vrayement enduré, qu'il est mort, qu'il est ressuscité, à cause de la communication des propriétez, entre la divinité et l'humanité, combien qu'il n'y eut que l'humanité à qui ces qualités appartinsent : de mesme nous disons icy que son corps est vrayement rompu, qu'on le voit, qu'on le touche, qu'on le mange, parce que tout cecy se faict vrayement aux espèces, qui sont un sacrement avec son corps : et parce que l'estre des espèces du pain et du vin est un estre et un estat mort, et sans âme, nous disons aussi que Jésus-Christ prend un tel estre, se donnant en viande et breuvage, qui est un estre mort. Item, parce que l'immolation emporte privation de quelque vie, Jésus-Christ aussi se despouille d'une sorte de vie visible et perceptible aux autres, sans intérêt de son immortalité : car il retient tousjour en soy sa vie essentielle, partout où il est, soit au ciel, soit en terre... Il prend une apparence de viande sans vie, et d'un estre mort : laquelle apparence suffit pour retenir la vérité de l'immolation et du sacrifice visible, qui consiste en l'extérieur, et en ce qui se voit[1]. »

Inutile de faire observer l'anomalie qu'il y a à parler de « vérité d'immolation », après avoir requis comme essentiel un « changement» de la matière du sacrifice, en déclarant d'autre part ouvertement que tout le changement de l'hostie offerte sur l'autel est dans les apparences.

§ II. — Sur les pas de Van der Galen et de Suarez

Tanner, Van der Beeck, Du Hamel, Wiggers, Quarto, De Coninck, De Arriaga, Burghaber

Quelques théologiens suivent les traces de Van der Galen et de Suarez : les uns plaçant l'essence du sacrifice eucharistique dans la Consécration, en tant qu'elle détruit la substance du pain et du vin, et la change au Corps et au Sang du Christ ; d'autres concentrant leur attention sur la production qui a lieu du Christ lui-même à l'autel.

Ainsi, le Jésuite **Adam Tanner** (1571-1632), d'Inspruck, profes-

1. ID., *ibid.*, liv. III, ch. II, t. II, p. 6 : « Le sacrifice est une oblation visible d'un don sanctifié avec cérémonie et changement d'iceluy, faicte à Dieu seul par un officier légitime en recognoissance de la divine majesté et de nostre subjection à icelle. » — p. 7 : « avec changement du don, soit par mactation, ou par manducation, ou autre changement. »

seur à Ingolstadt, Munich, Vienne, et finalement chancelier de l'Université de Prague.

Tanner se montre attaché, autant que les théologiens précédents, à l'idée du sacrifice-destruction. Il appuie sur l'autorité de S. Thomas une définition où il est question expressément d'*immutation* de la chose offerte ; et, à l'en croire, le sentiment commun des Docteurs entendrait cette immutation d'une *destruction* proprement dite, ou équivalente[1].

Or, cette immutation destructive lui paraît réalisée, à la Messe, non dans le Christ, victime principale, mais dans le pain et le vin, partie secondaire et néanmoins réelle de la chose offerte. « L'effet de la Consécration, dit-il, est de détruire d'une manière admirable la substance entière du pain et du vin, en vue de proclamer l'excellence de Dieu et sa majesté. » Dès lors, le sacrifice existe par le fait même de la transsubstantiation. La double consécration n'est nécessaire qu'afin de représenter l'immolation sanglante du Calvaire, selon la volonté du Christ[2].

Martin van der Beeck ou **Becanus,** (1561-1624), également Jésuite, professeur à Wurzbourg, Mayence et Vienne, propose une thèse très semblable, avec cette différence, qu'au terme de *destruction*, il préfère celui de simple *immutation*. Cette immutation simple, néanmoins réelle, il la trouve dans la Consécration, non précisément, comme l'affirme Tanner, en ce que la substance du pain et

1. ADAMUS TANNERUS, *Theologia scholastica*, Ingolstadii, 1627 ; disp. V, *De relig.*, qu. 3, dub. 1 ; t. III, col. 1415 : « Juxta s. Thomam, I^{a} II^{ae}, qu. 25, art. 1 et a., definiri potest : Externus religionis actus, uni Deo debitus, quo per immutationem rei alicujus testificamur ipsum esse et primum creationis principium et ultimum beatitudinis finem, adeoque supremum rerum omnium dominum. » — col. 1418 : « Et quidem verius est ...ad verum sacrificium necessario requiri perfectam et substantialem rei destructionem, aut saltem actionem de se destructivam rei, uti erat etiam effusio aquæ aut vini, dum ea Deo libarentur. » — Disp. V, *De SS. Euchar. sacram. et sacrif. missæ*, qu. 9, dub. 2 ; t. IV, col. 1281 : « Ad actionem vero oblativam sacrificii, non sufficit sola localis mutatio rei, sed requiritur actio ex se destructiva materiæ sacrificii, ut patet inductione in omnibus sacrificiis proprie dictis, tam Judæorum quam Gentilium, et ex ipso fine ac nominibus sacrificii, et communi Doctorum sententia. »

2. ID., *ibid.*, t. IV, col. 1282 : « Longe verius videtur rem oblatam in hoc sacrificio omnia hæc tria intrinsece complecti : videlicet, substantiam panis et vini, species seu accidentia eorumdem, et corpus ac sanguinem Christi seu Christum ipsum. » — col. 1287 : « Sacrificatio essentialiter est actio consecrativa, oblativa et destructiva rei oblatæ per modum materiæ, ex dictis : quod totum excellentissime convenit consecrationi. Nam et per eam ex pane profano et terreno, sub iisdem speciebus, fit panis vivus et cælestis ; per eam destruitur admirabili modo tota substantia panis et vini, idque, juxta intentionem Ecclesiæ et offerentis, ad protestandam divinam excellentiam ac majestatem, cujus tanta potentia in utraque illa actione elucescit. » — col. 1289 : « Voluit Christus sacrificii hujus essentiali ritu sacrificium sui cruentum, adeoque effusionem sanguinis et recessum animæ a corpore, aperte et explicite repræsentari : quod fit solum utriusque, non unius, speciei consecratione. »

du vin y est détruite, mais plutôt, selon la pensée de Suarez, en ce qu'elle y est convertie réellement au Corps et au Sang du Sauveur[1].

Telle est aussi la pensée du Carme **François de Bonne Espérance** (1662), provincial de Belgique[2] ; et, autant qu'on peut la dégager de ses explications un peu confuses, celle de l'Oratorien **Jean-Baptiste Du Hamel** (1623-1706), de Vire en Normandie, fondateur avec Colbert de l'Académie des Sciences (1666), dont il fut longtemps secrétaire[3].

Jean Wiggers (1571-1639), docteur et professeur de Louvain, entre plus exactement encore dans la pensée de Suarez. Après avoir déclaré que le sacrifice en général ne requiert pas indispensablement une destruction, mais seulement quelque immutation de la

1. Martinus Becanus, *Summa theologiæ scholasticæ. De sacramentis Ecclesiæ Christi Domini*, (1612 ; Epitre dédicatoire du Collège des Jésuites de Mayence, 1628), Lugduni, 1644 ; part. III, tract. II, c. XXV, qu. 2 ; t. VI, p. 500 : « Ex dictis colligi potest hæc definitio : sacrificium est oblatio rei sensibilis a legitimo ministro, soli Deo facta, per realem mutationem, ad testandum supremum illius dominium et nostram subjectionem. » — p. 532 : « De essentia sacrificii est ut res oblata, aut destruatur realiter, aut immutetur. Res autem oblata est duplex : altera supponitur actioni sacrificandi, ut materia ; altera ex illa actione resultat, ut terminus. In antiquis sacrificiis materia erat principalis res oblata, quæ debebat realiter immutari. In nostro sacrificio terminus resultans per realem immutationem est principalis res oblata. » — n° 17 ; p. 536 : « Dico 2° hoc sacrificium includere consecrationem, non modo sub ratione mystico mactationis, sed etiam prout continet realem conversionem panis et vini in corpus et sanguinem Christi. Ratio est quia hoc sacrificium est reale. Ergo requirit (realem) sacrificationem. Hæc autem realis sacrificatio non potest consistere in mera significatione et repræsentatione... Ergo debet consistere in reali consecratione, quatenus et simul est repræsentativa mortis et passionis Christi. »

2. Franciscus bonæ spei, *Commentarii tres in universam theologiam scolasticam*, Antverpiæ, 1662 ; tr. 6, *De sacramentis*, disp. IX, resolut. 1, n° 9, p. 151[a] : « Oblatio externa substantiæ sensibilis, Deo facta, a legitimo ministro, per realem et physicam sui immutationem, in agnitionem supremi ejus dominii, in hoc siti quod sit author vitæ et necis, sive esse et non esse rerum. Ita theologi communiter. » — Dub. 3, resolut. 5, n° 53, p. 155[b] : « Adæquate in consecratione... victimæ totalis immutatio realis. » — n° 55 : « Consecratio habet rationem sacrificii præcise sub ratione conversionis, sive prout est destructiva substantiæ panis et vini, ac corporis Christi sub speciebus panis et sanguinis sub speciebus vini constitutiva : nam immutatio verificari non debet respectu hostiæ principalis, sed sufficit esse in adjuncto. »

3. Joannes-Baptista du Hamel, *Theologiæ clericorum seminariis accommodata Summarium*, Parisiis, 1694 ; Dissert. ultima, c. 1 ; t. III, p. 193 : « In omni sacrificio proprie dicto, quiddam offertur visibile, idque ad Dei honorem et cultum destrui debet aut saltem immutari. » « Sacrificium illud proprie dictum solet a theologis definiri : Oblatio rei sensibilis, soli Deo facta, a legitimo ministro, quo nostram subjectionem et divinæ majestatis excellentiam ritu aliquo mystico profitemur. » — p. 196 : « Cum igitur victima, nempe Christus ipse, actio seu consecratio, qua res aliqua, panis nimirum, ex profana fit sacra (illud enim est sacrificare), sacerdos, nempe Christus, et nunc illius nomine sacerdotes, finis ipse, nimirum cultus Dei huic incruento sacrificio in extrema cœna celebrato non desint, palam est Eucharistiam verum esse et proprie dictum sacrificium. »

matière offerte, il montre dans la consécration l'acte essentiel du sacrifice eucharistique, en tant qu'elle est acte d'immutation, « non pas destructive, mais productive » ; c'est-à-dire, qu'eu égard à l'Hostie principale, le Christ, il y a, non précisément *immutation*, mais véritablement *production*[1].

La même thèse est soutenue par le Théatin italien **Paul-Marie Quarto**(† 1655*)[2].

Le Jésuite Flamand, **Gilles de Coninck** (1571-1633), disciple et successeur de Lessius à l'Université de Louvain, fait valoir conjointement les deux idées, de destruction de la substance du pain, et de production du Corps du Christ[3].

Enfin, le Jésuite Castillan, **Rodrigue de Arriaga** (1592-1667), professeur à Valladolid, à Salamanque, puis à Prague, mérite une mention à part pour la critique qu'il fait de la définition devenue courante parmi les théologiens.

1. Joannes Wiggers, Diestensis, *Commentaria in III^am partem D. Thomæ Aquinatis. De Sacramentis, censuris, indulgentiis et purgatorio*, Lovanii, 1640 ; qu. 83, dub. 1 ; p. 273^b : « Sacrificium proprie dictum, sic recte definitur ; quod sit oblatio externa, qua res aliqua sensibilis et permanens consecratur, perimitur, aut aliter immutatur, in protestationem et recognitionem supremi ac divini principatus ejus cui defertur, et servitutis et subjectionis ejus qui offert, et quorum nomine offertur. » — p. 292^b : « In consecratione peragitur victimæ immutatio in Dei cultum, non destructiva, saltem quoad principalem hostiam, sed productiva, ut supra diximus : quæ mutatio, quatenus terminatur ad hanc victimam, videlicet ad corpus et sanguinem Christi sub specie panis et vini, et ibi per verba consecrationis sistitur, continet quasi specificam hujus sacrificii rationem. »

2. Paulus Maria Quarti, *Rubricæ missalis romani commentariis illustratæ... cum appendice quæstionum de Sacrificio missæ*, ed. 2, longe auctior et diligentissime emendata, Romæ, 1674. — Appendix, qu. 1 ; p. 526 : « Sic definiri ab omnibus fere doctoribus: Oblatio Deo facta per immutationem alicujus rei sensibilis in signum et protestationem supremi dominii ipsius Dei, publica auctoritate instituta. » — Punct. 4 ; p. 530 : « Ad essentiam sacrificii requiritur immutatio victimæ sub duplici significatione : primo in signum et protestationem supremi dominii Dei, quem colimus, quæ est significatio moralis ; secundo in repræsentationem sacrificii crucis, quod est idea et prototypon omnis sacrificii, quæ est significatio mystica. Sed in consecratione habetur totum prædictum modo perfectissimo... Per consecrationem fit sacra et admirabilis mutatio panis et vini in corpus et sanguinem Christi, sicque ponitur in altari et offertur Deo ipse Christus infinitæ dignitatis et ipsi Deo gratissimus. Item mactatur mystice... »

3. Ægidius de Coninck, *Commentarii et disputationes in universam doctrinam D. Thomæ, De sacramentis et censuris*, Antverpiæ, 1616 ; t. I ; qu. 83, a. 1, dub. 1 et 5 : « In omni sacrificio communiter aliquid destrui et aliquid aliquo modo produci, saltem secundum aliquem novum modum essendi. » « In sacrificio nostro corrumpitur panis, et reproducitur ibi Corpus Christi. » — « Quodsi per immolationem intelligas veram et realem hostiæ sacrificationem, illa realissime et perfectissime in consecratione reperitur, quia per hanc corpus et sanguis Christi sub diversis speciebus per modum hostiæ mactatæ verissime et realissime reproducuntur, in testimonium divinæ excellentiæ, in quo tota ratio hujus sacrificii consistit. »

La destruction de la chose offerte est-elle, ou non, de l'essence du sacrifice ? L'affirmative est devenue l'opinion plus commune. Pour moi, dit Arriaga, « je regarde comme de beaucoup plus probable l'opinion contraire, qui requiert, au lieu d'une immutation physique, une simple immutation morale de la chose sacrifiée. » Cette façon de voir est « beaucoup plus commode pour expliquer comment le Christ est sacrifié dans l'Eucharistie ; et, d'autre part, elle s'accorde avec les données de l'Écriture touchant plusieurs des sacrifices anciens. » Bien plus, « ce qui, d'une façon générale, dans ces sacrifices, était un hommage très agréable à Dieu, ce n'était pas la mise à mort d'un animal, mais bien la flamme et le parfum s'élevant de son offrande : or cela présente formellement le caractère d'une production, non d'une destruction. » En conséquence, le sacrifice peut se définir : « l'oblation d'une chose, faite à Dieu, en signe officiel de son souverain domaine sur notre vie et notre mort[1] ». Aucune mention d'une destruction, ni même d'une immutation, nécessaire.

Dès lors, dit Arriaga, « il est facile d'expliquer comment le Christ est sacrifié dans la consécration eucharistique ». Il y a d'abord oblation : le Christ « est offert à Dieu, en signe public du domaine souverain de Dieu sur notre vie et notre mort. » A cette oblation s'ajoute ce qui en fait proprement un sacrifice : savoir, « une produc-

1. Rodericus de Arriaga, *Disputationes theologicæ in III^am partem S. Thomæ* (Antverpiæ, 1643-1655), ed. novissima Lugduni, 1669 ; Disp. XLIX, sect. III ; t. VII, p. 521^a : « An scilicet vox hæc sacrificium significet consumptionem rei oblatæ. In qua quæstione si auctores scholasticos consulamus, plures sunt qui eam consumptionem requirunt ; licet hi ipsi non omnino in eo puncto conveniant... Ego, licet in quæstione de nomine videatur tuenda sententia communior, ob dicenda tamen puto longe probabiliorem contrariam, quæ non requirit physicam immutationem, sed solum moralem, rei sacrificatæ. » — p. 522^a : « Probatur nostra sententia. Primo quia, ut videbimus infra, multo commodius per eam ostenditur quo pacto Christus in altari sacrificetur... Secundo in Scriptura aliqua sine ea immutatione (sacrificium zelotypiæ, Melchisedech, hirci emissarii)... » — subs. 4 ; p. 523^b : « Licet in multis sacrificiis legis mosaicæ intervenerit consumptio rei, non tamen proprie illam consumptionem fuisse sacrificationem, sed positivum id quod post consumptionem resultavit. Gratior enim fuit Deo in ratione sacrificii flamma et nidor ex consumptione victimæ proveniens, quam ipsamet victimæ seu animalis occisio... Ac proinde sacrificium Deo gratissimum non fuisse bovis mactationem, sed odorem et flammam inde resultantem. Hæc autem productionem significant formaliter, non destructionem (*Levit.* I, 17 ; XVII ; *Num.*, XV, 18 etc.). Deinde infero : Esto præcesserit destructio rei, formaliter tamen loquendo, non in ea constitisse sacrificium, sed in positiva actione inde resultante ; ac proinde magis propriam videri actionem positivam quam destructivam pro sacrificio, vel certe æqualem esse... » — p. 524^b : « Formari potest breviter definitio sacrificii, ut sit oblatio rei alicujus, Deo facta, in commune signum supremi dominii Dei in vitam et necem nostram. »

tion physique, ou la position du Christ sous les espèces présentes[1]. »

Telle est l'explication qu'Arriaga propose comme fondamentale. C'est par surcroit qu'il la fait suivre de celle à laquelle Tanner s'est d'abord arrêté. « Si l'on veut absolument, dit-il, que le sacrifice requière une destruction, on la trouve aussi dans la substance du pain, car il suffit que la destruction atteigne une partie de l'hostie offerte : or la substance du pain fait réellement partie de la matière de notre sacrifice[2]. »

Adam Burghaber (1678), également de la Compagnie de Jésus, suit de très près Arriaga[3].

1. Id., *ibid.*, Disp. L, sect. V, subs. 4 ; p. 535[a] : « In mea sententia, docente non esse omnino necessariam destructionem ullam victimæ ad rationem sacrificii, facile explicatur quomodo in consecratione Christus sacrificetur : quia scilicet offertur Deo Patri in signum publicum divini dominii in vitam et necem nostram. Addit autem supra simplicem oblationem ipsam physicam productionem, seu positionem localem Christi sub eis speciebus : in quo includitur quædam moralis sanctificatio ipsiusmet Christi, et totius illius complexi ex Christo et speciebus, quia, ut statim dicam, totum illud pertinet ad rationem sacrificii seu victimæ, quandoquidem victima et sacrificium debet esse res sensibilis mediate vel immediate. »

2. Id., *ibid.* : « Secundo dico : si requiratur in sacrificio aliqua destructio (ut multi tenent), tunc poterit res explicari eo modo quo ex Tannero et aliis diximus paulo ante. Pro quo adverte : esto requiratur destructio, non tamen esse necessariam talem quæ totam victimam consumat, sed sufficere si partem aliquam illius. Hoc posito, cum victima, juxta eam sententiam, dicat ea omnia tria, panis substantiam, species et Christum, et panis substantia destruatur, sufficit id, esto circa Christum nulla sit destructio, ut absolute Christus dicatur sacrificari. »

3. Adamus Burghaber, *Theologia polemica in qua doctrinæ catholicorum doctorum asseruntur ac defenduntur et errores hæreticorum hujus temporis proponuntur et refelluntur*, Friburgi Helvetiorum, 1678 ; pars 2, controv. 73, *De sacrificio missæ*, pars 1, n° 2 ; p. 480 : « Sacrificium est oblatio rei alicujus Deo facta in commune signum supremi dominii Dei in vitam et necem. Ita Arriaga, disp. XLIX, n° 28, cum qua definitione fere conveniunt cæteræ ab aliis afferri solitæ... Studio autem nulla fit mentio in definitione, an immutatio physica esse debeat, an sufficiat moralis rei significatæ (*sans doute pour* sacrificatæ). » — n° 6, Doctrina 4[a] ; p. 481[b] : « Ex relatis sententiis probabilissima videtur tertia, quæ asserit solam consecrationem esse proprie et formaliter sacrificium. » — n° 7. Obj. 1 : « In hac doctrina ostendi non potest, quomodo res sacrificata destruatur. Pro responsione ad istud argumentum supponimus, de essentia sacrificii non esse physicam immutationem, sed solum moralem rei sacrificatæ. Ita Arriaga, et hoc teste graves alii Authores, atque in primis hoc tradit s. Thomas 2 2, q. 85, art. 3 ad 3, ubi explicans ex professo differentiam simplicis oblationis a sacrificio docet, circa res oblatas nihil fieri sacrum, et hoc sacrum non requirere determinate ut sit mactatio aut consumptio victimæ, sed disjunctive esse vel mactationem vel benedictionem victimæ, qua benedictione illa res fit sacra juxta etymologiam nominis sacrificii, id est, sacrum facio. Fundamentum hujus sumitur ex Scriptura, in qua videntur aliqua esse sacrificia sine illa (*pour* ulla) immutatione physica ...quæ omnia erudite ostendit Arriaga... Confirmatur. Quia unius oblati destructio, et alterius productio, magis idonea est ad significandam Dei omnipotentiam, cujus duo sunt opera, scilic. res destruere, et producere : prius significatur per destructionem panis et vini ; posterius per productionem vel adductionem Christi. »

§ III. — Sur les pas de Vasquez et de Lessius

Un beaucoup plus grand nombre restent fidèles à l'idée de la simple immolation représentative ou mystique, telle que l'ont exposée en particulier les théologiens du Concile de Trente, surtout l'évêque de Léon, et, depuis lors, Vasquez et Lessius.

I. — *Les exégètes : Luc de Bruges, Jansen, Tirinus, Corneille Lapierre, Ménochius*

C'est l'idée généralement mise en valeur par les exégètes qui ont illustré la première moitié du XVII^e siècle.

Nous avons vu Salmeron et Maldonat interpréter à ce point de vue la dernière Cène. Un commentaire tout semblable se retrouve sous la plume des grands exégètes flamands : **François-Luc de Bruges** (1548-1619) ; **Corneille Jansen** (1585-1638), professeur à Louvain et évêque d'Ypres, père du Jansénisme ; **Jacques Tirinus** (1580-1636), Jésuite d'Anvers ; **Corneille van den Steen,** ou **Lapierre,** dit **Cornelius a Lapide** (1566-1637), Jésuite, professeur à Louvain ; et du commentateur italien, **Jean-Étienne Menochius** (1576-1655), également de la Compagnie de Jésus[1].

Corneille Lapierre, a, au cours de son œuvre, des pages importantes, où la question du sacrifice est envisagée sous ses diverses formes. Tels et tels de ses développements conduisent assez facilement à l'idée que le sacrifice du Christ, s'il a eu son caractère proprement rédempteur, et pour ainsi dire son point culminant, au Calvaire, ne laisse cependant pas de s'étendre à l'ensemble de sa vie. Le Christ s'est offert dès son premier instant, et son oblation a duré sa vie entière, comme son mérite a été continuel jusqu'à la consommation sur la croix. Au ciel même, il est encore, et il sera éternellement en acte d'oblation. Ce n'est pas le lieu du sacrifice, en tant que sacrifice d'expiation méritoire, mais plutôt le lieu de la récompense ; et néanmoins le Christ ne cesse pas de s'y offrir.

1. Lucas Brugensis, *Notationes in Biblia sacra* (Antverpiæ, 1580). *In Luc.* xxii, 19 ; dans Migne, *Cursus Scripturæ sacræ*, t. XXII, col. 1321. — Cornelius Jansenius, *Tetrateuchus, sive Commentarius in sancta Jesu Christi Evangelia* (Lovanii, 1639), Parisiis, 1660. *In Matth.* xxvi, 28 ; p. 236[a] : *In Luc*, xxii, 28 ; p. 408[b]. — Jacobus Tirinus, *Commentarius in sacram Scripturam* (Antverpiæ, 1632), Lugduni, 1683. *In Matth.* xxvi, 28 ; p. 132[b]. *In Luc.*, xx, 19 ; p. 167[a]. *In I Ep. ad Cor.*, xi, 25 ; p. 260[a]. — Cornelius a Lapide, *Commentarius in quatuor Evangelia* (1636), Antverpiæ, 1639. *In Matth.*, xxvi, 27 ; t. I, p. 484[a]. — Joannes Stephanus Menochius, *Commentarii totius Sacræ Scripturæ* (1630), Venetiis, 1758. *In Matth.*, xxvi, 26, 28 ; t. II, p. 235[a]. *In Luc.*, xxii, 19 ; p. 266[b]. *In ICor.*, xi, 25 ; p. 344[b]. Cf. *In Hebr.*, viii, 3 ; p. 399[b].

Il offre, par une commémoraison ininterrompue, le sacrifice qu'il a offert ici-bas[1].

Tirinus dit, en termes plus formels : « Le Christ dans le ciel continue éternellement son sacrifice[2]. »

L'importance de cette conception du sacrifice céleste par rapport au sacrifice eucharistique est aisée à saisir : nous l'avons vue signalée à plusieurs reprises par divers théologiens[3]. Toutefois, ni Corneille Lapierre, ni Tirinus, ne font valoir ce rapport expressément.

Au sujet du sacrifice eucharistique, Corneille Lapierre s'exprime, dans son *Commentaire de S. Matthieu*, à la façon de Lessius : « Ce sacrifice, dit-il, consiste principalement dans la Consécration. Car, par la Consécration, le Christ est mystiquement mis à mort, en ce que son Corps et son Sang sont placés séparément sous les espèces du pain et du vin... Séparément ; entendez : eu égard à la force des paroles. Car, en vertu de la concomitance, là où est le Corps du Christ, là est aussi son Sang, et inversement[4]. »

C'est plutôt un mélange de la théorie de Lessius et des idées de Suarez qu'on lit dans son *Commentaire de la Ire Epitre aux Corinthiens*. « Cette consécration était une réelle oblation de sacrifice, parce que, par elle, comme par une réelle transmutation et transsubstantiation, était posée et offerte en l'honneur de Dieu la Vic-

1. Cornelius a Lapide, *Commentaria in omnes divi Pauli epistolas* (1614), Antverpiæ, 1627. — *In Hebr.*, x, 7 ; p. 926b : « Tunc dixi : Ecce venio... Meruit ergo ex tunc Christus, sibi famam nominis sui et corporis gloriam, nobis autem gratiam et salutem. Atque hunc oblationis actum deinceps usque ad mortem continuando, idem hocce meritum suum continuavit ; ita ut idem continuo per totam vitam meritus sit Christus adeoque Christi hæc continuata oblatio et tota vita fuerit quasi unicum continuatum meritum quod in morte ipsius, ita volente et statuente Patre, perfectum est. » — *In Hebr.* VIII, 4 ; p. 901a : (Contre Socin) : « Nam Apostolum velle et docere, quod Christus in terra et in cruce fuerit pontifex, quodque proprie sacrificium suum expiatorium peccatorum totius mundi obtulerit in terra, non in cœlo, ubi locus non est sacrificii, sed præmii, patet. » — *In Hebr.*, VIII, 3 ; p. 901b : « Probat sic : Christus, licet sedeat in cœlo, est tamen pontifex. Atqui omnis pontifex offert munera et hostias. Ergo et Christus in cœlo suas hostias et munera offert, scilicet suum in cruce sacrificium, quod olim in monte Calvariæ obtulit, nunc quoque idipsum per continuam commemorationem Patri in cœlo offert. »

2. J. Tirinus, *op. cit.*, *In Ep. ad Hebr.*, VII, 24 ; p. 311b : « Denique quia Christus etiam in cœlis perpetuo continuat sacrificium suum, scilicet Deo Patri illud offerendo, pro nobis orando et interpellando, quatenus nimirum homo est : æque enim nunc in cœlis, atque olim sedebat in terris, est advocatus, mediator et pontifex noster, cujus est orare, interpellare, postulare. »

3. Ci-dessus, p. 277 sq., 318, 338, 375 sq., 402.

4. Cornelius a Lapide, *Comment. in 4 Evang.* ; *In Matth.*, XXVI, 27 ; p. 484a : « Porro sacrificium hoc maxime consistit in consecratione. Per illam enim Christus mystice occiditur, dum corpus ejus et sanguis seorsim sub speciebus panis et vini collocantur... Seorsim, intellige quantum est ex vi consecrationis ; nam per concomitantiam, ubi est corpus Christi, ibi est sanguis ,ac vice versa. »

time la plus digne de Dieu, savoir le Christ, sous l'aspect d'une hostie égorgée et sans vie, son Corps étant mis à part de son Sang, pour autant qu'il dépend de la Consécration elle-même[1]. »

II. — *Affirmations générales : Petau, Faber, de Harlay, Laymann, De Mendoza*

Si des exégètes nous passons aux théologiens et autres écrivains ecclésiastiques, quelques-uns ne font guère qu'affirmer le caractère figuratif de l'immolation du Christ à l'autel, en reprenant sur ce point les expressions consacrées par la tradition.

L'illustre Jésuite, **Denys Petau** (1583-1652), d'Orléans, professeur de théologie à Paris, résume l'enseignement des Pères Latins et Grecs dans ces formules, depuis longtemps vulgarisées : Le sacrifice que l'Église célèbre quotidiennement est un « sacrifice non sanglant ». C'est une « représentation » et un « mémorial » du sacrifice sanglant du Calvaire. Et c'est néanmoins un « véritable » sacrifice, parce que la même hostie s'y trouve réellement présente[2].

Matthias Faber (1587-1653), d'abord curé en Bavière, puis entré dans la Compagnie de Jésus, célèbre l'Eucharistie comme « mémorial de la Passion[3] ».

François de Harlay († 1653), archevêque de Rouen, précise que la messe tient son caractère de sacrifice de ce que Notre-Seigneur y est offert, « le Corps à part, et le Sang à part, pour représenter la séparation qui se fit en la croix par l'épanchement du sang[4]. »

1. Id., *Comment. in omnes D. Pauli Epist.*, *In I Cor.*, xi, 25 ; p. 295[a] : « Sic et consecratio hæc erat talis oblatio sacrificii, quia per eam, quasi realem transmutationem et transsubstantiationem, in honorem Dei ponebatur et offerebatur nobilissima victima Deo, scilicet corpus Christi, idque in speciem occisi et mortui animalis, scilicet corpus separatum a sanguine, quantum est ex parte consecrationis. »

2. Dionysius Petavius, *Theologica dogmata. De Incarnatione Verbi*, Lutetiæ Parisiorum, 1645 ; lib. XII, c. xii, n° 3 ; p. 214 : « Alter oblationis modus, et sacrificii corporis Christi, sine cœde, ac cruore transigitur, et in Ecclesia catholica quotidie celebratur, appellaturque sacrificium incruentum ab Latinis, a Græcis ἀναίματος θυσία. » — n° 6 ; p. 216 : « Verum sed incruentum Ecclesiæ christianæ sacrificium adstruitur, quod in unici et cruenti commemoratione consistit. » — c. xiv, n° 5 ; p. 230. — n° 14-15 ; p. 235-236.

3. Matthias Faber, *Concionum silva nova, seu Auctarium, in dominicas et festa totius anni* (1646), Coloniæ Agrippinæ, 1678 ; *Feria 5 in cœna Domini*, thema 4, n° 2 ; p. 286[a] : « ut haberemus memoriale passionis ejus perenne et indelebile. » — Thema 5, n° 2 ; p. 289.

4. *La manière de bien entendre la messe de paroisse*, faite par feu Messire François de Harlay, archevesque de Rouen (Privilège de 1676), Paris, 1685, p. 162 : « Nostre Seigneur s'y met par ces paroles pour estre offert en sacrifice, comme il fut offert en la

Paul Laymann (1574-1635), de la Compagnie de Jésus, professeur de droit canonique à Ingolstadt, Munich, Dillingen, insiste, à la façon des exégètes, sur l'idée qu'à la dernière Cène, et par conséquent sur nos autels, il y a une « effusion mystique du sang », qui représente l'effusion réelle de la Croix, et équivaut à une « oblation non sanglante[1] ».

Enfin, le Jésuite espagnol **Pierre Hurtado de Mendoza** († 1651), professeur de théologie à Valladolid et à Salamanque, donne de l'oblation céleste du Christ, à la façon de Corneille Lapierre et de Tirinus, une idée qui peut s'adapter avantageusement à l'oblation eucharistique elle-même. « Le Christ est prêtre à jamais, parce qu'il fait à jamais fonction de son sacerdoce... En représentant et offrant incessamment à son Père la Victime qui a été immolée sur la Croix, on peut dire qu'il demeure dans l'acte de son sacrifice... Ce sacrifice est rendu constamment présent devant le Père, et le Christ ne cesse pas de l'offrir[2] ».

croix, bien que ce soit sans effusion de sang, et que les deux parties du sacrifice soient offertes comme séparées, le Corps à part, et le Sang à part, pour représenter la séparation qui se fit en la croix, par l'épanchement du Sang, et montrer que c'est icy le mesme sacrifice ; car, quand on void le sang qui est sorty de la victime, on ne doute point que ce ne soit un vray sacrifice.»

1. Paulus Laymann, *Theologia moralis* (1625), Lugduni, 1703 ; lib. V, tract. 5, c. I, n° 1 ; p. 837[b] : « Cum sacrificium proprie dictum aliud non sit quam oblatio Deo facta, per immutationem alicujus rei sensibilis, in signum supremi super res omnes dominii, ex publica et legitima institutione. » — n° 4 ; p. 838[b] : « Sacrificium missæ vere propitiatorium est... Probatur primo ex verbis Christi apud S. Luc. XXII... quæ per se primo et immediate non possunt referri ad effusionem sanguinis in cruce, sed tantum mediate ac remote, quatenus cruenta illa effusio mox secutura per mysticam sanguinis effusionem, seu incruentam oblationem, repræsentabatur. »

2. Petrus Hurtado de Mendoza, *Disputationes de Deo homine, sive de Incarnatione Filii Dei*, Antverpiæ, 1634 ; Disp. LXXX, sect. III, § 33 : « Igitur Christus est sacerdos in æternum, quia in æternum fungitur munere sacerdotis. Quod eleganter expressit D. Gregor., I Moral., c. XXIV : « Sine intermissione pro nobis Redemptor holocaustum immolat, quia sine cessatione Patri suam pro nobis incarnationem demonstrat. » Unde colliges Christum permanere perpetuo in suo sacrificio, illud repræsentantem et proponentem Patri. Nam sacerdos munere fungitur sacerdotis, non solum quando victimam mactat, sed etiam quamdiu mactatam offert Deo, et, illa oblata, bona precatur hominibus et mala deprecatur. Quis enim neget sacerdotale munus esse victima mactata perseverare ante altare in fundendis precibus ad placandum Deum per illas victimas ? Anne illis trucidatis evanuit omne sacerdotale munus ? Nonne melius illo fungitur, qui victimis obtruncatis perseverat in templo Deum orans, quam qui ex templo egreditur ? » — § 34 : « Itaque, si sacrificium fit moraliter præsens, et sacerdos, qui illud obtulit, permaneat in oratione, quæ incepit occasione illius, recte dicitur permanere in sacrificio. Sic ergo Christus introivit semel in sancta, æterna redemptione inventa, quia sacrificium illud semper est præsens Patri, et Christus perseverat in illud offerendo, et interpellando Deo ratione illius pro nobis. »

III. — *Théories détaillées : Leonardi, Hurtado, Caspensis, Mairat, Véron, Hénao, Labat, Gonet, Boyvin, Jean de S. Thomas*

La plupart cependant cherchent à présenter de l'essence du sacrifice eucharistique une explication détaillée, en suivant la ligne tracée par Vasquez et Lessius. L'essence de la Messe est, à leurs yeux, dans la double Consécration, en tant qu'elle offre une vive représentation de l'immolation sanglante du Calvaire.

Dans l'ensemble, ces théologiens se tiennent aux définitions formulées par Vasquez.

Parmi eux un seul, semble-t-il, le Dominicain Flamand **Thomas Leonardi** († 1668), conserve la distinction même que Vasquez a établie entre « sacrifice absolu » et « sacrifice relatif ».

Après avoir fait sienne la définition Vasquézienne du sacrifice absolu, basée sur l'idée d'immutation, Leonardi cherche à l'appliquer à l'Eucharistie. Il commence par prétendre que l'immolation du Christ, consacré sous les deux espèces, « bien qu'elle soit non sanglante, n'en est pas moins une vraie et réelle immolation », si l'on a égard à la force des paroles.

Mais il finit par reconnaître que l'immolation en question est purement « mystique », non proprement « réelle » : et il réédite la distinction Vasquézienne entre sacrifice absolu et sacrifice relatif, pour conclure qu'à la Messe, sacrifice commémoratif, il suffit d'une « immutation mystique », significative de « l'immutation réelle » qui est propre au sacrifice absolu de la Croix[1].

Gaspard Hurtado († 1646), Jésuite Espagnol, professeur de théologie à Madrid et à Alcala, reproduit, en les fusionnant, les deux

1. Thomas Leonardi, *Angelici Doctoris D. Thomæ Aquinatis sententia de prima hominis institutione, ejus per peccatum corruptione, illiusque per Christum reparatione, tribus libris comprehensa. Adversus Joan. Georgium Dorschæum, doctorem Lutheranum*, Bruxellis, 1661. *Item Brevis seu methodica refutatio totius operis Dorschæani*, Bruxellis, 1661. Thesis IX ; p. 83 : « Ratio proprie dicti sacrificii nihil aliud est quam immutatio rei Deo oblatæ, qua eum authorem vitæ et mortis profitemur. Sed hoc convenit consecrationi utriusque speciei... Per consecrationem utriusque speciei ponitur Christus in sacramento tanquam occisus et mortuus... Dices hanc non videri veram immolationem, sed mysticam tantum, et per consequens non esse verum sacrificium, sed mysticum et similitudinarium. Resp. quod, quamvis hæc immolatio non est cruenta, est tamen vera et realis immolatio Christi, et non tantum mystica, quoniam ex vi verborum statuitur corpus sine sanguine, et sanguis, quantum est ex vi verborum, separatus a corpore, ita ut, si non foret illa Christi institutio ut per concomitantiam sanguis esset sub specie panis, revera ex vi verborum illa essent realiter separata... Instabis.... Resp. 2° Licet ad sacrificium absolutum requiratur vera et realis immutatio hostiæ, non tamen ad sacrificium commemorativum, sed ibi sufficit ut per mysticam immutationem, quæ fit per consecrationem utriusque speciei, significetur realis immutatio facta in sacrificio principali. »

définitions que Vasquez a données du sacrifice absolu et du sacrifice relatif[1]. « Le sacrifice, dit-il, est « un signe existant dans une chose offerte à Dieu, par lequel nous le proclamons auteur de la vie et de la mort ; ou, ce qui revient au même, c'est l'immutation d'une chose offerte à Dieu, en vue de proclamer son autorité sur la vie et sur la mort. » Pratiquement, le signe qui exprime le souverain domaine de Dieu est identifié avec l'immutation de la chose qui lui est offerte.

Cependant la seule immutation que l'auteur découvre dans la victime Eucharistique, est l'immolation figurative, opérée par la consécration sous les deux espèces. C'est une immutation tout extrinsèque au Christ, et simplement apparente. Hurtado veut donner néanmoins, autant que possible, l'impression d'une immutation réelle. Il reprend avec insistance, en le renforçant, ce que Lessius, à la suite de Cuesta et de Vasquez, a écrit de plus expressif sur l'immolation *vi verborum*. « La consécration étant réelle, dit-il, il n'y a pas simplement représentation de la mort sanglante, mais bien égorgement mystique » actuel. « En vertu des paroles de la consécration, le Christ est égorgé comme une victime, d'une façon mystique et non sanglante. » « Ce n'est pas un égorgement physique : mais c'est un égorgement caché et profond, opéré par la vertu des paroles. » Il y a « une vraie et réelle immolation, donc un vrai et réel sacrifice, alors même qu'il n'y a pas une mise à mort véritable et intrinsèque[2] ».

Inutile d'observer que tous ces efforts de langage ne changent rien aux faits. L'immolation du Christ eucharistique a les plus vives apparences de la réalité : on n'y trouve pas cette réalité elle-même. La formule d'Hurtado serait celle d'un égorgement à la

1. GASPAR HURTADUS, *Tractatus de sacramentis et censuris* (1633), ed 2ª, Antverpiæ, 1664. *Tract. de sacrificio missæ*, Disp. I, Diffic.1 ; p. 345ᵇ : « Sacrificium ergo in communi proprie et stricte peculiariter dictum, est signum existens in re Deo oblata, quo Deum ipsum auctorem vitæ et mortis profitemur. Aut, quod in idem recidit, est immutatio rei Deo oblatæ, qua Deum ipsum auctorem vitæ et mortis profitemur. » Cf. ci-dessus, p. 406.

2. ID., *ibid.*, Diffic. 8 ; p. 351 : « Consecratio realis aptissima est et maxime proportionata ut per eam Christus immoletur et sacrificetur... Quia ex vi verborum consecrationis Christus tanquam victima jugulatur incruente et mystice, seu ex vi significationis verborum consecrationis.... Consecratio autem realis est jugulatio Christi mystica, non quia repræsentat mortem cruentam, seu sacrificium cruentum Christi (quamvis verum sit illam de facto repræsentare) ...sed dicitur jugulatio Christi mystica, quia est jugulatio Christi non physica, sed occulta, et alta, utpote facta tantum ex vi significationis verborum... Observandum est consecrationem, sumptam pro dicta positione, esse veram et realem immolationem, seu verum et reale sacrificium, etiamsi non sit realis et intrinseca jugulatio, sed tantum extrinseca et per rationem, quia tantum est jugulatio ex vi significationis verborum : quia ipsa positio, cui convenit denominatio et ratio jugulationis ex vi significationis proveniens, est realis. »

fois « mystique » et « réel », ce qui renferme une équivoque, sinon une contradiction, dans les termes.

Le Capucin Espagnol **Louis Caspensis** († 1647) adopte la première définition de Vasquez : « une marque ou un signe de mort, existant dans une chose offerte à Dieu », en observant, lui aussi, que la signification propre du sacrifice est réalisée, selon l'autre définition Vasquézienne, par une « immutation » de la chose offerte. Comme Hurtado, il voit cette immutation, dans l'Eucharistie, en ce que le Christ « est égorgé d'une façon non sanglante et mystique » par la double consécration[1].

C'est à la même manière de voir que se range le Jésuite **Louis Mairat** († 1664), de Troyes, professeur à Pont-à-Mousson et à Paris[2].

François Véron (1575-1649), Parisien, grand prédicateur et controversiste, reproduit simplement la pensée de Vasquez, dans sa *Règle de la foy catholique*[3]. Ailleurs il s'attache à présenter le sacrifice eucharistique comme sacrifice « non sanglant[4] ».

1. Ludovicus Caspensis, *Cursus theologicus, complectens præcipuas materias, quæ in scholis tradi solent, secundum ordinem D. Thomæ*, Lugduni, 1643 ; Tract. XXIII, Disp. I ; t. II, p. 492[b] : « Inter catholicos non convenit in quo ratio sacrificii consistat... In hac re placet mihi modus dicendi Patris Vasquez... rationem sacrificii consistere in immutatione rei Deo oblatæ, qua Deum ipsum auctorem vitæ et mortis, præsertim nostræ, profitemur. Qua ratione recte diffinitur sacrificium : Nota, seu signum existens in re Deo oblata, quo Deum ipsum auctorem vitæ et mortis profitemur. » — Sect. II ; p. 495[a] : « Nulla alia actione Christus incruente immolatur, nisi consecratione : quia ex vi verborum consecrationis Christus tanquam victima jugulatur incruente et mystice, seu repræsentative ; nam sola consecratio est positio corporis Christi sub speciebus, vi verborum consecrationis, separatim a sanguine, nisi per concomitantiam et per accidens... »

2. Ludovicus Mæratius, *Disputationes in summam theologicam S. Thomæ*, Lutetiæ Parisiorum, 1633 ; Disp. XXXVI, sect. I ; t. III, p. 411[a] : « Verum esse quod communiter theologi docent : in re quæ sacrificatur, mutationem aliquam debere fieri, et quidem talem, ratione cujus convenienter institui et absumi possit in rem sacrificandam ad significandum Deum authorem esse vitæ et mortis. » — sect. IV ; p. 416[a] : « Appellatur incruenta Christi immolatio illa actio quæ est et vera expressaque cruentæ Christi immolationis figura seu repræsentatio, et per quam efficitur aliquid quod Christum mortuum repræsentat. Sola autem consecratio hujusmodi actio est. Nam illa sola est positio corporis Christi sub speciebus, vi verborum consecrationis, separatim a sanguine, sanguinis seorsim a corpore, uniusque proinde ab altero separatio... »

3. François Véron, *Règle générale de la foy catholique séparée de toutes autres doctrines, contenant le moyen efficace pour la réduction et réunion de ceux de la religion prétendue réformée à l'Eglise catholique*... Paris, 1646. — Traduction latine : *De regula fidei catholicæ, seu de fide catholica*, c. II, § 14, *De sacrificio missæ*. Dans le *Cursus completus theol.* de Migne, Paris, 1839, t. I, col. 1099-1103.

4. Id., *Abrégé de l'art et méthode nouvelle de baillonner les ministres de France et réduire les dévoyez à la religion catholique*, Rouen, 1619. *Actes de la Conférence* tenue à Rouen, entre le P. Véron, de la Compagnie de Jésus, et le sieur de Langle, ministre de la Religion prétendue réformée. 1^re séance, tenue le lundy 26^e jour de novembre 1618 ;

Gabriel de Henao (1612-1704), Jésuite, de Valladolid, expose une définition personnelle, d'ailleurs assez complexe, mais au fond équivalente à celle de Vasquez. Il y est question d'une « immutation physique » de la matière offerte. Or, toute l'immutation physique qu'Henao voit à l'autel est encore la représentation de l'immolation sanglante. Il la décrit à la façon de Hurtado : Si le Christ, par l'effet de la double consécration, n'est pas mis à mort *absolute et simpliciter*, il est cependant mis à mort *secundum quid*. Car, de par leur signification propre, « les paroles tendent à séparer le Corps et le Sang, et par conséquent l'Ame du Corps et du Sang, sous les espèces du pain et du vin, et cette séparation causerait réellement la mort physique du Christ, n'était l'obstacle apporté par la concomitance[1] ».

La définition de **Pierre Labat** († 1670), professeur de théologie à Bordeaux et à Toulouse, est plus sobre, mais n'exprime pas moins la nécessité d'une « immutation », c'est-à-dire, comme l'auteur l'explique, d'une véritable « destruction ». En fait, cette immutation destructive, quand il s'agit de la Messe, se concrétise à ses yeux dans

p. 31 : « Le sacrifice de la croix et de la messe sont le mesme en essence, pour ce qu'ils sont l'oblation du mesme corps, qui fait le genre et la différence du sacrifice, en quoy consiste son essence et sa définition essentielle ; mais ne sont pas le mesme, quant à la manière accidentale de l'offrir, sçavoir sanglamment, ou non sanglamment, ny quant à l'effect, car autre est l'effect de la Croix, et autre celuy de la Messe : ce qui est accidental au sacrifice, et compris dans sa définition accidentale. »

1. Gabriel de Henao, *De missæ sacrificio divino atque tremendo, tractatio theologica, scholastica, moralis, expositiva et canonica*, Pars I, Salmanticæ, 1658. Disp. I, sect. V ; p. 29[b] : « Post alte jacta tot fundamenta, eaque pro nostro modulo stabilita, conficio metaphysicam hanc sacrificii definitionem : Externus atque sensibilis actus religionis, a persona per legitimam et publicam authoritatem designata præstitus, quo offertur Deo soli res aliqua externa, sensibilis, ac permanens, cum physica ejusdem rei immutatione, assumpta per legitimam et publicam authoritatem ad significandam internam submissionem humanam erga Deum et erga quamcumque ipsius perfectionem ad homines relatam, ut superantem illos intervallo infinito. — Video non esse brevem definitionem ; sed malo in longitudinem peccare, quam in non explicanda sacrificii essentia metaphysica. » — « Potest addi alia physica, seu per partes physicas, nempe : Est oblatio Deo soli facta cum immutatione physica rei externæ oblatæ in signum submissionis internæ humanæ erga Deum, etc. » — Disp. III, sect. III, n° 41 : « Quomodo per consecrationem fiat destructio hostiæ oblatæ ?... Responderi potest : non occidi absolute et simpliciter Christum... sed tamen occidi Christum secundum quid ob separationem illam. » — n° 48 ; p. 95[a] : « Respondeo prædictam separationem esse sufficientem ad sacrificium. Nam, etsi reapse non sit nisi mutatio localis, ast significatio verborum, actionesque ex eis ortæ, tendunt ad divisionem corporis ac sanguinis, et consequenter animæ ab utroque, sub speciebus panis et vini : quæ divisio causaret mortem physicam et naturalem, nisi sub specie panis cum corpore existerent sanguis atque anima per concomitantiam, et sub specie vini cum sanguine existerent per concomitantiam corpus animaque. »

l'immolation *vi verborum*, telle que l'ont décrite les théologiens précédents[1].

C'est l'opinion que fait valoir, en termes à peu près semblables, un autre professeur de Bordeaux, le Dominicain **Jean-Baptiste Gonet** († 1681), de Béziers[2].

C'est aussi celle que propose le Franciscain Normand **Jean-Gabriel Boyvin** († 1681*)[3].

Le Dominicain **Jean de S. Thomas** (1589-1644), de Lisbonne,

1. PETRUS LABAT, *Theologia scholastica secundum illibatam D. Thomæ doctrinam, sive Cursus theologicus*, Tolosæ, 1661 ; t. VI, *De sacramentis* ; Disp. V, dub. 1 ; p. 630 : « Dico 1. De ratione sacrificii esse quod sit oblatio externa rei alicujus permanentis, Deo facta, cum illius rei immutatione, in protestationem dominii ejus in vitam et mortem suæ creaturæ. Ita communiter theologi, maxime Thomistæ. » — p. 633 : « Sacrificium vero proprie dictum rem offert, quæ debet destrui ; unde sacrificium mactationem significat. » — Dub. 2 ; p. 662 : « Ratio sacrificii sita est in illa actione qua immolatur et mactatur victima. Atqui per consecrationem Christus immolatur et quodam modo mactatur... ex vi verborum... »

2. JOANNES BAPTISTA GONET, *Clypeus theologiæ thomisticæ contra novos ejus impugnatores* (Burdigalæ, 1659-1669), ed. 3^a, Parisiis, 1669 ; Disp. XI, *de sacrif. missæ*, art. 2, § 4, n° 46 ; t. V, p. 316^a : « Illa actio est de essentia sacrificii, quæ est immutativa rei oblatæ. Sed consecratio est hujusmodi... Probatur. Actio separans sanguinem a substantia viventis est immutativa et destructiva illius. Sed consecratio per se loquendo et ex vi verborum, sanguinem separat a corpore Christi, quia per consecrationem panis ex vi verborum ponitur solum corpus, et per consecrationem calicis solus sanguis ; ita ut veluti per accidens sit, respectu consecrationis, quod, illa peracta, sanguis reperiatur in corpore Christi... »

Dans son autre ouvrage, *Manuale Thomistarum, seu Brevis theologiæ cursus, in gratiam et commodum studentium editus*, ed. 2, Lugduni, 1680, Gonet définit expressément le sacrifice par l'idée d'immutation. Tract. IV, *De Eucharistiæ sacramento*, cap. XII ; § 1 ; t. VI, p. 353 : « Sacrificium est oblatio rei sensibilis, cum illius immutatione, facta Deo, in signum supremi ejus super res omnes dominii, ex legitima institutione. » — Cette immutation, il la trouve d'abord, soit dans la communion, à la façon de Bellarmin, soit dans la consécration, à la suite de Lessius : « In illa quoque reperitur sufficiens hostiæ immutatio, non quidem per mortem veram et realem Christi, sed vel per consumptionem specierum, quæ fit a celebrante, ad quam corpus et sanguis Christi amittunt esse sacramentale ; vel per hoc quod ex vi verborum consecrationis, sanguis ponitur seorsim a corpore, licet per concomitantiam simul cum eo existat. » — Finalement il se tient à la thèse de Lessius, en reproduisant les termes mêmes de son ouvrage précédent. § 2 ; p. 358 : « Ad completam et adæquatam rationem sacrificii duo tantum requiruntur : oblatio nimirum, et immutatio victimæ, ut ex ejus definitione supra relata constat. Sed utrumque in consecratione reperitur : Oblatio quidem... Immolatio vero, quia actio separans sanguinem a substantia viventis est immutativa et destructiva illius, etc. »

3. JOANNES GABRIEL BOYVIN, *Theologia Scoti a prolixitate, et subtilitas ejus ab obscuritate, libera et vindicata, seu opus theologicum sic attemperatum ut in illo habeant ad manus theologiæ scholasticæ integritatem brevem et profunditatem planam*, Parisiis, 1677 ; 3^a pars, cap. IV ; t. III, p. 187 : « Est oblatio rei sensibilis, a legitimo ministro, soli Deo facta, per realem immutationem hostiæ, ad testandum illius summum dominium. » — qu. 1 ; p. 190 : « Objic. : Christus non mactatur in missa... Resp. Christum non mactari realiter et actu... mactatur tamen mystice, in quantum vi verborum etc. »

professeur à Alcala, la soutient pareillement, avec cette différence, qu'au lieu d' « immutation physique » où d' « immutation destructive », il parle simplement d' « une certaine immutation » de la chose offerte. En l'espèce, l'immutation consisterait toujours en la représentation mystique de l'immolation sanglante[1].

IV. — *Zacharie Pasqualigo*

Une mention spéciale est due à **Zacharie Pasqualigo** († 1664), Théatin, de Vérone. A la différence des théologiens qui précèdent, Pasqualigo propose une définition du sacrifice d'où est absente l'idée de destruction ou d'immutation réelle de la victime. D'autre part, son explication du sacrifice de la Messe, pour être analogue à celles que nous venons d'exposer, n'en renferme pas moins des compléments et des précisions dignes d'être notés.

Tout d'abord, Pasqualigo utilise, peut-être plus que ses devanciers, la grande idée de S. Augustin, reprise par S. Thomas, que le sacrifice extérieur est le signe visible d'un sacrifice intérieur et invisible[2]. A la suite du Docteur Angélique, et surtout de Suarez, il estime que le sacrifice intérieur, signifié au dehors, consiste proprement dans la reconnaissance de l'excellence de Dieu, premier principe et fin suprême, et, par conséquence pratique, le don entier de soi à Dieu[3].

1. Joannes a S. Thoma, *De sacramentis in genere, deque venerabili Eucharistiæ sacramento, et de pœnitentia, disputationes absolutissimæ*, Parisiis, 1667. Disp. XXXII, p. 278[a] : « Sacrificium proprie dictum exigit quod res aliqua permanens offeratur Deo actione aliqua immutativa illius, in honorem Dei. Ita sumitur ex S. Thoma, sicque tenent communiter theologi. » — p. 279[a] : « Definitio sacrificii proprie et generice sumpti est : Oblatio externa, soli Deo facta per legitimum ministrum, in qua res aliqua permanens immutatur in honorem Dei, et protestationem supremæ ejus majestatis et nostræ servitutis. » « Sacrificium autem offert rem, non ut permaneat, sed ut destruatur aut immutetur pro honore Dei, licet non semper requiratur totaliter rem destrui, sed sufficit aliquo modo eam immutari, ut liquorem effundi, vel libari. » — p. 285[b] : « Concludo... essentialem rationem sacrificii consistere in consecratione, non absolute, sed prout separativa sanguinis a corpore sacramentaliter et mystice. » — p. 286[a] : « Nam in cruce oblatum est sacrificium per separationem realem sanguinis Christi a corpore : ergo illa actio quæ separat mystice et sacramentaliter istum sanguinem, est idem sacrificium quod in cruce, solum differens in modo, quia hic sacramentaliter, ibi realiter. »

2. Ci-dessus, p. 80, 191.

3. Zacharias Pasqualigo, Veronensis cler. reg., *De sacrificio novæ legis quæstiones theologicæ, morales, juridicæ*, Lugduni, 1662. Tract. I, qu. 6, n° 7, 8 ; t. I, p. 7 : « Dicendum 1° : sacrificium, quatenus signum sensibile, significare internum sacrificium spirituale quo nos Deo sacrificamus... Dicendum 2° : sacrificium spirituale internum quod significatur ab externo, consistere in eo quod homo totum suum esse devoveat Deo tanquam illi a quo ipsum participet, et in cujus servitium est impendendum ; unde respicit in Deo excellentiam ultimi finis, ratione cujus omnia in ejus obsequium utenda sunt, et sacrificium externum significat hanc excellentiam, et ex parte hominis affectum devovendi se totum Deo. »

Le sacrifice, ainsi compris, ne semble pas requérir la destruction de la chose offerte. Pasqualigo affirme en effet, expressément, que cette destruction n'est pas essentielle. Et sa définition générale est conçue sans cet élément. « Le sacrifice, dit-il, est un acte du culte sensible, exprimant d'une façon pratique notre totale dépendance et sujétion à l'égard de Dieu[1]. »

Mais il s'agit d'expliquer le sacrifice de l'Eucharistie. Ici le théologien Véronais procède d'une manière un peu embarrassée, et qui au premier abord semble contradictoire. Au lieu de prendre sa définition générale et d'en faire l'application, on le voit préoccupé de trouver malgré tout à la Messe quelque chose de cette destruction qu'ont coutume d'y chercher les théologiens.

Il commence par observer que le sacrifice, bien que n'exigeant pas de soi la destruction de l'hostie, peut la requérir du fait de l'institution divine[2]. Précisément, il s'attache à montrer cet élément dans le sacrifice de l'autel. La théorie de De Lugo ne lui paraît d'aucune utilité à cet effet : il la laisse nettement de côté. Il fait valoir de préférence, avec vigueur, la thèse de l'immolation mystique *ex vi verborum*.

A l'exemple de Gaspard Hurtado, il cherche à donner l'impression que cette immolation *mystique* équivaut à une immutation ou destruction *réelle*. Il affirme même que cette « destruction réelle » existe, en ce que le Corps et le Sang acquièrent un nouveau mode d'être, en étant mis à part l'un de l'autre. « Il n'y a pas seulement, assure-t-il, représentation de la destruction opérée sur la Croix : il y a *destruction réelle*, servant de fondement à la destruction représentative. C'est, à savoir, une destruction selon le mode d'être sous les espèces... Car le Sang a un mode d'être à part du Corps, et le Corps à part du Sang ; et ce mode d'être est réel : il convient au Corps et au Sang, en vertu d'une action physique réelle. Dès lors, par ce mode d'être, le Christ, bien que toujours vivant en soi, est rendu présent sous les espèces à la façon d'un mort ; et cela en vertu de l'acte sacrificateur[3]. »

1. ID., *ibid.*, qu. 11, n° 4 ; p. 8 : « Dic. 1° : sacrificium præcisa institutione non requirere in re oblata immutationem consumptivam. » — *Ibid.*, qu. 14, n° 3 ; p. 15 : « Sacrificium est cultus sensibilis expressivus totalis dependentiæ et subjectionis practico modo respectu Dei. »

2. ID., *ibid.*, n° 7 ; p. 8 : « Dic. 2° : ex institutionis vi requiri ad sacrificium mutationem aliquo modo consumptivam rei oblatæ, ita ut stante institutione non possit salvari sacrificium absque tali consumptione. »

3. ID., *ibid.*, qu. 43 ; p. 52 : « Dicendum est : immutationem, seu destructionem victimæ in sacrificio missæ per id salvari quod ex vi verborum fiat quædam separatio sanguinis a corpore, quatenus ex vi verborum ponitur sub speciebus panis solum corpus Christi, et cætera per concomitantiam tantum... Atque adeo, quantum ex vi verborum et consequenter ex vi actionis consecrativæ et sacrificativæ, exhibetur Christus tan-

Il est aisé de voir que, malgré ses efforts, Pasqualigo n'arrive pas à montrer les choses autrement que ses devanciers. Toutes ses explications reviennent à arguer de la réalité de la Consécration à celle de l'immutation ; mais, s'il est très vrai que la Consécration est une action physique réelle, il n'est pas moins incontestable que la séparation du Corps et du Sang n'est qu'apparente. La destruction opérée est toute figurative.

Le théologien Véronais n'est pas, sans s'en rendre compte, et, au cours même de son exposé, sans paraître craindre de se contredire, il en convient. Mais alors, à la façon de Vasquez, il déclare qu'étant donné la présence réelle du Christ autrefois immolé et la dépendance de l'immolation représentative par rapport à l'immolation réelle passée, cette simple *image* d'immolation suffit à la *réalité* du sacrifice[1].

Pourquoi ? C'est ici que Pasqualigo expose une vue personnelle, notablement supérieure aux idées communes des théologiens précédents, mais qu'il faut dégager chez lui de considérations étrangères, qui paraissent la contredire, et en tout cas l'embarrassent. L'immolation représentative suffit, parce qu'elle est un « signe », et que le sacrifice est avant tout un signe : *nota in re*, disait Vasquez[2]. Mais quel signe ? Ce n'est pas seulement, comme le déclarait Vasquez, la représentation commémorative de l'immolation autrefois réalisée : c'est, plus précisément, l'expression sensible du « sacrifice intérieur du Christ, ou de la disposition intérieure du Christ, se livrant tout entier à la volonté de son Père[3] ».

quam mortuus, facta separatione sanguinis et corporis. Ita Vasquez, Lessius, etc... Unde infert etiam realem immutationem in Christo... Inferret destructionem Christi, nisi obstaret connexio partium. » — n° 5 ; p. 53 : « Licet sufficeret... repræsentatio destructionis factæ in cruce, intervenit etiam realis destructio, in qua fundatur repræsentativa : nempe destructio secundum modum essendi sub speciebus. Nam, cum sub una existat ratione corporis, et sub alia ratione sanguinis, fit quædam destructio ratione modi essendi, nam per ipsum sanguis habet modum essendi seorsim a corpore, et corpus seorsim a sanguine, qui quidem realis est, et convenit corpori et sanguini secundum esse replicatum ex vi actionis realis physicæ. Hinc per hunc modum essendi exhibetur Christus per modum mortui sub speciebus, quamvis in se non sit mortuus, et hoc fit ex vi actionis sacrificativæ ».

1. Id., *ibid.*, p. 53 : « Resp. non esse nudam commemorationem sacrificii peracti in cruce, quia est verum sacrificium... Ut autem sit verum sacrificium sufficeret quod in ipso vero offerretur Christus cum repræsentatione destructionis factæ in cruce. »

2. Ci-dessus, p. 407.

3. Id., *ibid.* : « Accedit etiam quod, cum Christus sit principalis offerens, dum in seipso facit repræsentationem propriæ mortis se offerendo Patri, declarat affectum se totum tradentis in obsequium Patris, qui est interius sacrificium, atque adeo oblatio externa cum illa repræsentatione mortis declarat hunc affectum ; et ideo hujusmodi repræsentatio est sufficiens destructio pro sacrificio, nam illa tantum destructio requiritur quæ possit declarare interius sacrificium. » — n° 5 : « Exhibetur Christus per modum mortui sub speciebus, quamvis in se non sit mortuus... Hæc autem exhibitio

Le sacrifice Eucharistique est donc dans l'oblation que le Christ, réellement présent, fait de lui-même à son Père, sous les signes représentatifs de son immolation passée, en lui témoignant par ces signes sensibles la même intention de dévouement total qu'à l'immolation réelle du Calvaire.

Cette explication, qui se rattache assez bien à la pensée de Guillaume de Paris[1], et dont nous avons retrouvé quelque chose sous la plume de Théophile Raynaud[2], contredit les principes posés sur la nécessité d'une destruction réelle. Elle n'en est pas moins remarquable, par son point d'appui sur la doctrine générale de S. Thomas, par la précision qu'elle apporte aux idées de Vasquez et de Lessius, comme par ses affinités avec la théorie de Suarez. Tandis que Suarez considérait plutôt le sacrifice du côté de l'Église, qui offre à Dieu un présent de valeur infinie, en produisant le Corps et le Sang du Christ à l'autel, Pasqualigo le considère directement en Jésus-Christ, comme l'oblation, pleinement agréable, qu'il fait au Père de son Corps et de son Sang, sous les signes de son immolation passée, et de son obéissance amoureuse, permanente et actuelle.

Peut-être est-il bon d'ajouter que Pasqualigo semble insister moins sur *l'acte* séparant le Corps du Sang, c'est-à-dire sur l'acte d'immolation mystique, que sur *l'état* de mort, ou de victime immolée, qui en résulte. Cet état de mort est, autant que l'acte d'immolation, apte à signifier la disposition intérieure du Christ, s'offrant sur l'autel comme sur la Croix. On pourrait en conclure, bien que Pasqualigo ne le précise pas, que le sacrifice Eucharistique dure aussi longtemps que le Christ est présent sous les espèces séparées, c'est-à-dire jusqu'à la Communion. Cela rejoindrait la pensée exprimée, sur une base toute différente, par De Lugo[3].

V. — *Thèses complémentaires : Contenson, Bona, Le Jeune*

Pour être bref, nous mentionnerons rapidement qu'une explication du sacrifice Eucharistique, toute semblable aux précédentes, mais sans rattachement à une définition générale, se retrouve

sufficit ad protestandum totum id quod protestari posset realis destructio, nempe totalem submissionem respectu Dei, et recognitionem supremæ majestatis, et alia hujusmodi. » — n° 8 : « Repræsentatio realis destructionis, cum dependentia ab ipsius existentia, declarat affectum ejusdem destructionis realis, quia, sicut illam repræsentat, ita etiam repræsentat affectum erga ipsam, aut factam, aut faciendam. »

1. Ci-dessus, p. 177.
2. Ci-dessus, p. 439.
3. Ci-dessus, p. 429.

dans les écrits du Dominicain **Vincent Contenson** (1641-1674), professeur à Albi ; du Cistercien Italien, **Jean Bona** (1609-1674), Abbé général de son Ordre, et cardinal ; enfin du célèbre prédicateur et missionnaire, **Jean Le Jeune** († 1672), de l'Oratoire de France.

Contenson se place, d'une façon particulièrement nette, au point de vue vulgarisé par Cajetan, lorsqu'il montre comment les paroles de la double consécration, « parce qu'elles signifient la séparation mystique du Corps et du Sang, et opèrent en même temps cette mystique séparation, signifient et accomplissent le sacrifice lui-même[1] ».

Le cardinal Bona et le P. Le Jeune mettent en évidence, avec l'idée du Christ mystiquement immolé à l'autel[2], la grande vérité que les liturgistes et les premiers théologiens se sont plu à exposer à la suite des Pères : savoir, l'union de l'Église au Christ dans le sacrifice de la Messe.

On nous saura gré de reproduire une page remarquable du P. Le Jeune sur ce sujet.

« En cette belle oraison que le Fils de Dieu addressa à son Père, quand il dit sa première Messe, à la veille de sa mort, en la dernière Cène, ce qu'il demanda avec plus d'ardeur, et ce qu'il souhaite encore à présent avec plus d'affection, c'est que nous luy soyons unis, que nous soyons insérez et incorporez en luy, comme les

1. Vincentius Contenson, *Theologia mentis et cordis* (Lugduni, 1673-1676), Paris, 1875. Lib. XI, pars 2, Dissert. II, c. II ; t. IV, p. 157 : « Quamvis Eucharistia sit sacramentum et simul sacrificium, tamen utrumque essentialiter significant verba hæc : Hoc est corpus meum, Hic est sanguis meus. Cum enim significent corpus mystice separatum a sanguine, imo et significando illud mystice separent, sacrificium et significant et significando peragunt, et adorandam victimam Deo immolant. »

2. Joannes Bona, *De sacrificio missæ* (Romæ, 1658) ; c. IV, § 13, dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. XXIII, col. 1332. « Sicut enim dicitur Agnus occisus ab origine mundi, eo quod mortuus censeatur, in figuris animalium quæ in ipsius memoriam mactabantur, ita non immerito eumdem vocare possumus Agnum qui quotidie occiditur usque ad finem mundi, in hac nimirum suæ mortis repræsentatione. » — c. V, § 9 ; col. 1351.

Jean Le Jeune, *Sermons pour tous les jours du Caresme*, (1666), Tolose, 1676 ; Sermon LIII ; t. X, p. 534 : « Enfin la manière dont on fait cette oblation, c'est par un sacrifice non sanglant, mais qui représente et nous remet en mémoire le sacrifice sanglant de la Croix. Il le représente en ce que, comme par la passion et mort du Sauveur son Sang précieux fut séparé de son Corps, et son Corps détaché de son âme, ainsi en la Messe, par la signification des paroles, *vi verborum*, dans le saint calice on consacre le précieux Sang séparément du Corps adorable, et dans l'Hostie le Corps séparément de l'âme, encore qu'en effet tout cela soit ensemble par accompagnement et concomitance. » — Cf. Id., *Le missionnaire de l'Oratoire, contenant les panégyriques du très saint Sacrement, pour les missions qui se font pendant son Octave, preschez en l'église cathédrale de Toulouse, aux Octaves des années* 1640 *et* 1646, Paris, 1669 ; 3e part., sermon XCXIV, p. 357 ; serm. XCXVI, p. 401-406.

membres à leur chef, et d'une liaison si estroite, si intime et si parfaite, qu'elle puisse imiter l'union, ou, pour mieux dire, l'unité, qui est entre luy et son Père, par leur consubstantialité divine. Je ne prie pas seulement pour mes apôtres, disait-il, mais encore pour ceux qui croiront en moy par leur parole, afin qu'ils soient une mesme chose en nous, comme vous estes en moy et moy en vous. Et un peu plus bas : *Ego in eis, et tu in me, ut sint consummati in unum.* Nous devons conclure de cecy qu'on n'offre pas seulement en la Messe le Corps naturel et adorable du Fils de Dieu, qu'il a tiré du sein de la Vierge, mais encore son Corps mystique, c'est-à-dire tous les fidèles et vrays enfans de l'Église. C'est ce qu'il représentoit à son Père en la mesme prière : *Pro eis sanctifico meipsum, ut et ipsi sint sanctificati in veritate.* Je me sacrifie pour les hommes, afin qu'eux aussi soient véritablement sacrifiez[1]. »

§ IV. — L'École théologique française

Il nous reste à étudier à part, avec un développement en rapport avec son importance, ce que nous pouvons appeler l'*Ecole théologique française du XVII^e siècle*[2].

Cette École française est formée d'un certain nombre d'auteurs dont la tendance générale, sur le sujet qui nous occupe, va à placer le sacrifice de Jésus-Christ dans son oblation, à l'étendre par voie de conséquence à toute sa vie, à mettre enfin son sacrifice eucharistique en relation étroite avec son sacrifice céleste.

L'origine du mouvement paraît remonter au cardinal de Bérulle, fondateur de l'Oratoire de France. Charles de Condren, second supérieur de l'Oratoire, en donne la formule doctrinale la plus complète. Les idées du P. de Condren sont répandues par le fondateur de S. Sulpice, Jean-Jacques Olier, et par les Oratoriens Bourgoing, Desmares, Quesnel, Amelote et Thomassin. Les Conférences de la Rochelle et les Instructions de Pierre Nicole en portent trace. Bourdaloue lui-même paraît en avoir subi l'influence. On en

1. Le Jeune, *ibid.*, serm. LIII ; t. X, p. 528-529. — Cf. Card. Bona, *op. cit.*, c. v, § 7 ; col. 1346 : « Quando patenam cum hostia in manibus accipies, pones in ea cor tuum et omnium circumstantium, omniumque fidelium ut ea quoque Deo offeras, hac intentione quod, sicut panis quem offers mox convertetur in corpus Christi, ita cor tuum et omnium fidelium, in ipsum Christum per amorem et imitationem transformentur, ita ut dicere omnes possint : Vivo ego, jam non ego, vivit vero in me Christus. » — « Dum vinum calici infundis... et commisces aquam, desiderium excitabis te totum immergendi in abyssum meritorum Christi, atque ad intimam cum Deo unionem inspirabis. »

2. L'appellation est classique, depuis le remarquable ouvrage de Henri Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours. — III. La conquête mystique*. L'Ecole française*, Paris, 1921.

trouve surtout une expression magnifique dans les immortels écrits de Bossuet.

I. — *Pierre de Bérulle*

Pierre de Bérulle (1575-1629), appelé par Urbain VIII l'*Apôtre du Verbe Incarné*, se plait à considérer la vie de Jésus-Christ au point de vue sacerdotal et sacrificiel.

Il semble partir de ce fait que le sacrifice de la Croix ne peut être identifié de façon pure et simple à l'acte d'immolation du Sauveur. Les bourreaux qui l'immolent ne sont pas des sacrificateurs, mais des criminels. Jésus est le seul Prêtre de son sacrifice ; et il ne se met pas à mort personnellement : il offre seulement à son Père la mort qu'il affronte pour notre salut. C'est cet acte d'*oblation* volontaire, inspirée, comme dit S. Thomas, par son immense charité[1], qui constitue proprement son sacrifice.

Or, l'oblation du Christ n'a pas commencé à ce moment : elle s'est inaugurée à l'instant même de l'Incarnation. Alors « la vraie et l'unique hostie du Père » est premièrement « préparée » et « séparée du commun des hommes » ; secondement, « consacrée par l'onction de la divinité » ; en troisième lieu, « offerte et présentée à Dieu par l'*oblation* que Jésus fait de soi-même entrant au monde ». Car, « cette hostie divine, au même instant qu'elle est formée, accomplie et dédiée, accomplit son office, le premier instant de sa vie et de sa subsistence divine étant le premier instant de son élévation et *oblation* au Père éternel ». Ainsi, « sa naissance est proprement un mystère d'*offrande* et d'adoration[2] ».

Commencée avec la naissance en la Vierge, l'oblation du Sauveur est désormais continue. « Le Fils de Dieu, dès le premier moment de sa vie en sa mère, se consacre à la vie, à la croix, à la mort qui s'en suivra par après. Et cette *oblation* et volonté première de Jésus est une action, non passagère comme les nôtres, mais *permanente*, comme tenant de la nature et de l'état de l'éternité. C'est une action et volonté perpétuelle qui n'a jamais cessé ni jour ni nuit, qui n'a jamais été divertie ni interrompue par aucune autre action, qui a été toujours en son actualité dans son cœur. Comme dans le même cœur il y a un mouvement perpétuel auquel consiste la vie, aussi

1. Ci-dessus, p. 199 ; cf. 137.

2. PIERRE DE BÉRULLE, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, Disc. XI^e^, n° 4. Dans *Œuvres complètes* (publiées par le P. Bourgoing, 3^e^ supérieur de l'Oratoire, Paris, 1644), éd. Migne, Paris, 1856, col. 360-361. — On peut remarquer la mention de la *consécration* et de l'*oblation*, dont le P. de Condren fera les deux premières parties du sacrifice parfait.

ce mouvement intérieur et spirituel a été perpétuel au cœur et en l'esprit de Jésus[1]. »

Dans la pensée du cardinal de Bérulle, le Verbe Incarné s'offre donc, dès le début et tout le long de sa vie, à l'immolation future. Mais nous avons vu comment plusieurs théologiens du Concile de Trente, et, après le Concile, Gaspard Casal, se sont efforcés d'anticiper, d'abord à la Cène, puis à la vie entière du Sauveur, l'*immolation* qu'il a consommée à la croix, et par conséquent son sacrifice d'expiation. Sans perdre entièrement de vue l'idée première d'*oblation*, Bérulle entre dans le même courant d'idées et y apporte une contribution, à la fois doctrinale et littéraire, remarquable.

S'emparant du fameux texte de S. Paul sur l'anéantissement du Fils de Dieu, qui se dépouille et « se vide » en quelque sorte librement de ses attributs divins[2], Bérulle montre le Christ renonçant à la gloire dont l'union hypostatique devait normalement l'investir, afin de se rendre passible et mortel pour notre salut. « Jésus-Christ, dit-il, étant le Fils de Dieu, et son âme jouissant de la gloire du Fils unique dès le moment de l'Incarnation, parce que c'était l'âme de ce Fils unique et qu'elle lui était conjointe en unité de personne, son corps, qui était déifié substantiellement comme l'âme, et qui était le corps de cette âme et de ce Fils unique, étant uni immédiatement à l'un et à l'autre, ce corps, dis-je, avait, non un, mais deux droits, et droits très grands et très puissants, à la gloire de ce même moment, l'un par la gloire de l'âme, et l'autre par la divinité. Car et il est naturel à l'âme glorieuse de communiquer sa gloire à son corps, et il l'est encore plus à la divinité de glorifier la nature qui lui est conjointe si étroitement. Et nous devons considérer la divinité de Jésus-Christ et son âme comme deux torrents impétueux qui tendaient de tout leur pouvoir, en manière de dire, à revêtir et orner ce corps de la gloire du Fils unique de Dieu et de la gloire qui appartient à tout ce qui est sien en une manière si intime et particulière. Et toutefois ce torrent, et ce double torrent, est réprimé ; Jésus-Christ empêche l'heureuse inondation de gloire à laquelle ils tendent tous deux ; il suspend leur opération, opération si puissante et si pressante... (afin d'être) passible et mortel, et en état d'endurer tout ce que les Écritures nous apprennent qu'il a bien daigné endurer pour nous. Et c'est son amour qui l'a mis en cette condition passible et mortelle, et qui a choisi cette suspension de gloire comme le seul et unique moyen de le mettre et de le tenir en cet état...

1. ID., *Vie de Jésus*, ch. XXVI. *Ibid.*, col. 487.
2. *Philip.*, II, 7.

Et il fait cet effort et cette suspension en hommage et en satisfaction à la justice de Dieu offensé par les hommes[1]. »

L'acte de libre renoncement, ainsi commencé à l'Incarnation, se perpétue, d'après Bérulle, à chacun des instants de la vie terrestre du Sauveur. « Le Fils de Dieu vivant en la terre porte en son corps une sorte de mort, et privation de la vraie vie qui doit vivifier et glorifier son corps. » Sa vie « à proprement parler est une mort ». Car « cette vie n'est qu'une obligation de mourir, n'est qu'un engagement à la mort, dont nous avons le spectacle continuellement devant les yeux[2] ».

D'ailleurs, le Verbe incarné ne se rend pas seulement passible : il souffre en réalité dès le sein de sa mère ; et l'immolation est un fait qui se développe avec sa vie. « Dès le moment de l'Incarnation, le Fils de Dieu commença sa Passion qu'il a consommée en la croix[3]. »

Malgré le relief accordé en principe à l'idée d'*oblation*, le cardinal de Bérulle se montre donc en fait préoccupé de trouver dans la vie terrestre de Jésus une réalité d'immolation, qui puisse justifier l'extension de l'idée de sacrifice à sa vie entière. Mais, si l'on veut mettre l'unité dans les données qui précèdent, il semble nécessaire d'identifier proprement le sacrifice du Christ à son *oblation*, et de dire que cette oblation est, à la fois, offrande continue à l'immolation future, et offrande incessante d'une immolation actuelle, qui prépare et commence à réaliser déjà celle qui se consommera au Calvaire.

Lorsqu'il est question de la Cène eucharistique, c'est encore l'idée d'oblation que le cardinal de Bérulle fait valoir particulièrement. Mais ce n'est plus l'offrande d'une immolation actuelle et concomitante : c'est seulement l'offrande à l'immolation prochaine ou imminente. Sans doute insiste-t-il, et à bon droit, sur la façon intime dont l'oblation est liée à l'immolation réelle : il montre la Cène engagée étroitement dans les péripéties de la passion. Néanmoins c'est bien avant tout l'offrande à une immolation future qu'il fait saillir directement à nos yeux. Et il a soin de préciser que cette oblation à l'immolation réelle se fait sous les signes d'une immolation toute « sacramentale » et « mystique ».

Voici ses paroles très remarquables : « Le même Fils de Dieu,

1. P. DE BÉRULLE, *Œuvres de piété*, LVIII, *De la pénitence du Fils de Dieu*, n° 4. (*Ibid.*, col. 1030.)

2. ID., *ibid.*, *La source de la mort et passion de Jésus est l'amour qu'il nous porte*, n° 1. (*Ibid.*, col. 1036.)

3. ID., *ibid.*, LXXII, *De la dévotion du vendredi. Du rapport des trois principaux mystères du Fils de Dieu : son Incarnation, sa Passion et son Eucharistie.* (*Ibid.*, col. 1048.)

en ce divin banquet, traitant avec son Père et lui rendant grâces... a voulu prévenir l'oblation visible et sanglante de la croix par cette effusion sacramentale et immolation mystique en l'Eucharistie. Et si nous observons les moments de celui qui fait toutes choses, en temps, en poids, en nombre et en mesure, nous verrons cette action mystérieuse avoir été réservée par lui comme à la dernière heure de sa vie, et lorsque sa Passion réelle et sanglante avait déjà son cours (si nous la recherchons en sa source, c'est-à-dire au cœur de Jésus et au dessein des Juifs), afin que cette action religieuse et sacrée se trouvât engagée dans les bornes de ses souffrances, et fût initiative et dédicative du mystère de la croix, et que l'*oblation* mystérieuse qu'il fait de soi-même à Dieu son Père en l'Eucharistie, fût suivie, continuée et exécutée visiblement et sanglantement en son humanité, sans l'interruption d'aucune action et mystère. De sorte que c'est ici qu'il commence de faire le premier pas pour aller à la mort, soit intérieurement en la pensée de son cœur, soit religieusement en la cérémonie qu'il institue, soit extérieurement en partant du cénacle pour aller au jardin où il devait verser son sang par toutes les parties de son corps, et où l'ennemi avait son rendez-vous pour le prendre et le conduire au Calvaire. Car il se lève de cette sainte et dernière table où il a fait l'Eucharistie, pour entrer aux agonies de la mort qui le saisirent en ce jardin, et se lève avec cette belle parole : *Ut cognoscat mundus quia diligo Patrem, et sicut mandatum dedit mihi Pater sic facio, surgite, eamus hinc.* (JOAN., XIV, 31)[1]. »

A la Cène, il y a donc oblation du Christ, présent sous les espèces sacramentelles, avec représentation mystique de son immolation sanglante, et, sous ces signes représentatifs, se dédiant à l'immolation future. Or cette même *présence* et cette même *oblation*, en son fond essentiel, se retrouvent à la messe. Et c'est ce qui fait de la Messe, à l'égal de la Cène, un vrai et propre sacrifice, sans qu'il y ait lieu d'y chercher une réelle et actuelle immolation.

L'immolation du Christ sur l'autel est, en effet, dans la pensée du cardinal de Bérulle, purement mystique. Il la décrit, à la façon de Vasquez et de Lessius, comme une représentation pure et simple de la mort sanglante par le moyen de la double consécration. « C'était le glaive, dit-il, qui faisait le sacrifice de la Loi, et maintenant c'est la parole de Dieu qui fait le sacrifice de l'Église (l'un et l'autre étant vrai et propre sacrifice), c'est-à-dire cette parole toute puissante du Verbe : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, laquelle étant plus tranchante et pénétrante que le glaive, ferait

1. ID., *Œuvres de controverse.* Discours II, *Du Sacrifice de la Messe*, n° 12 ; *Ibid.*, col. 701.

la séparation du sang d'avec le corps, et la division du corps d'avec l'esprit, si la Divinité ne l'empêchait par le privilège de l'immortalité. A raison de laquelle, cette parole divine a bien puissance de faire que le Fils et l'Agneau de Dieu soit mis et offert en l'autel, mais non qu'il soit occis en icelui, ni que son sang soit séparé de son corps et de ses veines. En quoi il semble être proprement et vraiment notre Isaac, que Dieu voulut bien être mis et offert sur l'autel, mais l'y empêcha d'être occis et immolé[1]. »

La réalité du sacrifice eucharistique ne consiste donc pas dans la réalité de l'immolation, mais bien uniquement dans celle de la présence et de l'oblation sous les signes de l'immolation passée. « L'Église, qui a reçu du Seigneur ce mystère,... lui a imposé divers noms... Elle l'appelle sacrifice en tant qu'il rend, sous ces espèces, l'hostie du genre humain présente devant Dieu, c'est-à-dire ce corps qui est livré pour nous, ce sang qui est répandu pour nous[2]. »

Mais, si un simple rappel de l'immolation passée suffit, avec la réalité actuelle de l'oblation, pour donner à l'Eucharistie son caractère de sacrifice, ne faut-il pas voir quelque chose d'analogue dans le ciel, où le Christ réalise pareillement son oblation, en rappelant semblablement sa mort sanglante ? Le cardinal de Bérulle établit, en effet, un rapprochement étroit entre ce qui se passe sur l'autel de la terre et ce qui a lieu sur l'autel du ciel. « Ce mystère, dit-il en parlant de l'Eucharistie, porte un état éternel, car » Jésus-Christ « est ici et prêtre pour l'éternité : *sacerdos in aeternum* (*Hebr.*, v, 6), et hostie éternelle, puisque, jusque dans le ciel et dans l'état de la gloire, il y est comme agneau et agneau de Dieu ; cet agneau qui a été chargé des péchés du monde (qui sont termes employés par le grand précurseur pour signifier la victime que Dieu s'est préparée en la terre). Et S. Jean, en son Apocalypse (v, 6), dit qu'il a vu cet agneau comme occis, *tanquam occisum*. Et ce même prêtre qui *s'offre* éternellement à Dieu en état d'hostie dans le ciel, a voulu demeurer en la terre et sur nos autels, et *s'y offrir* par nos mains à la majesté de Dieu son Père en cet état d'hostie. Tellement qu'il est véritable de dire que nous avons en la terre et en ce mystère, aussi bien que les saints dans le ciel, un prêtre éternel et une hostie éternelle ; avec cette différence toutefois, que nous possédons ce trésor dans l'obscurité de la foi et sous le couvert des espèces sacramentales, et les bienheureux le possèdent dans la splendeur et la manifestation de la gloire[3]. »

1. Id., *ibid.*, n° 9 ; col. 697.
2. Id., *ibid.*, n° 15 ; col. 705.
3. Id., *Œuvres de piété*, LXXX, *Des excellences du très saint sacrement et de la religion chrétienne*, n° 1 ; col. 1056.

Ainsi, la même oblation du Christ, qui a constitué son sacrifice terrestre, et constitue encore son sacrifice eucharistique, forme éternellement le fond de ce qu'on peut appeler son sacrifice céleste.

II. — *Charles de Condren*

Il est difficile de déterminer dans quelle mesure la doctrine du cardinal de Bérulle a influé sur l'idée que le P. **Charles de Condren** (1588-1641) se fait du sacrifice de Jésus-Christ. Une certaine dépendance du second supérieur de l'Oratoire à l'égard du premier semblerait devoir être admise, à en juger par l'œuvre de Bérulle, que nous venons d'analyser[1]. Mais l'on peut aussi supposer une réaction du P. de Condren sur le fondateur de l'Oratoire[2]. En tout cas, il est incontestable que, dans la doctrine du sacrifice de Jésus-Christ, une grande part est à faire au génie propre de Condren, à son étude des Écritures, en particulier de l'Épître aux Hébreux, et à sa méditation personnelle.

Son historien, le P. Amelote, raconte que, vers l'âge de douze ans (1600), étudiant un jour, Condren se trouva tout à coup l'esprit environné d'une admirable lumière. « La divine Majesté lui parut si immense et si infinie qu'il lui sembla n'y avoir que ce pur être qui dût subsister, et que tout l'univers devait être détruit à sa gloire... La force de cette divine lumière fit un si puissant effet sur lui qu'il eût souhaité d'être immolé à l'heure même devant la majesté qui remplissait son esprit. » Et « comme il était dans l'abîme de son néant devant la divine sainteté, et dans un ardent désir d'être sacrifié à sa gloire, il lui vint une joie particulière de voir que le Fils de Dieu fût toujours hostie de son Père... Il connut que le Sacrifice de Jésus-Christ était l'accomplissement du zèle de tous ceux qui souhaitaient eux-mêmes d'être immolés, mais qui se trouvent incapables d'honorer Dieu dignement par leur sacrifice[3] ».

L'idée qui ressort de cette expérience intérieure, est nettement

1. Le P. de Condren entra à l'Oratoire en 1617. Il en fut nommé Supérieur, en 1629, à la mort du cardinal de Bérulle. C'est en 1632 qu'il prononça les Conférences sur le sacerdoce de Jésus-Christ, dont nous allons parler, et qui furent éditées en 1677.

2. On lit dans *La vie du P. Charles de Condren, second supérieur de la Congrégation de l'Oratoire de Jésus..., composée par un prêtre* (le P. AMELOTE), Paris, 1643, t. II, p. 180 : « Cet éminent cardinal était si surpris des paroles qu'il voyait dire au P. de Condren que bien souvent il lui commandait de les lui dicter, et cet Abraham, s'estimant heureux d'apprendre de son Isaac les secrets du ciel, les écrivait à genoux et tête découverte. »

3. L. AMELOTE, *La vie du P. Charles de Condren*, Paris, 1643, t. I, p. 41-46. — Voir le commentaire psychologique de ce récit dans BRÉMOND, *op. cit.*, p. 342 et suiv.

celle du sacrifice-destruction, marquant la souveraineté de l'Etre divin sur l'être créé. On la dirait empruntée à Bellarmin ou à De Lugo[1]. Elle s'accorde assez bien avec celle qui inspire au fond les élévations de Bérulle sur le sacrifice du Verbe incarné en sa vie terrestre.

C'est une conception toute semblable que nous trouvons en certaines pages des Conférences, données en 1632 par le P. de Condren. Ces Conférences, sur le sacrifice du Christ Souverain Prêtre, furent recueillies par ses disciples et publiées d'après les notes de plusieurs d'entre eux, en 1677, sous ce titre : *L'idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*[2]. Le sacrifice, y lisons-nous,

1. Ci-dessus, p. 383, 428.

2. *L'Idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ, donnée par le R. P.* DE CONDREN, *second supérieur général de l'Oratoire, avec quelques éclaircissements et une Explication des prières de la messe, par un prêtre de l'Oratoire*, in-12, 465 p., Paris, chez J.-B. Coignard, 1677. L'éditeur signe, à la fin de l'*Epitre dédicatoire* : « P. Q. prêtre de l'Oratoire de Jésus ». C'est le P. QUESNEL († 1719). Voici ce que lui-même nous apprend sur la composition de l'ouvrage, fol. I[3] :

« Peu de personnes sages veulent se faire auteurs d'un nouveau plan dans les choses de la religion, et courir le risque d'une nouvelle découverte dans ce qui concerne les mystères de la foi. Il faut pour cela avoir une réputation bien établie et une grande autorité sur les esprits, acquise par des talents extraordinaires, par une connaissance éminente des Écritures et de la religion, et par une piété qui ne soit pas commune. Le R. P. Charles de Condren, second supérieur général de la Congrégation de l'Oratoire de Jésus, avait tout cela, et c'est ce qui fait que l'on publie avec quelque confiance l'Idée du sacrifice de Jésus-Christ qu'il a donnée autrefois à ceux de sa Congrégation, et qui est contenue dans la seconde partie de ce petit recueil. Il est aisé de voir que ce n'est pas une pièce travaillée avec exactitude et avec soin, ni que ce grand homme ait écrite lui-même, mais que l'on a recueillie d'un entretien qu'il avait fait de vive voix sur cette matière, et dont plusieurs personnes, qui y avaient été présentes, eurent soin de mettre par écrit ce que leur mémoire leur en put fournir. Ceux qui en ont des copies verront bien que l'on y a fait des changements pour les paroles ; on ne pouvait pas s'en dispenser, à cause du peu d'exactitude de ceux qui l'ont recueilli ou copié. On l'a fait néanmoins avec le plus de retenue que l'on a pu ; et pour le sens on ne croit pas l'avoir altéré en rien de ce que l'on a cru être de l'auteur... Le premier dessein était de donner ce petit écrit seul dans un cahier, pour empêcher qu'il ne se perdît avec le temps. Mais celui qui l'a fait imprimer, ayant trouvé parmi ses papiers un discours du sacerdoce de Jésus-Christ, composé par un autre prêtre de l'Oratoire, qui, après S. Paul et S. Augustin, dont il possédait éminemment la doctrine, faisait gloire d'être aussi disciple de Mgr le cardinal de Bérulle et du R. P. de Condren, il a cru que ce discours se pouvait joindre fort naturellement à celui du sacrifice, et il l'a mis le premier, parce que la connaissance du sacerdoce de Jésus-Christ paraît précéder celle de son sacrifice. A ces deux discours, il en a joint un troisième et un quatrième. Dans le troisième, il ne fait qu'étendre, prouver, expliquer plus au long et mettre dans un nouveau jour une partie des vérités qui sont contenues dans le discours du sacrifice. Dans le quatrième, il donne une explication des prières qui se disent tous les jours à la célébration du saint sacrifice de la messe, en les rapportant, autant qu'il peut, aux discours précédents et bâtissant sur le fondement du R. P. de Condren... »

De ce témoignage il résulte que la 2e partie seule reproduit, avec des retouches dues à Quesnel, les notes recueillies des Conférences du P. de Condren par ses auditeurs. Nous

« est premièrement institué pour adorer Dieu, le reconnaître et luy rendre hommage, selon ses perfections et ses attributs. » C'est en particulier « pour honorer la sainteté de Dieu » ; « pour honorer son souverain domaine, non seulement sur la vie et la mort, mais sur l'être même » ; enfin, « pour reconnaître et pour honorer la plé-

avons dit que ces Conférences furent prononcées par le nouveau supérieur de l'Oratoire en 1632. Ce fut au cours de la visite qu'il entreprit de toutes les maisons de sa Congrégation. Voici ce que nous en apprend le P. CLOYSEAULT, dans ses *Vies de quelques prêtres de l'Oratoire, publiées par le P. Ingold*, Paris, 1882, t. I, p. 242 : « Le P. Bertad, qui était pour lors supérieur de (la maison de) Notre-Dame des Ardilliers de Saumur, le pria d'y rester quelque temps et d'y faire tous les jours quelque conférence. Il prit pour ses sujets l'épitre de saint Paul aux Hébreux, et il parla d'une manière si sainte et si sublime du sacerdoce de Jésus-Christ, que ce Père, qui était l'un des meilleurs théologiens de son siècle, entreprit de copier tout ce qu'il lui avait ouï dire. Cet écrit a passé par plusieurs mains, et quoique cela n'ait pu se faire sans qu'il ait perdu beaucoup de sa force et de sa beauté, cependant, quand on l'a donné au public plus de soixante ans après, sous le titre : *l'Idée du Sacerdoce*, il n'a pas laissé d'être admiré par tout le monde. » — Quesnel prétend n'avoir fait à son manuscrit que des retouches sans importance. En réalité, la comparaison avec sa 3^e édition de 1697, dont nous allons parler, montre qu'il l'a traité en maints endroits avec la plus grande liberté.

La première partie est d'un autre Père de l'Oratoire, qui paraît être le P. Toussaint Desmares († 1687). Cf. TABARAUD, *Histoire de Pierre de Bérulle*, Paris, 1817, t. II, p. 213 ; FAILLON, *Vie de M. Olier*, 4^e éd., Paris, 1873, t. II, p. 386, en note. Dans cette note, il y a une confusion assez évidente entre *première* et *deuxième* partie du livre en question.

La troisième et la quatrième sont de Quesnel lui-même.

En 1697, Quesnel publiait à Paris, chez F.-A. Pralard, « une nouvelle édition revue et corrigée par l'auteur », en réalité simple reproduction de la première (même Epitre dédicatoire à Mgr de Camus, même préface, même pagination, in-12, 465 p.), mais avec son nom en toutes lettres dans le titre : « *L'idée du sacerd.... avec quelques éclairciss. ...par le R. P. Quesnel, Prêtre de l'Oratoire* ». Or, la même année, il faisait paraître, chez Coignard, une 3^e éd. (*L'idée du sacerd...., par un prêtre de la même Congrégation, le tout revu et augmenté dans cette troisième édition*, Paris, 1697, in-12, 371 p.), sans autre précision d'éditeur que la première, mais assez notablement remaniée. Dans sa Préface « à Monseigneur l'Eminentissime cardinal Le Camus, évêque et prince de Grenoble », il disait : « Il y a déjà vingt ans qu'on a donné au public l'*Idée du Sacerdoce et du Sacrifice de J.-C....* Depuis ce temps là le livre a été réimprimé sans aucun changement, et ce n'est que dans cette dernière édition que j'ai tâché de le mettre en meilleur état, en le revoyant avec soin, et en éclaircissant les endroits qui en avaient besoin.... » Si l'on compare cette 3^e édition avec la 1^re, on constate que les améliorations et les éclaircissements en question portent sur la 2^e partie, qui est présentée comme œuvre du P. de Condren, aussi bien que sur les autres, et les changements ne modifient pas seulement la forme, mais la pensée elle-même, en des points importants. La grande liberté ainsi prise à l'égard du texte imprimé d'abord, permet de supposer une liberté pareille à l'égard du manuscrit qui a fourni le fond de l'ouvrage.

C'est cette dernière édition (1697), qui a été reproduite à Bruxelles en 1702, à Paris en 1725. C'est celle dont s'est servi l'abbé Pin, *L'Idée du sacerdoce...*, Paris, 1858. Elle a été rééditée par un Bénédictin de la Congrégation de France, *L'Idée du Sacerdoce...*, Paris, 1901.

nitude de Dieu, c'est-à-dire que Dieu suffit à soy-même, et que nulle créature ne luy est nécessaire[1] ».

A appliquer rigoureusement ces principes, il semblerait que le sacrifice requiert essentiellement un acte de destruction. L'auteur le déclare même en propres termes. « Le sacrifice étant institué pour reconnaître Dieu comme auteur de tout l'être, et pour honorer son souverain domaine sur l'être, il demande la consomption et la destruction entière de l'être : et si les sacrifices ne sont consommés par la mort des hosties et des victimes, cela vient de l'imperfection du culte humain et de l'impuissance de l'homme qui ne peut rien d'avantage. De sorte que la mort n'est proprement qu'une représentation de cette entière destruction de l'être, qui devrait se faire dans le sacrifice, en hommage de l'être divin et de son domaine sur tout l'être créé[2]. »

Il serait naturel d'en conclure que ce qui constituait proprement le sacrifice ancien était la mise à mort de la victime, et que pareillement le sacrifice de Jésus-Christ a pour raison essentielle son immolation sanglante, donc doit pratiquement s'identifier avec la mort sur la croix.

En réalité, le P. de Condren élargit le sacrifice du Christ en-deçà et bien au delà de cette étroite limite. Il fait cette remarque expresse, que, dans les sacrifices de l'ancienne loi, l'occision de la victime, loin d'être l'essentiel, « était la moindre partie du sacrifice ». Ceci « paraît, dit-il, par le partage des différentes parties du sacrifice entre les prêtres et les lévites. Car l'office des simples lévites, qui n'étaient pas prêtres, était d'égorger et de tuer les victimes ; au lieu que les prêtres, comme personnes plus dignes, étaient employés dans les autres parties du sacrifice, qui étaient les plus nobles[3] ».

De même, le sacrifice de Jésus-Christ n'est pas restreint à son immolation. Cette immolation ne constitue qu'un moment dans son sacrifice, et non pas même le moment principal. Le P. de Condren le souligne encore formellement, en interprétant à ce point de vue l'Épitre aux Hébreux[4] : « C'est par une seule oblation que Jésus-Christ a consommé la sanctification des hommes, si son oblation est considérée dans toute son étendue, dans sa perfection et dans

1. CONDREN, *op. cit.*, 1677, 2e part., n° 2 ; p. 54-58. — Ed. de 1697, ch. I, p. 38-41. — L'auteur indique, comme deuxième but du sacrifice, l'action de grâces ; comme troisième but, la satisfaction ; en quatrième lieu, l'impétration. La reconnaissance du souverain domaine de Dieu sur l'être créé serait en rapport immédiat, non avec le devoir de satisfaction, mais avec celui, plus fondamental, d'adoration.

2. ID., *op. cit.*, IIe part., n° 2, p. 56. — Ed. de 1697, p. 40.

3. ID., *op. cit.*, IIe part., n° 38, p. 137. — Ed. de 1697, ch. VIII, p. 104.

4. *Hebr.*, X, 14.

toutes ses parties, et non dans la seule occision, qui était la moindre partie du sacrifice dans les anciens sacrifices figuratifs de sa mort[1] ».

Dans la vraie pensée du P. de Condren, le sacrifice de Jésus-Christ est une réalité immense, inséparable de sa personne, embrassant à la fois sa vie terrestre et sa vie glorieuse. Il a commencé avec sa venue en ce monde, et se perpétue dans l'éternité. « Pour ce qui est du sacrifice de la nouvelle Loi, qui est le sacrifice de Jésus-Christ, dit-il, il faut sçavoir que toute sa vie, depuis le premier moment de l'Incarnation jusques dans l'éternité, est le sacrifice véritable figuré par ceux de la loi ancienne et par tous les autres[2]. »

Cependant, dans ce sacrifice unique du Christ, le pieux auteur distingue diverses phases, qui, sans en rompre l'unité, y marquent une certaine variété. Il observe que le sacrifice parfait de l'ancienne Loi comprenait un certain nombre de rites, qui se complétaient les uns les autres pour former un tout harmonieux. C'étaient, dit-il : 1° « la sanctification, ou consécration de la victime » ; 2° « l'oblation de la victime » ; 3° « l'occision, ou immolation » ; 4° « l'inflammation, ou consomption » ; 5° enfin « la communion[3] ».

Or, bien que le sacrifice du Christ ne soit pas proprement un sacrifice rituel, formé de signes figuratifs, mais un sacrifice directement réalisé, le P. de Condren estime qu'un partage analogue peut y être établi. A l'entendre — 1° « la sanctification de Jésus-Christ comme victime s'est faite dans l'Incarnation » ; — 2° son « oblation » s'est faite dans le même moment ; — 3° « l'occision... différée jusqu'à la trente troisième année de son âge... s'accomplit enfin sur le Calvaire » ; — 4° « la consomption » de son Corps sacré eut lieu « en sa résurrection », « par ce feu divin de la gloire du Père qui a consommé tout ce qui » en lui « était indigne de Dieu » ; — 5° en même temps se réalisa, du côté de Dieu, la dernière partie du sacrifice, ou communion, car, en ressuscitant le divin Crucifié et en « le recevant dans son sein », où il lui communiqua « sa clarté et sa gloire divine », le Père entra « en communion de son Fils comme victime » ; « du côté du peuple ou de l'Église », la communion se fait enfin par l'Eucharistie, « car le sacrifice de la croix est l'immolation et l'occision de la victime, et la messe en est la communion[4]. »

Mais, à ce sujet, une question importante se pose. S'agit-il de véritables parties intégrantes, dont chacune ne serait qu'un élément partiel du sacrifice total, la réunion de toutes étant nécessaire pour qu'il y ait un sacrifice complet ?

1. CONDREN, *ibid.*
2. ID., *ibid.*, n° 15, p. 80. — Ed. de 1697, ch. IV, p. 60.
3. ID., *ibid.*, n° 5, p. 62.
4. ID., *ibid.*, n° 16-22 ; p. 81-107. — Ed. de 1697, ch. VII et VIII, p. 97 et suiv.

On pourrait le penser, à telle ou telle déclaration du pieux écrivain. Ainsi, pour réfuter l'objection protestante, dont il était question tout à l'heure, objection fondée sur ce que dit l'Épitre aux Hébreux de l'unique oblation du Christ, le P. de Condren entend établir « le sens naturel de S. Paul » en ces termes : « Jésus-Christ, par une seule oblation, prise dans toute son étendue, et par un seul sacrifice, dont la consécration a commencé au mystère de l'Incarnation pour ne finir jamais ; dont l'immolation a été faite en la croix ; la consommation, la clarification et la communion en la résurrection : a rendu parfaits pour toujours ceux qu'il a sanctifiez[1] ».

Tel n'est pas cependant le vrai fond de sa pensée. Il affirme en termes exprès — et tout l'ensemble de son argumentation le suppose — que le sacrifice de Jésus-Christ réalise l'idée essentielle de sacrifice dès l'origine de sa vie, et à travers chacune de ses phases jusqu'à sa consommation éternelle. Ce sacrifice est « si parfait que chaque partie de ce sacrifice est un sacrifice parfait et accomply, dans lequel on peut remarquer toutes les conditions nécessaires à un sacrifice[2] ».

Quelles conditions ? Le P. de Condren semble dire : celles-là même dont il est question présentement, savoir les cinq parties censées constitutives du sacrifice parfait. Et effectivement il s'efforce de montrer que ces cinq parties se retrouvent, soit à la croix, soit dans l'Eucharistie, soit au ciel ; qu'en conséquence, la croix ne contient pas seulement l'occision de la victime, ni l'Eucharistie et le ciel seulement la communion à la victime avec sa consommation ; mais à la croix, dans l'Eucharistie et au ciel, le sacrifice est entier et parfait[3].

Mais il ne faut pas s'en tenir aux apparences. Cette explication, qui semble si nette, ne livre pas le sentiment profond de l'auteur.

Tout d'abord, on s'étonnerait qu'il compte vraiment parmi les conditions nécessaires au sacrifice la sanctification de la victime : c'est un acte qui prélude au sacrifice et le prépare, mais qui ne le constitue pas à proprement parler. On pourrait se demander également si la communion ne suppose pas le sacrifice déjà réalisé, plutôt qu'elle ne contribue à le réaliser elle-même.

Ce qu'il y a de certain, c'est que le P. de Condren, en plusieurs parties importantes de son exposé, contredit formellement à l'explication prétendue. Il observe que dans le sacrifice du Christ, comme d'ailleurs dans les sacrifices anciens, si les dernières parties con-

1. CONDREN, *ibid.*, n° 38, p. 137. — Ed. de 1697, ch. VIII, p. 104.
2. ID., *ibid.*, n° 35, p. 130. — Ed. de 1697, c. VII, p. 97.
3. ID., *op. cit.*, 1677, II[e] part., n° 36 et 39, p. 131, 138 et suiv. — Ed. de 1697, ch. V, p. 80-82 ; ch. VIII, p. 98-99, 105-109.

tiennent d'une certaine manière les précédentes[1], les premières au contraire ne renferment aucunement celles qui ont suivi : ainsi, dit-il expressément, « quand Jésus-Christ se consacra et s'offrit comme victime pour nos péchez au Père éternel dès le premier moment de sa conception, il n'était pas encore immolé[2] ». Il s'en suivrait logiquement qu'il manque à ces premières parties, c'est à-dire à la sanctification et à l'oblation, donc à toute la vie terrestre de Jésus avant sa Passion, la condition nécessaire du sacrifice parfait. Et il est incontestable cependant que le P. de Condren tient cette vie terrestre du Sauveur pour un sacrifice véritable, à partir de l'Incarnation. Il faut donc penser que ces soi-disant conditions du sacrifice parfait ne se rapportent pas proprement à l'essence *intrinsèque* du sacrifice.

Une constatation non moins certaine achève de le prouver. Si l'on considère les dernières parties elles-mêmes, on ne peut affirmer simplement et absolument qu'elles contiennent les précédentes, de sorte que les cinq parties du sacrifice s'y trouveraient véritablement réunies. Ainsi, l'on ne peut dire que, soit dans l'Eucharistie, où il est de foi que nous avons un vrai sacrifice, soit au ciel, où l'auteur voit un sacrifice non moins véritable, il y ait une *immolation* réelle et proprement dite, telle qu'elle s'est accomplie à la croix.

Mais la question ainsi soulevée est si importante qu'il est nécessaire de s'y étendre et de la discuter à fond. D'autant plus que, sur ce point, la pensée du P. de Condren est un peu complexe, même confuse, moins peut-être de son fait, que du fait de son éditeur, qui a certainement remanié son texte. En faisant état de passages isolés, on a pu donner de sa pensée une interprétation qui ne répond pas à l'ensemble. C'est pourquoi on nous pardonnera d'entrer dans des explications qui paraîtront minutieuses.

Le P. de Condren semble avoir trop cédé parfois à la tendance qui lui a fait placer d'abord le sacrifice dans la destruction en l'honneur de Dieu de l'être créé. Certaines de ses propositions

1. Id., *ibid.*, n° 26, p. 109. — Ed. de 1697, ch. v, p. 80 : « La mort de Jésus-Christ contenait sa consécration et son oblation ; sa consommation contient sa consécration, son oblation et sa mort ; et la communion que Dieu et les saints, tant au ciel qu'en la terre, ont à Jésus-Christ, contient Jésus-Christ consacré, offert, immolé, et consommé ; et Jésus-Christ portera éternellement dans son humanité adorable cet état de consécration, d'oblation, d'immolation, de consommation et de gloire, qui fait la communion éternelle du ciel. »

2. Id., *ibid.*, p. 108. — L'auteur continue : « et quand il fut mis à mort sur la croix, il n'était pas encore consommé ; et quoy que le Père éternel soit entré en communion de son Fils au moment de sa consommation par la résurrection, néanmoins la consommation précéde, selon l'ordre naturel, la communion. »

pourraient donner à penser — et elles ont, en effet, donné à penser[1] — qu'il a cherché quelque chose d'une immolation réelle ou équivalente, jusque dans le Christ céleste et eucharistique.

« Que Jésus-Christ, dit-il en parlant du ciel, y soit comme immolé et en état de mort, l'Apocalypse nous l'apprend : *Vidi, et ecce in medio throni stantem agnum occisum* (sic) ; *J'ay vu au milieu du trône l'Agneau qui est comme une victime égorgée*[2]. Pour entendre en quelle manière Jésus-Christ est en état de mort au ciel et en la messe, il faut remarquer que la mort est la privation de la vie présente ; que quand Jésus-Christ est ressuscité il est demeuré dans la privation de cette même vie mortelle et passible (puisqu'il en a receu une autre, immortelle, impassible et glorieuse), et qu'il est par conséquent et sera éternellement dans la privation de cette vie présente, et ensuite en quelque façon dans un état de mort. S. Thomas et les autres théologiens apportent d'autres manières d'expliquer cet état de mort où Jésus-Christ demeure après sa résurrection ; et ce qui reste de cicatrices de ses playes, peut servir à justifier ce que nous disons après l'Écriture, qui nous représente Jésus-Christ dans le ciel comme mort : *tanquam occisum*. On peut voir sur cela les théologiens et les interprètes de l'Écriture Sainte[3]. »

Bien que l'auteur laisse le choix entre deux explications, il en est une qu'il présente en premier lieu et que visiblement il fait sienne et recommande de préférence à l'autre. D'après cette première explication, l'état de « victime égorgée », que l'Apocalypse attribue au Christ dans le ciel, s'entendrait de la « privation » où il se trouve éternellement par rapport à « cette vie présente » : ce serait, à cet égard, comme un « état de mort » permanent.

Mais un « *état* de mort » n'est pas un « *acte* d'immolation » ; l'état suppose l'acte au passé. Nous n'aurions donc pas véritablement au ciel une immolation actuelle et présente, correspondant à celle de la Croix.

D'autre part, tout le contexte témoigne, qu'aux yeux du P. de Condren, la vie dont est privé le Christ est la vie présente, en ce qu'elle a de négatif, c'est-à-dire en tant que « mortelle et passible » : ce que le Christ a perdu est moins la vie, que ce qui en faisait l'infirmité. La preuve en est qu'il en a reçu une autre, très parfaite ; ou plutôt, c'est la même qui s'est trouvée transfigurée et transformée, en devenant, de « mortelle et passible » qu'elle était, « immortelle, impassible et glorieuse ». Dans ces conditions, peut-on vrai-

1. Voy. ci-après, p. 701 et suiv.
2. *Apoc.*, v, 6.
3. CONDREN, *op. cit.*, II[e] part., n° 27, p. 110.

ment parler de *privation ?* Ne s'agit-il pas beaucoup plus exactement d'*acquisition* et d'*agrandissement ?*

Il faut certainement interpréter en ce sens ce que le P. de Condren nous dit de l'œuvre opérée en la résurrection, et dont la glorification céleste serait la suite : « Si vous me demandez ce qui restait de ce corps immolé en la croix, après la destruction de sa vie humaine, pour être consumé, comme il restait quelque chose aux sacrifices anciens, je vous diray que c'est l'organization du corps d'Adam, tout ce qu'il avait de bas et de terrestre, et la ressemblance de la chair du péché. La consommation, consomption et inflammation du corps de Jésus-Christ, comme victime, s'est donc faite en sa résurrection : *resurrexit per gloriam Patris*[1]. Il a été ressuscité par ce feu divin de la gloire du Père, qui a consommé tout ce qui était indigne de Dieu dans le corps de Jésus-Christ. ...L'inflammation du sacrifice de la loi nouvelle, qui est sans comparaison plus parfaite, et n'est plus en figure, mais en vérité, s'est faite en sorte que la victime n'est pas changée seulement en la représentation de Dieu, mais est comme changée en Dieu même, sans rien perdre néanmoins de la vérité de la nature humaine. C'est en la résurrection que cette sacrée victime, qui est Jésus-Christ, est dégagée de tout ce qu'elle avait de terrestre et de vil, est toute revêtue et toute pénétrée d'une gloire telle qu'elle convient au Fils unique du Père, est donnée à Dieu, mise dans le sein de Dieu même, dans un état tout divin[2]... »

En toute cette description, il est manifeste que le P. de Condren emploie le terme de « destruction » dans un sens très spécial, et l'on pourrait dire, à l'opposé de son sens ordinaire. L'absorption de ce que la chair a naturellement « de bas et de terrestre », en la splendeur de « la gloire » ; la transformation de « la mortalité » et de « l'infirmité » en « un état tout divin » : cela ne peut évidemment s'appeler au sens propre *privation*, ni *destruction*. Nous avons tout juste le contraire d'une *immolation*.

La pensée du P. de Condren, ainsi accusée par le contexte, est donc tout à fait trop claire pour qu'il ait pu voir en la soi-disant « privation de la vie présente » la preuve d'un réel état de mort du Christ au ciel. A peine pourrait-on supposer qu'il songe à un état

1. *Rom.*, VI, 4.

2. CONDREN, *op. cit.*, II^e part., n° 20, p. 94-95. — Voici, pour comparaison, le début du texte de la 3^e édition, 1697 (II^e part., ch. IV, p. 70-71 : « Après le sacrifice de ce corps immolé en la croix, après la destruction de sa vie humaine, il fallait encore que tout ce qui y restait de traces de sa mortalité dans les playes qu'il avait reçues, tout ce qu'il avait encore de défiguré, de bas et de terrestre, toute la ressemblance de la chair du péché, et de l'infirmité des enfants d'Adam, fût entièrement détruit, effacé et absorbé dans la gloire. La consommation, consomption... etc. »

de mort très impropre, fondé sur un ordre de choses purement *mystique*. Il est impossible de prétendre qu'à son point de vue « état de victime égorgée » équivaille à « état de destruction » ou de « privation » *réelle*.

Cela est encore plus clair, si l'on se réfère à la troisième édition de son ouvrage (1697). Bien qu'elle soit de la même main que la première (1677), elle présente un texte notablement différent. Pour la facilité de la comparaison, nous croyons utile de reproduire ce texte en entier.

« Pour expliquer en quelle manière Jésus-Christ est en état de mort au ciel et en la messe, *un auteur a eu cette pensée* : que la mort est la privation de la vie présente ; et que quand Jésus-Christ est ressuscité, il est demeuré privé de cette même vie mortelle et passible, et qu'il est par conséquent et sera éternellement dans la privation de cette vie présente, et ensuite en quelque façon dans un état de mort. *Mais il est difficile d'appeler un état de mort la privation d'une vie mortelle et passible, qui est réparée par une vie immortelle, impassible et glorieuse.* On peut s'en tenir à ce que disent S. Thomas et les autres théologiens pour expliquer cet état de mort où Jésus-Christ demeure après sa résurrection. Ce qui lui reste de cicatrices de ses plaies, peut seul servir à justifier ce que nous disons après l'Écriture, qui nous représente Jésus-Christ dans le ciel comme mort : *Tanquam occisum*. L'oblation qui s'en fait sans cesse à Dieu par l'Église du ciel, comme d'une victime une fois immolée, l'action de grâces que Jésus-Christ rend lui-même à son Père de ce qu'il l'a tiré de la mort, les louanges des saints pour le mystère de la rédemption, sont autant de monuments de sa mort qui en retracent la mémoire, en conservent un glorieux souvenir, et la rendent comme présente aux esprits bienheureux[1]. »

Dans ce nouveau texte, qui a la prétention d'être, tout comme le premier, du P. de Condren, l'explication tirée de « la privation de cette vie présente » est attribuée à « un auteur » anonyme. Le P. de Condren, puisque c'est lui qui est censé tenir la plume, donne donc expressément la pensée en question comme celle d'un autre, non la sienne. Il ne lui suffit pas d'en rejeter la responsabilité : il la réfute lui-même, et déclare lui préférer pour sa part celle que la tradition a consacrée, et qui se tire de la simple permanence des cicatrices laissées par l'immolation passée.

Est-ce que Quesnel, à qui l'on doit l'une et l'autre édition, aurait ainsi après coup mis au compte d'un auteur étranger, et avec un désaveu aussi formel, une proposition que son manuscrit lui aurait présentée comme doctrine du P. de Condren ? On est tenté

1. CONDREN, *op. cit.*, 1697, II[e] part., ch. V, p. 81-82.

de croire que l'explication amendée était en réalité de Quesnel lui-même[1]. La simple comparaison de ses deux éditions montre que, dans la seconde, il a usé d'une singulière liberté à l'égard de son texte : cela autorise à supposer qu'il a agi non moins librement dans la première, sous prétexte que le manuscrit à éditer n'était pas de la main du P. de Condren, mais avait été rédigé par ses disciples. De son propre chef il aura introduit la soi-disant explication théologique dans le premier texte : et c'est pourquoi il se sera cru autorisé à y apporter ensuite la correction, ou plutôt la rétractation, dont le second texte témoigne.

De toute manière, on est donc assuré que le P. de Condren n'a pas vu, pour sa part, dans l'état du Christ au ciel une immolation proprement dite, mais seulement un souvenir de son immolation passée. Sa pensée aurait une expression plus authentique dans la proposition suivante : « Depuis sa mort et sa résurrection, Il s'offre comme une victime *une fois immolée* et *toujours vivante* devant Dieu, pour l'adorer, comme il a commencé de faire en entrant au monde[2] ».

Ce sont des remarques semblables auxquelles donnent lieu les propositions attribuées au P. de Condren touchant l'immolation du Christ à la messe. Ces propositions correspondent visiblement à celles que nous venons d'examiner ; et elles ont une portée identique. L'auteur veut établir que le sacrifice de la messe, comme celui du ciel, contient toutes les parties constitutives du sacrifice, et l'immolation en particulier. Or, là encore, il paraît obéir à sa première tendance, en cherchant à la messe quelque chose d'une immolation réelle.

Ed. de 1677, n° 39, p. 143-144. « L'immolation se trouve aussi dans la messe ; car Jésus-Christ y est immolé, non pas d'une manière sanglante, mais d'une occision sacramentale et mystérieuse. Mais je dis plus, que la résurrection contient la mort de Jésus-Christ comme déjà accomplie et parfaite. Pour entendre cecy, il faut se souvenir de ce que nous avons déjà dit plusieurs fois, qu'en Jésus-Christ il y avait deux principes de

Ed. de 1697, 2^e part., ch. VIII, p. 108. « L'immolation se trouve aussi dans la messe : car Jésus-Christ y est immolé, non pas d'une manière sanglante, mais d'une occision sacramentale et mystérieuse. Et sa résurrection n'exclut pas tout à fait cet état de mort, qui suit de l'immolation. Au contraire, la résurrection contient la mort de Jésus-Christ comme déjà accomplie et parfaite, ainsi que nous l'avons déjà dit plusieurs fois. Il est donc

1. Comparer ce que le même Quesnel dit, dans la III^e partie, ch. XI, p. 178, 180, au sujet de l'immolation et de l'inflammation perfectionnées au ciel.

2. ID., *ibid.*, ch. IV, p. 65. — Cité plus au long, ci-après, p. 482, note 1.

vie : car il y avait une vie naturelle et animale, qu'il avait reçue de la Vierge, et c'est cette vie qu'il a perdue sur la croix. Il avait une autre vie par l'union hypostatique et la vertu du Verbe, dont la présence intime donnait au corps et à l'âme, qui lui étaient jointes en unité de personne, le droit de vivre de la vie divine du Fils de Dieu ; vie glorieuse, qu'il devait avoir dès le moment de son Incarnation, mais dont son corps a été privé durant sa vie sur la terre. Il n'a commencé d'en jouir qu'en sa résurrection ; mais il est toujours demeuré privé de l'autre, à sçavoir de la vie humaine, telle qu'il l'avait vivant sur la terre, et qu'il l'a perdue sur la croix. Je dis qu'il en est demeuré privé : parce qu'il a une vraye privation de cette vie humaine, ayant toujours par sa nature capacité de cette sorte de vie. Par cette raison, il est vrayement dans la messe l'Agneau mis à mort : *Agnus occisus* : et nous pouvons dire que Jésus-Christ est en état de mort dans le saint Sacrement, à cause qu'il n'a plus la vie qu'il avait sur la terre : outre les autres manières qui se trouvent dans les théologiens, comme de ce qu'il ne fait aucune action extérieure de vie ni aucun usage de ses sens et de son corps. »

vraiment dans la messe l'Agneau mis à mort : *Agnus occisus* ; il y est en état de mort, n'ayant plus la vie qu'il avoit sur la terre : outre les autres manières qui sont marquées par les théologiens, comme de ce qu'il ne fait aucune action extérieure de vie, ni aucun usage de ses sens et de son corps. »

Dans les textes que nous venons de juxtaposer, trois explications sont réunies, dont la valeur respective se trouve différente suivant que l'on considère l'une ou l'autre édition. En 1677, est donnée en premier lieu, d'une façon absolue, cette explication première, que le Christ eucharistique est immolé d'une occision qui n'a rien de réel, mais est toute « sacramentale et mystérieuse ». L'auteur se reprend ensuite pour fournir une seconde explication, qu'il juge plus convaincante : « mais je dis plus » : c'est que le Christ eucharistique, tout comme il a été dit du Christ céleste, est privé de la vie humaine qu'il avait sur terre et dont il garde la capacité.

Enfin, par surcroit, d'une façon discrète et comme fugitive, allusion est faite aux théologiens — Casal, De Lugo — qui allèguent la privation de l'usage des sens et de toute action vitale.

Même en s'en tenant à ce texte, il ne s'agirait aucunement, nous l'avons vu, d'une privation ayant caractère de destruction ou d'amoindrissement. La privation de la vie présente ne peut être considérée dans le Christ indépendamment de la vie nouvelle qu'il possède par la résurrection, et qui reste éternellement un agrandissement glorieux et comme un achèvement parfait de la première.

Mais les modifications apportées à ce texte dans la dernière édition, et la comparaison de ces corrections avec celles du passage précédemment examiné, et tout à fait analogue, portent à croire qu'ici encore nous avons affaire, moins à la doctrine authentique du P. de Condren, qu'à l'opinion personnelle de son éditeur.

Dans l'édition de 1697, en effet, la seconde explication, sur laquelle on insistait jadis, en lui donnant visiblement la préférence, se trouve présentée en termes extrêmement brefs et beaucoup plus réservés, sous forme de simple adjonction à la précédente. La transition : « mais *il y a plus* » est remplacée par cette autre, qui marque un renversement des proportions : « et sa résurrection *n'exclut pas tout à fait* cet état de mort qui suit de l'immolation ». Ainsi la première explication demeure la principale ; c'est celle qui est proposée et approuvée directement ; les autres passent en un rang accessoire et secondaire.

On peut donc croire que, dans la pensée ferme du P. de Condren, l'immolation du Christ eucharistique ne comporte aucune privation ni amoindrissement d'ordre réel. Ce n'est pas une immolation présente. Le Christ est seulement dans un état de mort, qui résulte de son immolation passée ; et cet état de mort consiste essentiellement en un rappel sensible de l'immolation ancienne ; ce que l'auteur lui-même appelle « une occision sacramentale et mystérieuse ».

L'examen d'un passage similaire donne exactement la même impression.

Ed. de 1677, n° 33, p. 124. « Le sacrifice de la messe est le même que celuy de la croix, en tant qu'il le contient. Car c'est Jésus-Christ immolé sur la croix qui est présent sur l'autel après la consécration, et qui y est offert comme ayant été immolé sur la croix pour nous. Il y porte cet état de mort où les

Ed. de 1697, 2^e part., ch. VII, p. 92 : « Le sacrifice de la messe est le même que celuy de la croix, en tant qu'il le contient. Car c'est Jésus-Christ immolé sur la croix qui est présent sur l'autel après la consécration, et qui y est offert comme ayant été immolé sur la croix pour nous. Il y porte cet état

Juifs l'ont mis sur la croix, c'est-à-dire la privation de la vie d'Adam. Néanmoins, cette hostie n'y est plus dans la ressemblance de la chair du péché, mais dans la gloire et dans l'immortalité. Si vous me demandez s'il s'y fait effusion de sang comme en la croix, je vous répons qu'il s'y fait une effusion du même sang quant à la substance, mais différent en tant qu'il est renouvelé par la résurrection. Et cette effusion, selon le témoignage de S. Luc, XXII, 20, se fait en la Cène ; car selon le grec il y est parlé d'une effusion présente du calice. Cette effusion ne se fait pas visiblement et hors des veines de Jésus-Christ sur la croix ; mais dans les corps et dans les cœurs des communians, ce qui est une effusion réelle, mystérieuse, sacramentale, sacrificale et sanctifiante. »

de mort où les Juifs l'ont mis sur la croix, en tant qu'il s'y offre lui-même, comme immolé une fois sur la croix, et que c'est en mémoire et en vertu de cette immolation qu'il y est aussi offert par son Église ; et cet état d'immolation et de mort y est marqué et représenté par la séparation mystérieuse du corps et du sang sous les espèces différentes du pain et du vin séparément consacrées. »

La « privation de la vie d'Adam », en laquelle l'auteur a fait d'abord consister l'état de mort du Christ eucharistique, est, dans l'édition finale, passée entièrement sous silence. Il n'est plus question que de « représentation » de l'immolation passée. Est-ce encore à l'éditeur, préoccupé de réalisme, qu'il faudrait attribuer l'idée de l'effusion du sang « dans les corps et dans les cœurs des communians » ? Toujours est-il que l'expression « effusion réelle » a disparu du texte définitif. Il n'est même plus fait état de la communion : à sa place est alléguée la consécration, avec un symbole nouveau, par lequel l'état de mort est simplement « marqué et représenté » : savoir, la « séparation mystérieuse du corps et du sang sous les espèces ».

De cette longue discussion — qu'on en approuve tout le détail, ou le fond seulement — il ressort avec certitude, semble-t-il, que, pour le P. de Condren, il n'y a pas de véritable immolation du Christ au ciel ni à la messe. Puisque, néanmoins, et à la messe et au ciel se trouve réalisé le sacrifice, force est bien de conclure que le sacrifice ne requiert pas essentiellement les cinq parties qui étaient censées le composer.

Plus immédiatement encore s'impose cette autre conclusion, que la raison formelle du sacrifice ne peut être placée, en particulier, dans un acte d'immolation réelle et actuelle. Malgré certaines appa-

rences, l'idée du sacrifice-destruction ne rend décidément pas compte de la doctrine du P. de Condren. Elle n'en représente, somme toute, qu'un élément secondaire, et pour ainsi dire adventice. Il paraît impossible d'en faire sa base essentielle.

Quel est donc, d'après le P. de Condren, l'élément qui se retrouve d'un bout à l'autre du sacrifice du Sauveur, et qui dès lors peut être regardé comme son essence propre ? Il ressort d'une étude attentive de l'*Idée du sacerdoce* que c'est *l'oblation*. L'oblation du Christ, principe essentiel et constant de son sacrifice : voilà ce que le P. de Condren fait pratiquement valoir en premier lieu, et d'une façon habituelle.

S'appuyant sur l'Épitre aux Hébreux, qui nous rapporte la première parole du Christ entrant en ce monde, il montre l'oblation coexistant avec la consécration de la victime, dès le premier instant de l'Incarnation, et se continuant depuis lors à travers tous les mystères du temps et de l'éternité. « Selon ce texte de saint Paul, remarque-t-il, Jésus-Christ s'offre à Dieu en sacrifice, en la place des sacrifices anciens. Voilà donc l'oblation commencée ; oblation qui dure toujours, *oblation permanente et éternelle*, par laquelle, dès ce moment de l'Incarnation, le Fils de Dieu s'offre à son Père, et s'offre en qualité d'hostie, pour être un jour immolé en son honneur. Ce que saint Paul nous représente par ces paroles : *Me voicy, je viens pour faire, mon Dieu, votre volonté. Ecce venio, ut faciam, Deus, voluntatem tuam*[1] ».

Cette idée d'oblation, et d'oblation permanente, paraît à l'auteur si fondamentale qu'il y revient avec insistance. « En ce texte, répète-t-il, nous trouvons une oblation de Jésus-Christ, entrant au monde, et une oblation qui est sacrifice, et un sacrifice substitué en la place des sacrifices anciens. Or cette oblation de Jésus-Christ est faite une seule fois, et par conséquent c'est une *oblation permanente*, qui dure toujours et qui nous oblige de dire que toutes les oblations, qui se remarquent dans les divers états de la vie du Fils de Dieu, ne sont qu'une même oblation, et qu'il n'y a jamais eu qu'une seule oblation du corps de Jésus-Christ : oblation qui s'est

1. CONDREN, *op. cit.*, 1677, II^e part., n° 17, p. 86-87. — Ed. de 1697, II^e part., ch. IV, p. 65 : « Selon ce texte de S. Paul, Jésus-Christ s'offre à Dieu en sacrifice, en la place des sacrifices anciens. Mais cette oblation n'est pas passagère, ni d'un moment, comme celle des victimes légales. Elle commence en ce moment pour durer toujours ; et Jésus-Christ ne cessera jamais de s'offrir à Dieu son Père par une oblation permanente et éternelle ; avec cette différence, que, dès ce moment et durant toute sa vie, le Fils de Dieu s'est offert à son Père en qualité d'hostie, pour être un jour immolé en son honneur, conformément à ces paroles : *Me voici, je viens pour faire, mon Dieu, votre volonté* ; au lieu que, depuis sa mort et sa résurrection, il s'offre comme une victime une fois immolée, et toujours vivante devant Dieu, pour l'adorer, comme il a commencé de faire, entrant au monde. »

faite dans le ventre de sa très sainte Mère dès le premier moment de son Incarnation, qui s'est réitérée et manifestée au temple, qui a été parfaite en la croix, qui se continue dans la messe et qui sera éternellement dans le ciel. C'est, dis-je, la même oblation : mais avec cette différence, qu'en l'Incarnation cette oblation est cachée dans la Vierge, au temple elle est couverte de l'enfance, en la croix elle est voilée d'un meurtre, en la messe elle est revêtue des signes, et au ciel elle est sans voile, sans signes et dans la gloire[1] ».

C'est de l'oblation que l'immolation même du Calvaire tient sa qualité essentielle de sacrifice : car le Christ, qui s'était offert dès l'origine « pour être immolé », a continué de s'offrir sous le coup de la mort, et l'on peut même dire qu'alors son oblation « a été parfaite ». La qualité essentielle de sacrifice doit être étendue à toute sa vie précédente : c'est bien encore parce que l'oblation, faite « dès le premier moment de son Incarnation », a commencé en ce moment « pour durer toujours ». Et pareillement, si son sacrifice ne s'arrête pas à la mort, mais se prolonge dans sa vie glorieuse, c'est parce qu'il « ne cessera jamais de s'offrir à Dieu son Père, par une oblation permanente et éternelle ».

Ainsi, pour sa part, l'Eucharistie est sacrifice, à raison de l'oblation qui s'y continue. L'argument est formulé d'une façon expresse par le P. de Condren lui-même. Il vient de commenter le passage de l'Épitre aux Hébreux relatif à l'unique oblation du Christ, et il poursuit : « Si donc en la messe il se trouve qu'il y a *oblation* du corps de Jésus-Christ, cette oblation sera sacrifice ; car, selon saint Paul, il n'y a qu'une seule oblation, qui est sacrifice. Or, on peut trouver facilement qu'il y a oblation de Jésus-Christ en la messe, si on considère les paroles dites par Jésus-Christ, au rapport des évangélistes : *Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur. Cecy est mon Corps qui est donné pour vous.* Voilà évidemment une oblation du Corps de Jésus-Christ faite, non aux apôtres, mais à Dieu pour les apôtres. De même dans ces autres paroles de Jésus-Christ : *Hic est calix, novum testamentum in sanguine meo, qui pro vobis fundetur. Ce calice est la nouvelle alliance, en mon sang, lequel calice sera répandu pour vous :* ou, selon le grec, *qui est répandu.* Voilà un sang répandu dès lors pour les apôtres en la rémission des péchés ; voilà une effusion de sang qui précède celle de la croix[2]. »

L'oblation du Christ n'est donc pas moins réelle à la messe qu'à la croix et dans le ciel. Elle est « même bien plus expresse dans la messe que sur la croix ; car en la croix elle ne paraît point, et

1. CONDREN, *op. cit.*, 1677, II[e] part., n° 39, p. 139-140. — Ed. de 1697, II[e] part., ch. VIII, p. 105-106.

2. ID., *op. cit.*, 1677, II[e] part., *ibid.*, p. 140-141. — Ed. de 1697, p. 106-107.

vous ne lisez nulle part dans les écrits des évangélistes que Jésus-Christ se soit offert en la croix ; au contraire, vous n'y voyez qu'un meurtre et qu'un sacrilège, et cette oblation y est couverte du massacre horrible d'un homme crucifié. Il n'y a que saint Paul qui, depuis, nous ait enseigné cette oblation que Jésus-Christ a faite de luy-même à la croix ; au lieu que dans le mystère de la messe, Jésus-Christ dit luy-même très clairement qu'il est offert présentement pour ses apôtres, et pour plusieurs. Il y a donc oblation du corps de Jésus-Christ en la messe, et oblation réelle quoy que cachée sous les signes. Car dans l'ancienne loy il n'y avait rien que figures sans vérité, mais dans la loi nouvelle, les véritez sont jointes aux figures, et les figures que nous y avons ne sont pas des figures vuides, mais des figures remplies de la vérité[1] ».

De la réalité de l'oblation du Christ sur l'autel le P. de Condren conclut donc à la réalité du sacrifice eucharistique : tant il est vrai que pour lui le sacrifice est dans l'oblation.

Il se préoccupe moins de définir en quoi la messe est un sacrifice propre, comportant une oblation spéciale, indépendante de cette oblation générale que le Christ ne cesse de faire de lui-même au tabernacle comme au ciel. Cependant dans les descriptions mêmes que nous venons de reproduire, on trouve suffisamment indiqué qu'à ses yeux l'oblation proprement constitutive du sacrifice de la messe est une oblation « cachée sous les figures », ou, comme il disait plus haut, « revêtue de signes[2] » ; donc une oblation sensible et rituelle ; et cette oblation consiste précisément en la double consécration, en tant que le corps y apparaît présentement « donné à Dieu », et le sang actuellement « répandu pour les apôtres ». Cela est conforme à l'enseignement le plus commun de la tradition et du Concile de Trente.

Ainsi paraît-il bien établi que, dans la pensée du P. de Condren, l'oblation du Christ, commencée à l'Incarnation et depuis lors permanente, constitue le fond et comme la substance ferme de son sacrifice.

Sur ce fond constant, la comparaison avec les sacrifices anciens lui permet de distinguer un certain nombre de phases, qui y apparaissent en quelque sorte projetées. Mais, nous l'avons vu, ces phases ne sont pas destinées à constituer par leur ensemble l'essence interne du sacrifice : elles se rapportent seulement à sa perfection extrinsèque, envisagée d'un point de vue *mystique* et *rituel*. La division proposée ne tient donc, dans la théorie du P. de Condren,

1. Id., *ibid.*, p. 141-142. — *Ibid.*, p. 107.
2. Id., *ibid.*, p. 106. Ci-dessus, p. 483.

qu'une place accessoire. On peut la discuter et la juger caduque, sans que le fondement véritable soit atteint.

Sous ces phases diverses, qui, d'un point de vue extérieur, figurent les parties composantes du sacrifice parfait, se révèle donc la grande réalité du sacrifice du Christ, constituée essentiellement sur la terre, au ciel, et dans l'Eucharistie, par son oblation. Sacrifice un et éternel, dont le P. de Condren souligne encore l'universalité, en célébrant, en termes magnifiques, la façon dont l'Église lui sera éternellement, et lui est déjà présentement, associée, comme prêtre et comme victime.

« C'est le sacrifice, dit-il, qui établit le sacerdoce de la nouvelle loi ; sacrifice selon lequel Jésus-Christ est Prêtre éternel selon l'ordre de Melchisédech : *Sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech :* ce sacrifice étant le même qui s'offre par toute l'Église de la terre, et qui s'offrira éternellement dans le ciel : avec cette différence, qu'il est encore caché sous les signes, et voilé sous les apparences du pain pour l'Église d'icy-bas, qui n'est pas encore dans sa perfection, et que ce sacrifice n'est pas caché sous des signes visibles dans le ciel[1]. »

« Dans le sacrifice et l'oblation pacifique que Jésus-Christ a faite et fera éternellement de soy-même dans le ciel à Dieu son Père, les bienheureux communient durant l'éternité à luy dans son état de consommation et de gloire. Il est dit dans l'Apocalypse, que[2] les vingt-quatre vieillards rendent grâces à Dieu de ce qu'il les a faits rois et prêtres à sa divine majesté (*Apoc.*, v, 10). Et au chap. xx 6, il est dit en général des bienheureux, qu'ils seront dans le ciel prêtres de Dieu et de Jésus-Christ. Comment sont-ils prêtres, et en quelle façon exercent-ils au ciel leur sacerdoce ? C'est qu'ils offrent continuellement à Dieu Jésus-Christ : et c'est le seul moyen qu'ils ont de rendre à Dieu l'honneur, l'adoration et la louange infinie qu'il mérite. Ils peuvent dans eux-mêmes adorer, aimer et exercer tous les actes de religion vers Dieu ; mais cela est peu de chose : c'est pourquoy la sagesse infinie de Dieu leur a donné un moyen pour suppléer à leur impuissance et pour l'honorer très

1. CONDREN, *op. cit.*, 1677, IIe part., n° 40, p. 146. — Ed. de 1697, IIe part., ch. VIII, p. 111 : « On peut voir maintenant que le sacrifice de Jésus-Christ est éternel, aussi bien que son sacerdoce : *Sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech* ; et que ce sacrifice, qui a commencé sur la terre, se continuera éternellement dans le ciel, et y sera offert, dans cette éternité bienheureuse, par l'Église des saints, unie à son Chef adorable et consommée dans l'unité de son Esprit, pour y adorer Dieu dans sa sainteté infinie. »

2. ID., *ibid.*, 1677, n° 24, p. 104. — Ed. de 1697, ch. V, p. 78 : « Le même pain des anges que nous mangeons maintenant sous les voiles sacrés, nous le mangerons là sans aucun voile, dit le Concile de Trente. C'est où nous l'offrirons aussi tous en sacrifice, n'y ayant point de saints dans le ciel qui ne soient prêtres. C'est ce qui est marqué dans l'Apocalypse, où... etc. »

dignement : Ce moyen est de lui offrir son Fils et son Verbe, qui est sa louange même éternelle. Car par Jésus-Christ ils rendent à Dieu tout l'honneur qu'il se peut rendre luy-même. Jésus-Christ s'offre et offre avec luy tous les saints comme ses membres à la très sainte Trinité, et les saints s'offrent aussi et avec eux offrent Jésus-Christ leur chef, par Jésus-Christ, avec Jésus-Christ et en Jésus-Christ même : et c'est par ce secret admirable que Jésus-Christ est en sa personne et en ses membres en même temps la victime et le prêtre éternel selon l'ordre de Melchisédech. »

« Or ce grand sacrifice que Jésus-Christ fait à Dieu dans le ciel avec ses saints en s'offrant luy-même avec eux, est le même sacrifice que les prêtres, et toute l'Église offrent par eux sur la terre, dans la sainte messe[1]. » « Avec cette différence, que la communion qu'ont les saints à Jésus-Christ dans le ciel, est sans interruption et éternelle, au lieu que la nôtre est journalière et passagère ; parce qu'icy nous sommes assujettis aux vicissitudes du temps et aux nécessitez de la vie présente, mais dans le ciel il n'y a point d'autre durée que l'éternité, et point d'autre occupation que le sacrifice et la communion éternelle. Au ciel, les saints communient à Dieu et à Jésus-Christ dans la jouissance, parce qu'ils le voyent face à face et tel qu'il est ; ici nous communions à luy sans jouir de sa vue, et nous ne le voyons que des yeux de la foy, quoy qu'il soit réellement présent. *Videmus nunc per speculum et in ænigmate*[2]. Dans l'ancienne loi, on n'avait que les figures sans la vérité ; nous avons maintenant la vérité sons les figures, pour servir d'exercice à notre foy, qui n'est que des choses qu'on ne voit point, aux Hébreux, ch. XI ; et, dans le ciel, lieu de jouissance et de lumière, nous aurons la même vérité à découvert et sans voiles[3]. »

III. — *Jean-Jacques Olier*

L'influence profonde exercée par le P. de Condren sur son entourage est attestée par les éloges extraordinaires qu'en font les personnages les plus recommandables de son temps[4]. Elle ressort plus encore de la façon dont son idée du sacrifice de Jésus-Christ a été exploitée par ses disciples.

Au premier rang il faut placer **Jean-Jacques Olier** (1608-1657),

1. CONDREN, *op. cit.*, 1677, II^e part., n^os 24, 25, p. 105-106. — Ed. de 1697, ch. V, p. 78-79.
2. *I Cor.*, XIII, 12.
3. CONDREN, *op. cit.*, 1677, n° 32, p. 122-123. — Ed. de 1697, ch. VII, p. 91-92.
4. Cf. BRÉMOND, *op. cit.*, p. 290-295.

fondateur de S. Sulpice, que le P. de Condren tint sous sa direction spirituelle pendant six ans, jusqu'à sa mort en 1641[1]. Olier est d'ailleurs plus qu'un simple disciple. Par la maîtrise de ses enseignements, il est devenu à son tour un initiateur. C'est pourquoi nous devons le présenter à part.

Sa doctrine sur le sacrifice de Jésus-Christ est disséminée en un certain nombre d'écrits : la *Journée chrétienne*, parue en 1655 ; le *Catéchisme chrétien pour la vie intérieure*, en 1656 ; l'*Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes*, en 1657 ; l'*Explication des cérémonies de la grand'messe de paroisse*, en 1657 également ; et deux ouvrages posthumes, les *Lettres spirituelles*, et le *Traité des saints ordres*, publiés par M. Tronson, en 1672 et 1675.

La principale mine de renseignements est l'*Explication des cérémonies de la grand'messe de paroisse*. Dans ce petit livre, les moindres détails de la liturgie sont traités en symboles expressifs de vérités spirituelles. L'allégorisation est neuve, personnelle, très différente de celle d'Amalaire et de Durand de Mende. Elle risque de rebuter un lecteur de nos jours par son ingéniosité excessive et son arbitraire. Mais à ce réseau d'interprétations, souvent artificielles et subtiles, s'entremêlent, en s'y appuyant, une foule d'aperçus dogmatiques et mystiques, dont la netteté, la richesse, en même temps que l'élévation et la profondeur, sont proprement admirables.

Le fond de la doctrine est inspirée du P. de Condren. Comme De Condren, M. Olier suppose d'abord que le sacrifice de Jésus-Christ, considéré dans sa plénitude ou perfection extérieure, comprend plusieurs parties : savoir, l'oblation, l'immolation, la consommation et la communion[2]. Il ne semble pas faire état de la simple consécration. Mais ces diverses parties ne servent nullement à constituer l'essence intrinsèque du sacrifice. Dans chacune d'elles, le sacrifice est complet et parfait en soi. Il est donc réalisé pleine-

1. M. Olier témoigne en ces termes, dans ses *Mémoires autographes*, de l'impression extraordinaire qu'a faite sur lui le P. de Condren : « Rien ne me fournit une idée plus sainte, plus élevée de Notre-Seigneur, le Pontife saint par excellence, innocent, sans tache, séparé de toutes créatures, règnant dans les cieux ; en un mot, rien ne me fait autant comprendre sa sainteté incomparable, que la pensée du P. de Condren. » « Il n'était qu'une apparence et écorce de ce qu'il paraissait être, étant au-dedans tout un autre lui-même, étant vraiment l'intérieur de Jésus-Christ, en sa vie cachée ; en sorte que c'était plutôt Jésus-Christ vivant dans le P. de Condren, que le P. de Condren vivant en lui-même... Notre-Seigneur qui résidait en sa personne, le préparait à prêcher le christianisme, à renouveler la première pureté et piété de l'Église. » FAILLON, *Vie de M. Olier*, 4e éd., 1873, t. I, p. 295-296 ; ADOLPHE PERRAUD, *L'Oratoire de France au XVIIe et au XIXe siècle*, 1866, p. 200-201.

2. OLIER, *Explication des cérémonies de la grand'messe de paroisse* (1557), Paris, 1858 ; l. II, ch. IV, p. 118 et suiv. ; l. VII, ch. II, p. 395 ; ch. V, p. 437 et suiv.

ment, en dehors de l'immolation propre au Calvaire, dans la consommation et la communion qui appartiennent à la vie glorieuse. C'est dire qu'à ses yeux le sacrifice n'a pas sa raison d'être dans un acte de destruction ni d'amoindrissement.

A cet égard, le disciple a la même attitude que le maître. Il décrit l'effet de consommation, propre à la résurrection, sous des images qui paraissent se rattacher aux idées de purification et d'anéantissement. En réalité, sa pensée est orientée dans le sens contraire. Il est très clair qu'il ne songe qu'à une transformation glorieuse, élevant la victime à un état supérieur et tout divin.

Au jour de la résurrection, dit-il, en parlant du Père éternel, « trouvant son Fils immolé dans le tombeau, il vint, dans sa lumière et sa clarté divine, le consommer en lui, ne lui laissant aucun reste de son infirmité et de son état premier, de son état de chair grossière, passible et mortelle ; en sorte que, le consommant entièrement, il le fit passer en son état divin, comme le fer passe dans l'état du feu[1] ».

Et ailleurs, parlant du Sauveur lui-même : « Non content de s'être immolé sur le Calvaire et d'y avoir perdu la vie, voyant qu'il lui restait encore quelque chose de l'être infirme qu'il avait reçu de sa mère, il voulut le consommer entièrement au jour de sa sainte résurrection. C'est de la sorte qu'il porte sa religion au plus haut point où elle pouvait aller ; car il ne sacrifie pas seulement une portion de lui-même, mais il s'offre d'une manière si entière et si parfaite qu'il ne lui reste plus rien de lui qui ne soit consommé dans la gloire de son Père, et pour ainsi dire anéanti dans ce feu dévorant dont il est dit : *Deus noster ignis consumens est*[2]. C'était alors une religion parfaite que celle de Jésus-Christ, qui s'anéantissait tout soi-même en son Père, et retournait ainsi entièrement en Dieu, comme la religion le demande. Car ce n'est pas assez de mourir à soi, et de s'anéantir : pour faire un sacrifice parfait, il faut que la victime retourne en Dieu... Cela s'est fait en Notre-Seigneur au jour de sa résurrection, où, non content d'être mort, et de s'être privé de la vie pour l'amour de son Père, il a voulu se consommer totalement en Dieu et retourner en lui ; il a voulu entièrement périr à son premier état, et cesser d'être à cette première vie et à cette première génération, qui l'assujettissait aux infirmités de la chair, et qui lui faisait porter la ressemblance du péché[3] ».

A l'exemple du P. de Condren, M. Olier ne parle donc d' « anéan-

1. OLIER, *ibid.*, l. VII, ch. II, p. 396.
2. *Hébr.*, XII, 29.
3. ID., *Traité des saints ordres* (1672), Paris, 1831 ; III^e part., ch. V, p. 383-385.

tissement », de « privation », de « cessation d'être », que par rapport aux « infirmités de la chair » et à l'état imparfait de la « première vie ». Il s'agit tellement pour lui d'*acquisition* d'une vie nouvelle, d'*élévation* à une perfection transcendante, qu'il oppose formellement cette double série de termes : « être mort », « s'être privé de la vie », pour désigner le sacrifice du Calvaire ; et « se consommer totalement en Dieu », « retourner en lui », pour représenter la résurrection[1].

Au surplus, cet acte de consommation glorieuse qui peut, d'un point de vue spécial, être qualifié d'anéantissement mystique et transcendant, M. Olier, tout comme le P. de Condren, le rattache au seul moment de la résurrection. Il ne subsiste plus au ciel comme *acte*, mais seulement comme *état*, d'une façon analogue à l'immolation réelle, dont l'*acte* est passé et qui dure seulement en l'*état* de victime immolée. Et cependant pour le disciple, comme pour le maître, il y a un *acte* de sacrifice, permanent et véritable, dans le ciel.

De toute manière, l'essence propre du sacrifice est donc à chercher en dehors d'une immolation actuelle ou d'une destruction réelle. D'accord avec le P. de Condren, M. Olier la voit dans l'oblation.

Cette oblation du Sauveur a commencé avec l'Incarnation. Car « Notre-Seigneur, venant au monde, s'est une fois offert à Dieu son Père en qualité d'hostie dans le sein de la très sainte Vierge, comme sur un autel, pour être un jour immolé et consommé à la gloire de sa divine majesté. Et cette offrande a été l'offrande et la sanctification de toute l'Église, qu'il a voulu sacrifier avec lui[2]. » « C'est donc dans le secret du cœur de la très sainte Vierge que la religion sainte de Jésus-Christ a pris son commencement. » Mais ce

1. M. Olier s'attache également à faire valoir la résurrection comme la communion du Père à la victime du sacrifice. En la résurrection, dit-il, *Explic. des cérém.*, l. VII, ch. v, p. 437-439, « consiste la partie capitale du sacrifice parfait de la religion de Jésus-Christ. Car, comme dit S. Paul, si Jésus-Christ n'est point ressuscité, en vain est notre foi, en vain devons-nous espérer : *Quod si Christus non resurrexit, vana est fides vestra, adhuc enim estis in peccatis vestris* (*I Cor.*, xv, 17). Car nous n'avons aucune marque de réconciliation ; nous n'avons point de témoignage que Dieu ait agréé le sacrifice de son Fils... Un seul Fils ressuscité déclare que son Père est content, et qu'il a donné le vrai témoignage de sa réconciliation, en lui donnant sa propre vie, et en l'embrassant dans son sein ; et qu'en même temps en lui comme Chef, tout le genre humain a été réconcilié à son Père ; comme au contraire, tout l'homme avait porté les effets de la colère du Père en la personne du Fils mis à mort sur la croix. Le feu du ciel, qui descendait autrefois sur l'hostie, témoignait que Dieu était content, et le peuple s'écriait avec ressentiment : Dieu est content, il a dévoré le sacrifice, il a témoigné sa complaisance envers nous et envers notre hostie. C'était la figure de la joie de l'Église qui chante *Alleluia* au jour de la résurrection : Dieu est content de nous ; Dieu est avec nous ; Dieu embrasse le sacrifice et son Église qui l'a offert en la personne de Jésus-Christ. »

2. Olier, *Explic. des cérém.*, l. VI, c. II, p. 309.

sacrifice secret a besoin d'une « offrande publique » : c'est pourquoi nous le voyons « offert extérieurement dans le temple au jour de la Purification[1] ».

Inaugurée de la sorte, l'oblation du Sauveur a continué à travers tous ses mystères. Elle demeurera pareillement durant toute l'éternité. Car ces dispositions d'offrande, Jésus-Christ, « les ayant eues dès le commencement de sa vie en son esprit, il les y retient toujours ; elles n'ont point passé, et demeurent encore dans le fond de son âme. Parce qu'elle est bienheureuse, elle ne change point ses sentiments : elle n'a rien en un temps, qui soit contraire à ce qu'elle a dans un autre, ni qui soit incompatible avec aucun de ses états : ce qu'il est vrai de dire, surtout de l'*offrande* dont nous parlons, qui, ayant été une fois commencée sur la terre, a continué dans le ciel, et y continuera toute l'éternité ; avec cette seule différence, que dans le temps Notre-Seigneur s'est offert sous divers extérieurs, et sous des circonstances qui ont changé selon la diversité de ses mystères ; mais dans l'éternité, son offrande est sans diversité, sans succession et sans changement[2] ».

Ainsi, la permanence de l'oblation du Christ au ciel entraîne la perpétuité de son sacrifice. « C'est, remarque M. Olier, une proposition étrange à la plupart du monde, de dire que dans le ciel il y ait un sacrifice ; je parle pour le commun des peuples : car, pour les autres, qui savent en quoi consiste la religion et son premier devoir, qui est le sacrifice, ils ne doutent pas qu'il ne soit dans le ciel, puisque même sur la terre celui qui croit un Dieu offre des sacrifices : *Sacrificat qui putat esse Deum.* On ne peut point douter qu'il n'y ait un sacrifice au ciel, qui est le lieu de la parfaite religion et du souverain culte que l'on peut rendre à Dieu. C'est là proprement que le sacrifice se doit offrir, et s'y offrir incessamment, à cause que la religion n'y saurait être interrompue. Et pour cela, Notre-Seigneur, fait Prêtre selon l'ordre de Melchisédech pour toute l'éternité, a été établi de Dieu son Père pour lui offrir le sacrifice à jamais ; si bien que Notre-Seigneur est le Prêtre de ce saint sacrifice, où il s'*offre* lui-même et son Église en holocauste à Dieu, en odeur de suavité[3]. »

Et en effet, Jésus-Christ « ne peut cesser d'être prêtre, et d'en faire les fonctions, étant fait prêtre pour jamais selon l'ordre de Melchisédech. Il faut donc qu'il *offre* incessamment, partout où il se trouve[4] ».

1. OLIER, *ibid.*, p. 312-313.
2. ID., *ibid.*, p. 324-325.
3. ID., *ibid.*, Préf., p. 12.
4. ID., *ibid.*, l. VII, c. VI, p. 443.

Offrande bien différente de celle qu'il a faite en sa vie voyagère : « car, dans cette première offrande, Notre-Seigneur est en état de contrition et d'humiliation... ; mais, dans le ciel, Notre-Seigneur y est s'*offrant* dans un état glorieux. Il ne se présente pas à Dieu comme préparé à la mort, qui est le premier état de l'hostie, mais comme une hostie une fois immolée et déjà consommée en Dieu ». Il s'offre « dans un état immortel, impassible, spirituel et divin, qui est l'état dont il jouit dans le ciel avec tous les Bienheureux, consommés dans la même gloire et dans un même feu que lui, lesquels il offre en sacrifice avec lui à son Père[1] ».

Tel est le sacrifice du ciel. Or Jésus-Christ se rend présent sur l'autel comme il est dans le ciel. Il y est donc dans le même acte d'offrande et avec la même réalité de sacrifice. Parfois M. Olier s'exprime comme si la messe n'était pas autre chose que ce sacrifice céleste, transporté, avec la présence même du Christ, sur l'autel. « Pour faire entendre, dit-il, le mystère du très saint sacrifice de la messe, et tirer tout d'un coup le rideau qui nous le tient caché, il faut savoir que ce sacrifice est le sacrifice du ciel, et être bien instruit en quoi ce sacrifice du paradis consiste et comment il s'y fait[2]. »

Mais s'il a soin d'affirmer ainsi l'identité de notre sacrifice avec celui qui se réalise dans les cieux, il n'en traite pas moins la messe comme un sacrifice propre, spécial à l'Église militante, et formellement distinct de cette oblation que le Sauveur ne cesse d'offrir invisiblement, aussi longtemps qu'il est présent sous les espèces eucharistiques. Notre sacrifice est moins simplement identique au sacrifice du ciel qu'il ne lui est, en quelque sorte, parallèle, son offrande étant accordée avec la sienne. Ainsi semble s'exprimer M. Olier, en commentant la prière où l'on demande à Dieu de faire porter notre offrande sur son « autel sublime ». Cela « fait voir, dit-il, qu'il y a un sacrifice dans le paradis, lequel en même temps est offert en la terre, puisque l'hostie qui s'y présente est portée sur l'autel du ciel ; et il est différent en cela seulement qu'il se présente ici sous des voiles et des symboles, et là il est offert à découvert et sans voile[3] ».

1. OLIER, *ibid.*, l. VII, c. I, p. 380.

2. ID., *ibid.*, Préf., p. 11-12. Cf. l. VII, c. I, p. 377 : « Le saint Canon de la Messe est la partie essentielle, qui exprime proprement le sacrifice de Jésus-Christ dans le ciel, qui est le même sacrifice que Notre-Seigneur offre à Dieu sur la terre en ses prêtres, habitant en eux par son Esprit, et y faisant les mêmes fonctions de Prêtre, qu'il fait en paradis, où il est Prêtre éternel selon l'ordre de Melchisédech, et où il continuera d'offrir à son Père dans toute l'éternité sa personne et ses membres par un sacrifice éternel. »

3. ID., *ibid.*, p. 14.

En quoi la messe offre-t-elle le caractère de sacrifice propre et spécial, indépendamment de la simple présence eucharistique ? Nulle part M. Olier n'insinue qu'il faille l'expliquer par un acte quelconque de *destruction*. Et cela confirme bien que, pour lui, l'essence du sacrifice est à chercher ailleurs.

Il songerait plutôt, un peu comme Suarez, à un acte de *production*, savoir la production du Christ à l'état glorieux, si l'on en juge d'après ce passage : « Le Prêtre, prononçant les paroles de la consécration, représente le Père éternel, qui engendre son Fils au jour de sa résurrection dans le tombeau, et qui l'engendre encore tous les jours dans le repos de sa gloire, et le consomme en lui avec béatitude. Et ce que le Père éternel a fait en son Fils le saint jour de Pâques, savoir de le consommer en lui, c'est proprement l'acte du sacrifice, que le prêtre continue de faire tous les jours à l'autel ; car il engendre et il produit Jésus-Christ consommé en son Père ; et pour continuer de le produire tous les jours, ce ne laisse pas d'être un vrai sacrifice ; comme le Père, pour continuer la génération de son Verbe, ne laisse pas de l'engendrer encore à tout moment[1] ».

Plus habituellement et plus clairement, M. Olier laisse entendre que l'essence du sacrifice eucharistique est dans l'*oblation* officielle de Jésus-Christ, sous les « voiles » et « symboles » dont il nous parlait tout à l'heure, et plus précisément, sous les signes sensibles qui commémorent son immolation passée. Sa pensée sur ce point se rattache à la manière dont il voit représentés et contenus dans le sacrifice eucharistique tous les mystères de notre salut, spécialement ceux que la liturgie elle-même mentionne : la passion, la résurrection et l'ascension.

« Dans l'oraison *Unde et memores*..., dit-il, Jésus-Christ exprime la gratitude de l'Église du ciel pour tous les grands mystères qu'il a opérés, comme sa passion, sa résurrection et son ascension, qui sont représentés, dans la messe, comme étant les mystères qui font toute l'étendue du sacrifice dans sa plénitude et sa perfection. C'est pour cela même que ce sacrifice est appelé *eucharistique*, parce qu'il est donné à l'Église comme un moyen de rendre action de grâces à Dieu pour les bienfaits de Jésus-Christ. Car, ne pouvant trouver autre part de quoi satisfaire au désir qu'elle a de rendre ce qu'elle doit à Dieu, ne pouvant trouver ailleurs un don et une offrande qui égale le bien qu'elle a reçu, elle le trouve en ce sacrifice, où elle offre cela même qu'elle a reçu, à savoir Jésus-Christ avec tous les mystères dont elle est obligée à la bonté de Dieu[2]. »

1. Olier, *ibid.*, l. VII, c. II, p. 394.
2. Id., *ibid.*, p. 394-395.

Or, si l'on considère en particulier la résurrection et l'ascension, « ces mystères, commencés une fois, continuent toujours comme mystères d'éternité, qui sont permanents et toujours les mêmes. Le Père consomme toujours son Fils en lui, comme il fit au jour de la résurrection, quoiqu'il ne le tire pas toujours de l'état de la chair, où il n'est plus ; il continue à le recevoir dans son sein, et à le porter en soi-même, quoiqu'il ne le tire pas de la terre comme il fit au jour de son ascension ; et Jésus-Christ continue d'être consommé et embrassé dans le sein de Dieu son Père, aussi bien sur l'autel comme dans les cieux, à cause que Jésus-Christ y est dans son état de gloire, inséparable du sein de Dieu son Père[1] ».

La passion n'est pas *continuée* d'une manière aussi réelle ; mais elle est plus sûrement encore *représentée*. On la voit « exprimée par ces signes de croix qu'on fait séparément sur le pain et sur le vin, en disant ces paroles : *Ut corpus et sanguis fiat* ». Elle apparaît surtout figurée par la double consécration : car « le prêtre, après avoir prononcé les mêmes paroles que Notre-Seigneur prononça, instituant cet adorable mystère, il met, par la vertu des paroles sacramentales, le corps à part, et le sang à part, sous les diverses espèces du pain et du vin, qui représentent le corps et le sang de Jésus-Christ séparés, et qui ainsi signifient la mort de Notre-Seigneur, et expriment la seconde partie du sacrifice, à savoir, l'immolation de la victime, où le sang était répandu, et les parties du corps divisées[2] ».

Il ne s'agit pas, qu'on le remarque bien, d'immolation réelle ni de diminution : « encore que Notre-Seigneur soit mis sous les espèces extérieurement figuratives de la mort, il y est toutefois dans sa gloire et consommé dans le feu de Dieu, comme il le fut aux mystères de sa résurrection et de son ascension, ainsi qu'il est marqué dans l'oraison qui se dit incontinent après : *Unde et memores*[3]... » Nous n'avons affaire qu'à un acte figuratif de mort ; mais c'est un acte figuratif nécessaire, de par la volonté du Christ. Car c'est à la mort sur la croix que notre salut a été attaché : c'est pourquoi il convenait que ce mystère central fût rappelé d'une manière solennelle et sensible dans l'acte même qui nous applique l'effet de la rédemption.

1. Id., *ibid.*, l. VIII, c. II, p. 485.

2. Id., *ibid.*, l. VII, c. II, p. 395-396. — Cf. l. VI, c. II, p. 331 : « Cette oraison (de l'Offertoire, *Offerimus tibi, Domine, etc.*) se dit quelque temps avant que le sacrifice de la mort de Jésus-Christ, et de sa consommation en Dieu, soit exprimé par ces paroles : *Ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi Filii tui Domini nostri Jesu Christi*, et par deux signes de croix, l'un sur le pain, l'autre sur le calice, qui montrent que le prêtre, par la vertu de ses paroles, comme par un glaive tranchant, va séparer le corps de Jésus-Christ de son sang, et renouveler le sacrifice de la croix, où ils furent séparés l'un de l'autre. »

3. Id., *ibid.*, p. 396.

M. Olier l'exprime en termes magnifiques : « Notre-Seigneur, dit-il, a voulu être mis en état d'hostie en son Église : *tanquam agnus occisus :* afin de renfermer dans cet état tous ses mystères, et de faire servir au bien et à l'avantage de l'Église, tout ce qu'il a jamais fait de plus grand et de plus saint. Il a voulu rendre tous ses mystères demandants et priants pour l'Église, à cause que l'état d'hostie demande incessamment et puissamment. C'est un moyen tout puissant qu'il a voulu mettre dans les mains de l'Église, pour obtenir de Dieu le Père tout ce qu'elle voudra... Notre-Seigneur a voulu même que ce mystère fût un mémorial de ses souffrances et de sa mort, comme du mystère qui a acquis et obtenu de Dieu que les mérites de sa vie et de tous ses mystères nous fussent appliqués, et passassent à nous par la communion ; et en l'instituant, il nous a donné l'espérance de jouir des biens de sa mort et de sa vie, et nous a fait espérer, dans une confiance parfaite, que nous obtiendrons, par ce divin sacrifice et cet adorable sacrement, tout ce que peuvent et la vie et la mort d'un fils sur l'esprit d'un père. Ce mystère fait mention du sacrifice et du mystère qui a mérité tout à l'homme ; en sorte qu'il est lui-même la consommation et la perfection des mystères, et à même temps il est et mystère et sacrifice de communion et d'application[1]. »

C'est donc en l' « état d'hostie », affectant la présence sacramentelle du Christ, c'est-à-dire en la représentation rituelle de l'immolation autrefois subie par le Christ rendu ici présent, que réside la valeur de la messe comme sacrifice applicateur des mérites de la croix. Sur ce point, le fondateur de Saint-Sulpice se montre fidèle, lui aussi, à la ligne tracée par la meilleure tradition et par le Concile de Trente.

Il nous reste à signaler la vive lumière que M. Olier, à la suite du P. de Condren, projette sur l'union de l'Église au Christ dans l'oblation de l'autel.

Cette Église ainsi unie au Christ, c'est d'abord l'Église du ciel. Cela résulte de ce que le sacrifice offert sur notre autel est, au fond, le même qui est offert sur l'autel céleste : celui du Christ et de ses saints, « consommés dans la même gloire », et présentés au Père dans la même oblation[2]. Mais cette réalité n'est pas supposée seulement : M. Olier la montre reconnue, proclamée, sanctionnée en quelque sorte par les prières liturgiques, c'est-à-dire par l'Église militante elle-même. « Ce saint sacrifice, dit-il, contenant tous les devoirs visibles et invisibles de Jésus-Christ et des saints, conte-

1. Olier, *ibid.*, l. VII, c. III, p. 424-426.
2. Id., *ibid.*, l. VII, c. I, p. 380. Cité ci-dessus, p. 491.

nant la religion des saints du ciel et de la terre, de Jésus-Christ visible dans le monde et caché dans le ciel : de là vient qu'il se fait diverses expressions de ces merveilles[1]. »

C'est ainsi qu'au *Communicantes* nous « offrons la religion de la sainte Vierge et de tous les saints, et ce grand sacrifice d'eux tous, qui sont tous une hostie avec Jésus-Christ, et qui veulent bien n'en faire qu'une avec nous par le moyen de Jésus-Christ, en qui ils désirent que nous ne soyons tous qu'un[2] ». La même oblation se continue dans la prière *Unde et memores* : « Comme Jésus-Christ veut offrir au Père éternel tout ce qu'il y a de saint au monde pour lui gagner le cœur, il lui offre les dons de son Esprit... Il s'offre donc lui-même et tous ses saints ; il offre tous leurs dons et toutes leurs grâces ; il offre une divine Hostie, qui a été purifiée, sanctifiée, tirée du péché, et rendue immaculée devant les yeux de Dieu par ses dons admirables : *Hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam*. En sorte que Jésus-Christ et tous les saints, compris dans l'oraison *Communicantes*, tous ses mystères et tous ses dons ne sont rien qu'une Hostie, offerte et présentée à Dieu, qui est pure, sainte et sans tache dans le ciel[3] ».

Mais l'Église de la terre ne se contente pas d'adhérer à l'oblation qui se fait ainsi de l'Église du ciel avec le Christ : elle entre elle-même en participation du sacrifice complet du Chef et de son Corps mystique. C'est ce que marquent les symboles mêmes sous lesquels se fait la consécration : l'Église « est en esprit sur l'autel, comme une hostie bien représentée par le pain et le vin composés de plusieurs grains, qui marquent l'unité des fidèles assemblés en esprit avec l'Hostie, pour s'offrir, se consacrer et s'immoler à Dieu[4] ». Et c'est à quoi l'engage particulièrement la communion qui sert de complément au sacrifice. Car la communion « n'est que comme une union à l'Hostie pour la dilater, pour faire un plus grand sacrifice, et pour faire de tous les offrants et adorateurs autant de victimes à Dieu[5] » ; de sorte que le sacrifice, qui est universel et qui doit tout réunir à Dieu réellement, doit être répandu en nous pour nous porter en Dieu. Il doit s'achever en nous, qui avec Jésus-Christ faisons la totalité de l'Hostie offerte et présentée à Dieu, qui est l'Église en Jésus-Christ, l'Église communiante à Jésus-Christ[6] ».

A ce point de vue, le sacrifice eucharistique apparaît bien comme

1. OLIER, *ibid.*, l. VII, c. I, p. 388.
2. ID., *ibid.*, p. 391.
3. ID., *ibid.*, l. VII, c. III, p. 405-406.
4. ID., *ibid.*, l. VII, c. I, p. 381.
5. ID., *ibid.*, l. VIII, c. III, p. 498.
6. ID., *ibid.*, p. 513.

tout orienté vers le sacrifice du ciel. Il lui correspond, d'une certaine manière, et le contient : c'est « la continuation du sacrifice de Jésus-Christ, consommé en son Père au jour de la Résurrection, et, au jour de son Ascension, entrant dans son sein avec ses patriarches et ses prophètes ». Mais on peut dire aussi qu'il le prépare et lui prélude : « c'est un sacrifice prévenant le sacrifice universel de toute l'Église consommée en Jésus-Christ, et montant dans le ciel au jour du jugement et du sacrifice universel : car alors, non seulement l'Ancien Testament, mais encore le nouveau, sera consommé en Jésus-Christ ; toute l'Église ne sera qu'une Hostie de louange avec Jésus-Christ ; toute la Loi écrite et la Loi de grâce ne sera qu'un Jésus-Christ[1] ».

IV. — *Les Oratoriens Bourgoing, Desmares, Quesnel, Amelote, Thomassin*

A côté de M. Olier, un certain nombre d'écrivains Oratoriens se montrent tributaires des idées du P. de Condren.

François Bourgoing (1585-1662), troisième supérieur de l'Oratoire, édite en 1644 les *Œuvres complètes du cardinal de Bérulle*. Dans la *Préface* aux prêtres de sa Congrégation, il fait sienne la théorie d'après laquelle le sacrifice du Christ consiste essentiellement dans l'oblation et s'étend en particulier à l'ensemble de la vie terrestre du Sauveur.

« Je trouve encore à considérer, dit-il, dans la prêtrise de Jésus-Christ, qu'il l'a exercée sur soi-même et a toujours vécu sur la terre en acte de sacrifice actif et passif. Car, dès le premier moment de sa vie et de son entrée au monde, *Ingrediens mundum*, dit l'Apôtre (*Hebr.*, x, 5), en qualité de prêtre et de souverain prêtre, il s'est offert et présenté à Dieu son Père en sa chair mortelle, comme une victime destinée à la mort. Oblation de telle efficacité et de telle vertu, que par elle nous avons été sanctifiés, *in qua voluntate sanctificati sumus* (*Hebr.*, x, 10). Et depuis il a toujours continué ce sacrifice de soi-même jusqu'à la dernière consommation qui s'en est faite en la croix[2]. »

Le petit traité *Du sacerdoce de Jésus-Christ*, qui figure en tête de l'ouvrage publié sous le nom du P. de Condren[3], est d'un Oratorien anonyme, qu'il faut sans doute identifier au P. **Toussaint**

1. Olier, *ibid.*, l. III, c. I, p. 200. Cf. l. VII, c. V, p. 441.

2. F. Bourgoing. *Préface aux prêtres de la Congrégation de l'Oratoire de Jésus-Christ Notre-Seigneur*, 1^er^ mars 1644. Dans *Œuvres complètes du cardinal de Bérulle*, Paris (1644), éd. Migne, 1856, col. 107.

3. Cf. ci-dessus, p. 469, note 2.

Desmares (1602-1687). A la différence du P. Bourgoing, il s'attache surtout à montrer le sacerdoce selon l'ordre de Melchisédech réalisé par l'oblation du sacrifice au ciel et dans l'Eucharistie.

« Non seulement, lisons-nous, Jésus-Christ a esté établi prêtre selon l'ordre de Melchisédech par son entrée dans le ciel, mais encore il l'a esté pour y faire sans cesse la première et la principale fonction du sacerdoce, qui est l'oblation et le sacrifice. Cette vérité est très clairement marquée dans plusieurs endroits de S. Paul[1]. » « L'Apôtre ...infère que si Jésus-Christ est pontife dans le ciel, il y offre nécessairement ; parce que tout pontife est étably pour offrir des dons et des victimes ; d'où il résulte qu'il faut que ce nouveau pontife ait pareillement quelque chose qu'il puisse offrir. Et que peut-il avoir à offrir, que ce qu'il a une fois offert sur la terre, c'est-à-dire la victime de son propre corps, dont il renouvelle et continue sans cesse l'oblation dans le ciel ? L'oblation de Jésus-Christ n'a donc pas été tellement consommée et épuisée sur la terre, qu'elle ne se fasse plus dans le ciel ; mais plutôt elle n'a fait que commencer icy-bas pour estre continuée au ciel, où se trouve la perfection du sacrifice[2]. »

Ainsi, « outre la première oblation que Jésus-Christ a faite de soi-même à la mort, pour transférer et porter sur soi la peine de nos iniquitez, il en faut encore reconnoître une seconde, qui s'est faite à son élévation au ciel, qu'il y continue toujours par lui-même, et que les prêtres font aussi sur la terre en son nom et en sa personne dans le sacrifice de l'Eucharistie. Cette oblation est comme une commémoration de sa mort, accompagnée de la prière sacerdotale, par laquelle, comme pontife des biens futurs et véritables, et comme ministre du sanctuaire céleste, il demande à Dieu que sa satisfaction nous soit imputée et appliquée pour la rémission de nos offenses, et notre réconciliation avec lui[3] ».

Dans le même ouvrage, édité sous le nom du P. de Condren, se trouve insérée une « *Troisième partie*, où l'on éclaircit les véritez contenues dans les discours précédens », et une « *Quatrième partie*, contenant les prières qui se disent tous les jours dans la célébration de la sainte messe, expliquées par rapport aux discours précédens[4] ». Les deux pièces sont du P. **Quesnel** (1634-1719). Malgré le renom fâcheux acquis dans la suite par l'auteur, elles sont des plus orthodoxes. La publication n'a rien à voir avec l'hérésie janséniste.

1. *L'idée du sacerd. et du sacrif. de J.-C.*, 1677, Ire part., § 3, nº 4, p. 36 (éd. de 1901, ch. III, p. 25).
2. *Ibid.*, nº 5, p. 37-38 (*ibid.*, p. 26).
3. *Ibid.*, nº 9, p. 45-46 (*ibid.*, p. 30-31).
4. *Ibid.*, p. 149 et 247 (*ibid.*, p. 113 et 193).

Quesnel souligne la distinction qui a été faite de cinq parties dans le sacrifice : « la séparation et sanctification de la victime, l'oblation, l'immolation, l'inflammation ou clarification et consommation, enfin la communion ». Il s'applique longuement à montrer comment toutes ces « parties et conditions du sacrifice de Jésus-Christ seront perfectionnées dans le ciel », et comment elles se trouvent réalisées aussi à la messe[1].

Mais ses pages les plus significatives sont celles qui se rapportent au sacrifice du Christ et de l'Église unis dans le ciel. « L'Église, la religion et le sacrifice, qui vont toujours d'un même pas, ont divers âges, divers accroissemens et divers degrez, par lesquels ils doivent passer pour arriver à leur entière perfection... Ils ont donc leur enfance, leur adolescence et leur âge parfait, et ces trois âges se succèdent de telle sorte l'un à l'autre, que le dernier est la perfection des deux autres. Leur enfance s'est passée sous la loi de Moïse... Leur adolescence est sous la loi de la grâce... L'Église arrivera à son âge parfait, quand elle sera consommée par la gloire dans l'unité de Dieu. Alors, comme un homme parfait ne suit que la raison et ne se conduit plus par les sens, aussi l'Église n'aura plus que l'intérieur de la religion et du sacrifice ; et n'ayant plus besoin de cette écorce extérieure sous laquelle tous les mystères luy sont présentement couverts et enveloppez, elle en possédera l'esprit tout pur et la vérité toute nue, sans voiles, sans signes et sans figures[2]. »

Ce sacrifice véritable et éternel sera celui du Christ glorieux : car « le sacrifice de Jésus-Christ, aussi bien que son sacerdoce, n'est proprement que pour le ciel[3] ». Ce sera aussi celui de l'Église : car « le sacrifice du ciel est le sacrifice de la charité consommée, de la justice parfaite, de la sainteté achevée, de l'unité divine, de la louange éternelle, et de la consommation de tous les élus en Dieu, qui sont l'ouvrage du Saint-Esprit en nous[4] ».

Un autre disciple du P. de Condren, et en même temps son historien[5], **Denys Amelote** (1606-1678), publie, en 1675, donc deux ans avant l'apparition de l'*Idée du sacerdoce*, un *Abrégé de théologie*, qui en contient déjà toute la substance[6].

1. *L'Idée du sacerd. et du sacrif.*, III^e part., n° 33-38, p. 222-237 (*ibid.*, ch. x, et xi, p. 171, 177 et suiv.) ; IV^e part., p. 351 (*ibid.*, p. 247).

2. *Ibid.*, III^e part., n° 3, p. 152-154 (*Ibid.*, ch. i, p. 115-116).

3. *Ibid.*, n° 9, p. 164 (*Ibid.*, ch. ii, p. 123).

4. *Ibid.*, n° 27, p. 211 (*Ibid..*, ch. viii, p. 160).

5. [Amelote], *Vie du P. Charles de Condren*, Paris, 1643. Dans cet ouvrage, l'historien ne sait comment dire assez l'estime extraordinaire qu'il fait de son héros. — Cf. Brémond, *op. cit.*, p. 284 et suiv.

6. Amelote, *Abrégé de la théologie, ou des principales véritez de la religion*, Paris, 1675.

Le disciple semble rester fidèle à la pensée initiale du maître lorsque, à certain moment, il fait du sacrifice un acte de destruction. « Le sacerdoce, dit-il, tire son origine de la souveraine grandeur de l'Estre divin, à l'honneur duquel tout estre créé doit estre offert en sacrifice... C'est pour rendre un insigne témoignage à toutes ces hautes perfections, et à toute l'incompréhensible grandeur de Dieu, que nous lui immolons nos victimes. Nous les détruisons en sa présence, pour l'honorer comme l'Estre universel et souverain, par la destruction de l'estre créé. Nous lui présentons, non les fruits seulement de l'estre, mais l'estre mesme, en le consumant pour sa gloire[1]. »

Mais Amelote ne suit pas moins l'exemple donné, quand il s'agit d'interpréter le sacrifice de Jésus-Christ. Loin de l'incarner dans l'immolation du Calvaire, à peine trouve-t-il à cette immolation sanglante le caractère de sacrifice. Nous n'y voyons, dit-il, « aucune cérémonie religieuse, il n'y paraît qu'impiété, fureur et injustice, dans tous les auteurs et dans tous les ministres de cette mort ; et ce qu'il y a de aint et de divin est tout renfermé dans l'intention du Prestre et de la Victime. C'est donc un sacrifice que nous devons plustost mettre au rang et sous le genre des offrandes intérieures et spirituelles ». « Ce n'est pas, a-t-il soin d'observer, que nous prétendions diminuer le prix de l'oblation de Jésus-Christ mourant sur la croix, en l'appelant sacrifice intérieur et spirituel ; car il estait véritablement offert par le Prestre de Dieu et par le Prestre Dieu, et rien ne manquait de sa part à la sainteté de son offrande ; mais seulement, de la part des hommes, tout manquait à la solennité extérieure d'un sacrifice, soit que l'on considère le sujet qu'ils prirent de sa mort, soit le lieu où ils la lui firent souffrir, soit la manière infâme et cruelle dont ils le firent mourir[2]. »

Le sacrifice de la Croix est donc proprement dans l'*oblation* intérieure et spirituelle du Sauveur. Or, selon le raisonnement qui est à la base de la thèse de Condren, l'oblation intérieure de Jésus-Christ a commencé à l'Incarnation et a été dès lors constante. Il faut en conclure que son sacrifice est un et éternel.

Amelote insiste précisément, à l'égal du P. de Condren, sur la vérité du sacrifice du ciel, et met le sacrifice de nos autels en rapport intime avec lui. Cette corrélation lui parait même si étroite qu'il en tire un argument vigoureux contre les Calvinistes. « Puisqu'il est certain que le Sauveur est Pontife dans le ciel, et qu'il y exerce

1. AMELOTE, *op. cit.*, l. VI, c. XXX, p. 220. Cf. *Vie du P. C. de Condren*, I, p. 138-139. Dans BRÉMOND, *op. cit.*, p. 361.
2. ID., *ibid.*, c. XXXIV, p. 232.

son ministère, il faut de toute nécessité qu'il y offre un sacrifice ; car la vraie fonction de Pontife est d'estre sacrificateur, et l'Apostre le montre expressément. » Mais, « si le Fils de Dieu offre la victime de son Sang pour nous dans le ciel, et s'il l'offre en intercédant pour nostre salut, il ne déroge donc pas à son sacrifice de la Croix, en s'offrant depuis sa mort, mais il en représente le prix à son Père pour ceux qui s'approchent de lui par son entremise. Pourquoi donc lui-mesme demeurant tous les jours avec son Église jusqu'à la fin des siècles, et rendant son Corps et son Sang présens sous les signes du pain et du vin, ne pourra-t-il pas, par lui-même comme Pontife et par les prestres comme ses ministres, estre offert à Dieu pour nous renouveller la mémoire de sa Passion et pour nous en communiquer les mérites ?... Le ciel, selon S. Paul, n'est point sans un sacrifice, qui remet dans l'esprit et applique le sacrifice de la Croix : comment donc l'Église militante, dont la religion doit estre la plus parfaite qui ait jamais esté, sera-t-elle sans sacrifice de religion, qui, lui renouvellant sans cesse la mémoire du sacrifice qui l'a rachetée, lui en attire aussi toutes les grâces[1] ? »

Il s'agit d'expliquer en quoi consiste proprement la vérité de ce sacrifice du ciel et de ce sacrifice eucharistique. Comme le P. de Condren, Amelote allègue qu'au ciel et à la messe sont réunies toutes les conditions d'un sacrifice parfait, qu'il ramène à trois : l'oblation, l'immolation et la consommation[2]. Mais, de ses explications mêmes — nous les reproduisons en note — il résulte que, soit au ciel, soit dans l'Eucharistie, l'immolation est simplement représentée et commémorée ; la consommation, commencée à la

1. AMELOTE, *op. cit.*, l. VI, c. XL, p. 259-260.

2. ID., *ibid.*, l. IX ; c. VII, p. 648 : « (Toutes les parties) y sont sous-entendues et exprimées dans ses signes essentiels et divinement ordonnés, ou dans ses cérémonies d'institution ecclésiastique. La sanctification y est en vérité, parce que le Sauveur s'estant offert selon toute la volonté de Dieu, il est toujours victime habituellement offerte ; et elle est représentée sous les signes de l'oblation du pain et du vin. L'immolation y est aussi, parce que nous y présentons à Dieu l'Agneau qui a effacé nos péchez ; et il a voulu que ce fust son corps, comme séparé mystiquement du sang, qui fust l'offrande nécessaire de notre sacrifice. Enfin la consommation y est, non comme commençant de se faire, mais comme estant l'estat perpétuel de nostre Pontife et de nostre Victime ; et elle est représentée par le mélange, que nous faisons dans nos saintes cérémonies, d'une parcelle du corps avec le sang, pour montrer la réunion qui s'en est faite au moment de la résurrection du Sauveur. Rien ne manque donc de la vérité à nostre sacrifice, quoique, estant de sa nature commémoratif de la Croix et de tout le mystère de l'Incarnation, c'est-à-dire, selon le langage des Grecs, de toute l'économie du Fils de Dieu, ce soit un sacrifice tout singulier, dont l'oblation, l'immolation et l'inflammation dans le feu divin se sont faites, l'une dès l'entrée dans le monde, l'autre sur la croix, et la dernière dans le sépulcre. Elles sont néanmoins toujours présentes avec nostre victime ; et elle ne s'offre, ici et dans le ciel, qu'accomplie de toutes ses conditions et de toutes ses qualitez, avec lesquelles aussi elle se donne à nous et elle demeure en nous. »

résurrection glorieuse, est perpétuée comme état acquis et définitif ; l'oblation est, par contre, véritablement actualisée d'une façon incessante. Pour lui, comme pour son illustre maître, le sacrifice du ciel est donc bien constitué par l'oblation toujours actuelle du Christ autrefois immolé et maintenant glorifié.

Dans le sacrifice de la mese se réalise, à ses yeux, une oblation semblable. Toutefois, à la différence de l'oblation invisible du tabernacle, le Christ s'y offre, d'une façon publique et solennelle, marqué des signes sensibles de son immolation : car « il a voulu que ce fust son Corps, comme séparé mystiquement du Sang, qui fust l'offrande nécessaire de nostre sacrifice[1] ». D'autre part, à cette oblation personnelle se joint celle que l'Église fait officiellement du Christ, rendu présent, à la fois glorifié et mystiquement immolé. Car « la sainte messe n'est rien autre chose que ce don, présenté à Dieu, du Corps et du Sang du Sauveur, sous les espèces du pain et du vin, pour les péchez des hommes, et après lequel don fait à Dieu, il est aussi donné aux hommes, qu'il nourrit pour l'immortalité du mesme pain vivant qu'il a présenté à Dieu son Père[2] ».

Les idées du P. de Condren, mêlées à celles du cardinal de Bérulle, sont développées avec chaleur et éloquence par le principal théologien de l'Oratoire, **Louis Thomassin** (1619-1695), dans son grand ouvrage sur les *Dogmes théologiques*, publié de 1680 à 1689.

Thomassin étend, lui aussi, le sacrifice du Christ à sa vie entière, depuis le premier instant de l'Incarnation jusqu'à l'éternité. Mais il se préoccupe d'accorder cette vue très large avec la notion beaucoup plus étroite que les théologiens ont pris coutume de donner du sacrifice. Il suppose que le sacrifice consiste dans une *immutation* de la victime offerte.

Où trouver une telle immutation dans la vie terrestre du Sauveur, en dehors de l'immolation proprement dite du Calvaire ? Thomassin exploite les vues proposées par le cardinal de Bérulle à ce sujet. A ses yeux, l'Incarnation n'est pas seulement la consécration de la victime et sa dédicace à l'immolation : c'est le commencement d'une immolation réelle, qui durera toute sa vie, pour se consommer sur la croix. La vie qu'elle inaugure est, en effet, une vie mortelle,

1. AMELOTE, *loc. cit.* — Cf. l. VI, ch. XXXVII, p. 241 : « Alors, par la mesme puissance par laquelle il s'est intérieurement sacrifié sur la croix, il se sacrifie extérieurement luimesme sous des signes sensibles, et capables de lier ses saints dans une mesme adoration publique, appelée communément latrie. »

2. ID., *ibid.*, l. IX, ch. V, p. 639.

donc qui s'use et pour ainsi dire meurt en détail à chaque instant ; ce n'est qu'une lente et progressive livraison à la mort. Immolation prolongée, la vie terrestre du Christ est donc un sacrifice continu[1].

Cependant Thomassin ne reste pas asservi à cette idée première du sacrifice-immolation. Avec le P. de Condren, il voit le sacrifice du Christ réalisé au delà de la croix, dans la résurrection même. Or l'immutation qu'il découvre dans cette nouvelle phase du sacrifice n'est plus qu'une immutation *glorieuse*, qui, loin d'amoindrir la victime, la grandit, la transfigure et en quelque sorte la divinise[2].

D'autre part, il se prononce pour la perpétuité du sacrifice du Christ au ciel. Or, là, il n'est plus question d'immolation réelle.

1. Ludovicus Thomassinus, *Dogmata theologica* (1680-1689), ed. nova, Paris, 1868 ; t. IV, *De Incarnatione Verbi Dei*, l. X, c. VIII, n° 1 ; p. 309 : « Id primum hoc capite molimur, ut scopum incarnandi Verbi non alium magis fuisse evincamus, quam ut sacerdos humano generi expiando idoneus inauguraretur ; deinde ut Christum, jam inde a primo exortus sui puncto, sacerdotali dignitate perfunctum fuisse liqueat ; denique ut jam inde sacrificium ejus peragi cœperit, et ipsa incarnatio jugis instar habeat sacrificii. » — c. IX, n° 13, p. 320 : « Non sacerdos tantum fuit jam a principio sui conceptus, sed et immolare et sacerdotio suo fungi, jam tum cœpit Christus homo ; et ipsa incarnatio, seu ipsa humanitatis ad Verbi deitatem coaptatio, juge quoddam et summum sacrificium est. » — n° 16 ; p. 321 : « Primo, et eo maxime, constat incarnatio Verbi... quod humanitas jam sua non sit... At ea est luculenta sacrificii species, ea est sui immolatio absolutissima... Jam tum ergo cœptum est sacrificium, et ipsa incarnatio immolatio quædam est. » — p. 322 : « Quinto. Incarnari perinde est ac victimam Deo Patri immolandam a Deo Verbo assumi ; nec enim alio consilio assumpta est a Verbo natura hominis, quam velut rationalis hostia Deo offerenda. At sacerdos jam tum sacrificium auspicatur, quum victimam assumit, quum victimæ manus injicit, quum divinæ potestati a profanis usibus victimam exemptam subjicit et cœdi destinat præparatque. » — « Nono. Et ipsa mortalitas, quid est, ut ait Gregorius Papa, quam quædam prolixitas mortis ? Omnes enim in mortem nascimur, quicumque mortales nascimur, et nascendo jam morti destinamur, jam ad mortem pergimus et properamus... Quum ergo Verbum Deus assumpsit hanc, nescio dicam, ut cum Augustino loquar, vitam mortalem, an mortem vitalem, mortem utique assumpsit, et tota ejus in homine vita quædam fuit prolixitas mortis, quædam adeo sacrificii sui diuturnitas ; non frustra enim illi temporis stillæ fluebant. Intelligebat summa ratio et sapientia quid vitæ mortalis per momenta singula deperiret, quid sui morti concederet, non conditionis necessitate, sed charitatis suæ libertate ; itaque guttatim vivebat et moriebatur, vitæque et mortis ei coævæ guttas singulas Patri Deo libabat, et jugi hoc mortalitatis sacrificio litabat, extremum aliquando in cruce perlitaturus. »

2. Id., *ibid.*, c. XIV, n° 9 ; p. 348 : « Sacrificium quodcumque victimæ immutatio est. Duplex est autem mutatio : altera in defectionem, altera in profectum... Plenissima hominis totius immutatio fit per resurrectionem... Hoc igitur Deo suavius accommodatiusque sacrificium erit. » — « Nec abhorret ipsa ratio usitati holocausti. Ignis enim, quasi victor quidam et debellator mortis, cæsam jacentemque victimam in se convertebat... At Deus, ignis vitæ verus, igneaque et incommutabilis vita, sic hominem devorat, sic mortem ejus et mortalitatem debellat, ut germanam ei refundat vitam, et inexpugnabilem atque immortalem redintegret æternitatem. »

L'immutation glorieuse elle-même, réalisée une fois dans la résurrection, demeure comme *état* accompli, non comme *acte* répété. Mais ce n'est pas en cet *état* que peut consister l'*acte* du sacrifice éternel. Dès lors la pensée de Thomassin est ramenée sur l'acte permanent d'oblation. Il en vient à présenter le sacrifice du ciel comme étant avant tout l'*oblation* du Christ, portant en sa chair glorifiée les cicatrices qui commémorent à jamais son immolation sanglante[1].

Quand il s'agit de l'Eucharistie, le théologien de l'Oratoire est moins net. Il continue de se préoccuper d'immutation et d'immolation. Cependant tout ce qu'il peut faire valoir à ce point de vue, ce sont des actes d'immolation figurative, c'est-à-dire d'immutation accomplie sur les seules espèces : fraction, distribution, manducation de l'hostie, effusion du sang. La logique lui demanderait de recourir à l'idée d'oblation, mise en relief par ses prédécesseurs. Il ne le fait pas d'une façon claire et précise[2].

Thomassin ne donne donc pas de la thèse oratorienne une justification théologique, complète et rigoureuse. Il ne la couvre pas moins chaudement de son patronage. C'est en termes magnifiques qu'il exalte l'unité et l'immensité de ce grand sacrifice chrétien, qui embrasse à la fois la terre et le ciel, est inséparable de la personne du Christ, et doit s'étendre à toute son Église, pour devenir l'oblation de la création entière, où Dieu trouvera éternellement sa gloire[3].

1. Id., *ibid.*, c. XIII, n° 2 ; p. 341 : « Patescet rursum Christi in cœlo sacerdotium non feriatum, aut otiosum, sed exercitum, et a sacerdotali officio nunquam vacuum, si cicatrices vulnerum, tanquam nuper mactatæ victimæ notas adhuc recentes spectemus, iisque insignitum corpus instar habere hostiæ sempiternæ, quæ Deo æternaliter offeratur. »

2. Id., *ibid.*, c. XVIII, n° 1 ; p. 372 : « Altera hæc est ratio complicandæ crucis Christi et Eucharistiæ in unum atque idem sacrificium, quod videlicet, non tantum intrinsecus idem Christus, eadem hostia, eadem passio et mors, eadem oblatio contineatur, sed extrinsecus etiam hostiæ fractio, distributio, comestio, sanguinis ejus effusio, atrocem illam crucis immolationem de proximo imitetur, et, quod ad sacrificii rationem attinet, imitando non assequatur tantum, sed quodam modo exsuperet, et sanctiorem religionis et sacrificii speciem præ se ferat. »

3. Id., *ibid.*, c. XI, n° 13 ; p. 336 : « Video inculcari a Cyrillo hanc Christi sacrificii prærogativam, quod in cœlesti sanctuario illud offerat, ibique nos secum commixtos, et in unam cum eo victimam, tanquam ejus membra, coagmentatos Patri sistat et conciliet. Quocirca Christi in cruce mactatio, etsi extra cœlum facta, ad illud tamen cœleste tabernaculum, ad illud sacrificium et altare supernum, pertinebat : non mactabatur enim hæc hostia hic in terris, nisi ut in cœlestem inferretur aram, ibique in sempiternum arderet... Catholicum istud est sacrificium, orbem omnem singulasque ejus plagas complectitur : initia ejus cæptantur in terris, progressus pervadunt ad inferos, perfectio et finis sine fine cœlos occupat et illustrat. Propria tamen ejus sedes et regio cœlum est, et cœleste omnino ipsum sacrificium est : quia, etsi trucidetur in terris victima, hic trucidatur, ut illuc tanquam in propriam aram inferatur, et ibi in æternum

V. — *En dehors de l'Oratoire ; Bourdaloue et Bossuet*

En dehors même de l'Oratoire, se constate un certain rayonnement des idées familières au P. de Condren. On en trouve particulièrement trace chez les deux grands orateurs de la chaire française au XVII^e siècle : Bourdaloue et Bossuet.

Louis Bourdaloue (1632-1704), de la Compagnie de Jésus, borne son témoignage à la vie terrestre du Sauveur, en paraissant suivre de préférence la voie tracée par le cardinal de Bérulle.

Le grand orateur montre, en tableaux superbes, le sacrifice de Jésus-Christ commencé dès son Incarnation, et continué durant toute sa vie. Dans le sein de Marie, à la crèche, au temple, Jésus *s'offre* pour l'immolation qui se consommera au Calvaire : et ainsi est mise en relief l'idée d'oblation[1]. Mais, dès l'origine aussi, et durant sa vie entière, le Sauveur est réellement *immolé* pour l'expiation du péché de l'homme : et ainsi, parallèlement à l'oblation, est soulignée l'idée d'immolation commencée et continuée[2].

adoleatur holocaustum. » — c. XIV, n° 1 ; p. 344 : « Sanctorum angelorum hominumque Ecclesia in cœlis beata æternum Deo adoletur holocaustum, igne charitatis jugiter depastum et incorruptibiliter depascendum, cujus sacerdos æternus utique Christus est, una ipse pariter victima, eodem deflagrans igne. At ubi electi omnes resurrexerint, nulloque jam defiet suo membro corpus Christi catholicum et immortale, tunc enim vero ea erit opima holocausti sempiterni victima, idemque sacerdos victimæ suæ et victima sacerdotii sui Christus totus. » — c. XVII, n° 1 : « Unum esse Christi sacrificium, quod sui amplitudine cœlum terrasque et omnia demum volumina temporum complectatur. »

1. BOURDALOUE, *Exhortation sur le crucifiement et la mort de Jésus-Christ*, I^re part. Dans *Œuvres complètes*, Paris, 1825-1826, t. XIII, p. 165 : « Dès le moment de son Incarnation, il avait déjà commencé ce grand sacrifice, puisqu'il n'était descendu sur la terre qu'en qualité de victime, et qu'il ne s'était revêtu d'un corps mortel que pour en faire hommage au Créateur de l'univers et pour le lui offrir en holocauste. Dans le temple de Jérusalem, il avait continué et comme perfectionné ce même sacrifice, lorsqu'il voulut être porté solennellement entre les bras de Siméon, et présenté par les mains de Marie. Mais tout cela n'était encore que le sacrifice du matin, et nous voici maintenant au sacrifice du soir, à ce sacrifice où la victime doit être consumée tout entière ; à ce sacrifice où tendaient depuis trente trois ans toutes les vues, toutes les démarches, toutes les actions du Rédempteur des hommes ; à ce sacrifice par où toute la gloire du Seigneur devait être réparée et tous les droits de sa justice rétablis. » — *III^e Sermon sur la Purification de la Vierge*, II^e et III^e part. : « Tellement que le sacrifice de sa Croix et de sa mort ne sera point un autre sacrifice que celui-ci, mais le dernier acte de celui-ci, la perfection et la consommation de celui-ci. »

2. ID., *Sermon sur la Nativité de Jésus-Christ*, I^re part. ; t. VIII, p. 7 : « Ce fut dans l'étable de Bethléem que, brûlé de zèle pour les intérêts de Dieu, il termina les anciens sacrifices et, comme souverain Prêtre de la loi de grâce, il en établit un nouveau. Là que, la crèche lui servant d'autel, il fit à Dieu pour la première fois l'oblation solennelle de sa personne. Là, comme porte le texte sacré, que, son humanité lui tenant lieu de tabernacle, d'un tabernacle vivant qui n'avait point été fait par les mains des hommes,

Ces pages éloquentes, que l'on trouvera en notes, ont leur pendant dans l'œuvre de **Jacques-Bénigne Bossuet** (1627-1704), évêque de Meaux.

Bossuet se plait aussi à étendre le sacrifice du Christ à sa vie entière. L'oblation, qui en est le premier acte, a commencé avec son entrée en ce monde, pour ne jamais s'interrompre[1]. L'immolation elle-même a constamment accompagné cette offrande ; le Calvaire en a seulement marqué l'achèvement et la consommation[2].

mais qui était l'ouvrage du Saint-Esprit, il parut, non plus avec le sang des boucs et des taureaux, mais avec son propre sang. Et, pour parler en termes plus simples, là qu'il se mit en devoir d'être déjà l'Agneau de Dieu, cet Agneau sans tache qui devait satisfaire à la justice divine par lui-même, et aux dépens de lui-même. Dieu ne voulait plus de toutes les autres victimes ; mais ce corps tendre et délicat, dont il avait revêtu son Fils unique, était la vraie Hostie qu'il attendait depuis tant de siècles. Or, la voilà enfin, cette Hostie pure, sainte, digne de Dieu : la voilà qui commence à être immolée. Ainsi les Pères de l'Église l'ont-ils conçu, et ainsi Tertullien s'en expliquait-il, quand il nous donnait cette excellente idée de Jésus-Christ : *A partu virgineo effectus hostia* : un Sauveur aussitôt sacrifié qu'il est né, aussitôt offert à son Père qu'il est sorti du sein de sa Mère. Car ne vous imaginez pas, dit saint Chrysostome, que l'immolation de cet Agneau de Dieu ait été la dernière action de sa vie, ou du moins qu'elle n'ait été que la dernière. Si c'est par là qu'il voulut finir, ce fut aussi par là qu'il voulut commencer ; c'est-à-dire, s'il acheva son sacrifice sur la croix, il en consacra les prémices dans la crèche. » — « Jésus-Christ était dans la crèche, offrant à Dieu, comme Souverain Prêtre de la loi de grâce, le sacrifice de son Humanité sainte ; et Dieu était en Jésus-Christ, acceptant ce sacrifice pour réparation de toutes les impiétés... qui devaient se commettre dans le monde, à la honte du nom chrétien : *Deus erat in Christo, mundum reconcilians sibi* (*II Cor.*, v). » — *Sermon pour la fête de S. Paul*, III[e] part., t. X, p. 511 : « Une Hostie destinée pour expier le péché, mais une Hostie vivante et mourante, dont le sacrifice n'a jamais été interrompu : voilà ce que c'est que Jésus-Christ. »

1. Bossuet, *Elévations sur les mystères*, XVIII[e] sem., 2[e] élév., *Œuvres*, Versailles, 1816, t. VIII, p. 412 : « Nous savons que le premier acte de Jésus entrant au monde fut de se dévouer à Dieu et de se mettre à la place de toutes les victimes, de quelque nature qu'elles fussent, pour accomplir sa volonté en toute manière. Ce qu'il fit dans le sein de sa Mère par la disposition de son cœur, il le fait aujourd'hui réellement en se présentant au temple et se livrant au Seigneur comme une chose qui est à lui entièrement. » — XIII[e] sem., 7[e] élév., *ibid.*, p. 325 : « Dès qu'il eut commencé ce grand acte, il ne le discontinua jamais, et demeura, dès son enfance et dès le sein de sa Mère, dans l'état de Victime, abandonné aux ordres de Dieu pour souffrir et faire ce qu'il voudrait. »

2. Id., *I[er] Sermon pour la fête de l'Annonciation*, 1[er] point ; *ibid.*, t. XV, p. 189 (Lebarq, *Œuvres oratoires de Bossuet*, 1891, t. III, p. 625) : « Marie a été l'autel où il s'est premièrement immolé. » — *I[er] Sermon sur le mystère de la Nativité de N.-S.*, 2[e] point ; t. XI, p. 312 (Lebarq, t. II, p. 281) : « Ne paraît-il pas un certain rapport entre les langes et les draps de la sépulture ? On enveloppe presque de même façon ceux qui naissent et ceux qui sont morts : un berceau a quelque idée d'un sépulcre ; et c'est la marque de notre mortalité qu'on nous ensevelisse en naissant. C'est pourquoi Tertullien, voyant le Sauveur couvert de ses langes, il se le représente déjà comme enseveli ; il reconnaît en sa naissance le commencement de sa mort : *Pannis jam sepulturæ involucrum initiatus (adv. Marcionem*, l. IV, n° 21). » — *I[er] Sermon pour le jour de la Purification de la Vierge*, Exorde ; t. XV, p. 332 (Lebarq, t. I, p. 50) : « Quoique le crucifie-

Mais Bossuet ne s'en tient pas là. On le voit traiter longuement du sacrifice de l'Eucharistie, avec le souci évident d'en donner une idée claire, conforme à la tradition la plus sûre, et répondant à toutes les exigences de la critique hétérodoxe. Or, ici surtout, le fond de son explication est en harmonie étroite avec la pensée du P. de Condren.

Sans doute, il ne semble pas qu'il ait utilisé dans ses ouvrages l'*Idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*. Il n'y a pas puisé, en tout cas, le fond de sa doctrine. Ses idées avaient atteint leur perfection dans l'*Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique*, qui est de 1671 ; et l'ouvrage publié par Quesnel est de 1677. Mais, avant 1671 avaient paru les *Œuvres* du cardinal de Bérulle (1644), et l'opuscule de M. Olier sur les *Cérémonies de la grand'messe* (1657). L'estime extraordinaire qu'il faisait de l'un et de l'autre personnage autorise à croire qu'il a lu et apprécié leurs écrits. Sa vénération non moins singulière pour le P. de Condren, rend probable qu'il s'est également intéressé à ces Conférences sur le sacerdoce et le sacrifice (1632), dont Messieurs de l'Oratoire gardaient le souvenir et dont ils remplissaient leurs entretiens spirituels[1].

ment de Jésus-Christ n'ait paru à la vue du monde que sur le Calvaire, il y avait déjà longtemps que le mystère en avait été commencé et se continuait invisiblement. Jésus-Christ n'a jamais été sans sa croix, parce qu'il n'a jamais été sans avancer l'œuvre de notre salut. Ce roi a toujours pensé au bien de ses peuples, ce céleste médecin a toujours eu l'esprit occupé des besoins et des faiblesses de ses malades ; et, comme telle était la loi que ni ses peuples ne pouvaient être soulagés, ni ses malades guéris, que par sa croix, par ses clous et par ses blessures, il a toujours porté devant Dieu toute l'horreur de sa Passion. Nulle paix, nul repos pour Jésus-Christ : travail, accablement, mort toujours présente ; mais travail enfantant les hommes, accablement réparant nos chutes, et mort nous donnant la vie ! » — *Panégyrique de S. Jean, apôtre*, 1^er point ; t. XVI, p. 560 (LEBARQ, t. II, p. 532) : « Il fallait qu'il accomplit le sacrifice qui était appelé *juge sacrificium* (DAN., VIII, 11-13), dont son Cœur était l'autel et le temple. O Cœur toujours mourant, toujours percé de coups, brûlant d'impatience de souffrir, qui ne respirait que l'immolation ! »

1. Dans son *Oraison funèbre du P. Bourgoing* (1662), troisième supérieur de l'Oratoire, Bossuet fait cet éloge du cardinal de Bérulle, *Œuvres*, Versailles, 1816, t. XVII, p. 572 : « En ce temps-là, Pierre de Bérulle, homme vraiment illustre et recommandable, à la dignité duquel j'ose dire que même la pourpre romaine n'a rien ajouté, tant il était déjà relevé par le mérite de sa vertu et de sa science, commençait à faire luire à toute l'Église gallicane les lumières les plus pures du sacerdoce chrétien et de la vie ecclésiastique. »

Plus loin, p. 577, il parle de « cet illustre P. Charles de Condren, dont le nom inspire la piété, dont la mémoire, toujours fraîche et toujours récente, est douce à toute l'Église, comme une composition de parfums. »

Dans son ouvrage de controverse quiétiste, *Mystici in tuto*, pars I, c. XXX, n° 99 (*Ibid.*, t. XXIX, p. 141), à propos de la suspension des puissances dans l'oraison, il en appelle au témoignage de M. Olier, comme d'un « homme très remarquable, qui a laissé après lui un parfum de sainteté » : *Audi virum praestantissimum ac sanctitatis odore*

A un esprit aussi vigoureux que Bossuet, il a pu suffire de connaître l'idée maîtresse de la thèse de Condren ou d'Olier, pour en saisir d'un coup la justesse et les riches conséquences. Une étude directe de l'Épitre aux Hébreux, et de ses principaux commentaires, celui de S. Jean Chrysostome, ceux plus récents d'Estius, de Cornelius a Lapide ou de Tirinus[1], l'aura ensuite aidé, avec la réflexion personnelle, à s'assimiler cette doctrine fondamentale, pour l'exprimer avec la solidité, l'ampleur, et la perfection de forme, qui sont la marque de son génie.

Sur le sujet du sacrifice de l'autel, une page de la célèbre *Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique* est à citer tout entière : « Dans la consécration, le Corps et le Sang sont mystiquement séparés, parce que Jésus-Christ a dit séparément : *Ceci est mon Corps, ceci est mon Sang :* ce qui renferme une vive et efficace représentation de la mort violente qu'il a soufferte. Ainsi, le Fils de Dieu est mis sur la sainte table, en vertu de ces paroles, revêtu des signes qui représentent sa mort : c'est ce qu'opère la consécration ; et cette action religieuse porte avec soi la reconnaissance de la souveraineté de Dieu, en tant que Jésus-Christ présent y renouvelle et perpétue, en quelque sorte, la mémoire de son obéissance jusqu'à la mort de la croix ; si bien que rien ne lui manque pour être un véritable sacrifice... Tous les chrétiens confesseront que la seule présence de Jésus-Christ est une manière d'intercession très puissante devant Dieu pour tout le genre humain, selon ce que dit l'Apôtre, que Jésus-Christ se *présente et paraît pour nous devant la face de Dieu* (Hébr., IX, 24). Ainsi, nous croyons que Jésus-Christ, présent sur la sainte table en cette figure de mort, intercède pour nous, et représente continuellement à son Père la mort qu'il a soufferte pour son Église. C'est en ce sens que nous disons que Jésus-Christ s'offre à Dieu pour nous dans l'Eucharistie.... Lorsque nous considérons ce qu'opère Jésus-Christ dans ce mystère, et que nous le voyons par la foi présent actuellement sur la sainte table avec ces signes de mort, nous nous unissons à lui dans cet état ; nous le présentons à Dieu comme notre unique victime, et notre unique propitiateur par son Sang, protestant que nous n'avons rien à offrir à Dieu que Jésus-Christ, et le mérite infini de sa mort. Nous consacrons toutes nos prières par cette divine offrande ; et en présentant Jésus-Christ à Dieu, nous apprenons en même temps à nous offrir à la Majesté divine, en lui et par lui, comme des hosties vivantes. Tel est le sacrifice des chré-

florentem Olerium. Ailleurs il le range parmi les « bons spirituels » : *Lettre* 98 (*Ibid.*, t. XXXVIII, p. 616.).

1. Ci-dessus, p. 42, 400-402, 448-449.

tiens, infiniment différent de celui qui se pratiquait dans la loi ; sacrifice spirituel, et digne de la nouvelle alliance, où la victime présente n'est aperçue que par la foi, où le glaive est la parole qui sépare mystiquement le corps et le sang, où ce sang par conséquent n'est répandu qu'en mystère, et où la mort n'intervient que par représentation ; sacrifice néanmoins très véritable, en ce que Jésus Christ y est véritablement contenu et présenté à Dieu sous cette figure de mort[1] ».

Ainsi, « l'essence de l'oblation est dans la présence même de Jésus-Christ en personne sous cette figure de mort, puisque cette présence emporte avec elle une intercession aussi efficace que celle que fait Jésus-Christ dans le ciel même, en offrant à Dieu les cicatrices de ses plaies[2] ».

Dans cette description magnifique, on peut distinguer plusieurs choses.

1° *Caractère figuratif de l'immolation.* — Bossuet s'attache d'abord à montrer que l'Eucharistie contient une image expressive de l'immolation du Calvaire. C'est le langage de Vasquez et de Lessius. A l'influence de ces grands théologiens se rattachent sans doute le « glaive de la parole qui sépare mystiquement le corps et le sang », la « vive et efficace représentation de la mort violente » que Jésus-Christ a soufferte[3].

1. Bossuet, *Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique* (parue en 1671). Dans *Œuvres*, t. XVIII, p. 128-130.

2. Id., *Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe à un nouveau catholique* (*Ibid.*, t. XXIV, p. 530). — Cf. *Histoire des variations*, l. VI, n° 22-37 (t. XIX, p. 342-355).

3. Dans son *Explication de quelques diffic. sur les prières de la messe* (*Ibid.*, t. XXIV, p. 531), après avoir établi, en termes analogues, que l'essence du sacrifice eucharistique est dans la présence de Jésus-Christ sous l'image de sa mort, figurée par la double consécration, Bossuet ajoute que « la fraction du pain sacré... fait partie du sacrifice, en représentant Jésus-Christ sous les coups, et son corps rompu et percé. » Mais il a soin de noter que cette cérémonie, « et d'autres encore », contribuent seulement « à l'immolation mystique de notre victime, en représentant son immolation sanglante. » En quoi il s'accorde avec Melchior Cano. — Il semble aller plus loin, quand il écrit, à propos de la consomption de l'hostie : « Ce corps nouvellement produit ne l'est que pour être consumé, et pour perdre par ce moyen le nouvel être qu'il a reçu : ce qui est un acte de victime, qui se consume elle-même en un certain sens, encore qu'en vérité elle demeure toujours entière et toujours vivante. Surtout la consomption du sang de Notre-Seigneur présente à l'esprit une idée de sacrifice, parce qu'on offrait les liqueurs en les répandant, et que l'effusion en était le sacrifice. Ainsi le sang de Jésus-Christ, répandu en nous et sur nous, en le buvant, est une effusion sacrée, et comme la consommation du sacrifice de cette immortelle liqueur. C'est tout cela joint ensemble qui consomme notre sacrifice, très réel par la présence de la victime, actuellement revêtue des signes de mort, mais mystique et spirituel, comme je pense l'avoir dit ailleurs ; où le glaive c'est la parole, où la mort ne se remontre qu'en mystère, où le feu qui consume c'est cet Esprit, qui change, qui purifie, mais qui élève et qui perfectionne tout ce qu'il touche, et en fait

Le grand écrivain dépeint ailleurs la même idée en cette forme incomparable. Jésus-Christ « dit : *Ceci est mon corps ;* ce n'est plus du pain ; c'est ce qu'il a dit. Il dit : *Ceci est mon sang ;* ce n'est plus du vin dans le calice ; c'est ce que le Seigneur a proféré. C'est là son corps, c'est le sang. Ils sont séparés, oui, séparés ; le corps d'un côté, le sang de l'autre. La parole a été l'épée, le couteau tranchant qui a fait cette séparation mystique. En vertu de la parole, il n'y aurait là que le corps ; et rien là que le sang. Si l'un se trouve avec l'autre, c'est à cause qu'ils sont inséparables depuis que Jésus est ressuscité : car depuis ce temps-là il ne meurt plus. Mais pour imprimer sur ce Jésus, qui ne meurt plus, le caractère de la mort qu'il a véritablement soufferte, la parole vient, qui met le corps d'un côté, le sang de l'autre, et chacun sous des signes différents. Le voilà donc revêtu du caractère de sa mort, ce Jésus autrefois notre victime par l'effusion de son sang, et encore aujourd'hui notre victime d'une manière nouvelle par la séparation mystique de ce sang d'avec ce corps[1] ».

La thèse de l'immolation figurative ne pouvait être rendue en termes plus saisissants.

2° *Vérité du sacrifice dans la présence et dans l'oblation.* — En second lieu, Bossuet a soin de noter que, pour être représentative de l'immolation sanglante, la messe n'en est pas moins « un sacrifice très véritable » ; et il en donne pour raison essentielle la *présence* réelle de la victime. « L'essence de l'oblation est », non précisément dans l'acte de séparation mystique du corps et du sang, mais « dans la présence même de Jésus-Christ en personne sous cette figure de mort ». Cela rappelle le raisonnement fondamental de Vasquez. Bossuet ne cesse de l'opposer aux protestants, en

quelque chose de meilleur. » Ici encore, comme il résulte du contexte, Bossuet entend parler d'une destruction toute figurative. Sa pensée rejoint celle de Cano et de De Soto, plutôt que celle de Bellarmin.

Plus souvent il s'accorde avec l'idée fondamentale de Suarez. Cf. *ibid.*, p. 507 : « Il faut donc entendre ici une espèce de production du corps et du sang dans l'Eucharistie... » ; p. 511 : « Le sacrifice du Nouveau Testament est appelé quelquefois un holocauste ; avec cette différence, que le feu qui consumait les victimes anciennes était un feu qui ne pouvait que consumer et détruire... au lieu que le feu que nous employons, c'est-à-dire le Saint-Esprit, ne consume que ce qu'il veut : de sorte que, sans rien changer au dehors, parce qu'il ne veut rien donner aux sens dans un sacrifice qui doit être spirituel, il ne consume que la substance ; et encore ne la consume-t-il pas simplement pour la détruire, comme fait le feu matériel ; mais, comme c'est un esprit créateur, il ne consume les dons proposés, que pour en faire quelque chose de meilleur : c'est pourquoi on le priait de descendre, ainsi qu'on a vu, non simplement pour changer le pain et le vin, mais pour en faire le corps et le sang de Notre-Seigneur. »

1. Id., *Médit. sur l'Evang., La Cène*, Ire part., 57e jour (t. IX, p. 633).

établissant une sorte d'équation constante entre « présence réelle » du Christ, et « sacrifice réel[1] ».

Mais l'illustre orateur explique pourquoi la présence de Jésus Christ sous cette figure de mort constitue un véritable sacrifice. La vérité du sacrifice lui paraît résider dans la réalité de l'*oblation* et des effets produits. Il y a sacrifice véritable, parce que Jésus-Christ en personne s'offre actuellement à son Père sous les signes de son immolation passée, et intercède efficacement pour nous. Comment cela ? En lui représentant sans cesse ce qu'il a souffert pour notre salut, et en lui renouvelant perpétuellement « la mémoire de son obéissance jusqu'à la mort de la croix[2] ».

3° *Rapport de l'oblation eucharistique à l'oblation du ciel.* — Cette dernière explication n'est pas sans affinité avec celle que présentait naguère Pasqualigo[3]. Mais, à la suite du P. de Condren et de M. Olier, Bossuet y ajoute un complément de valeur, tiré de ce que l'Écriture nous rapporte de l'intercession de Jésus-Christ dans le ciel. Et ici, son procédé, inspiré par les nécessités de la controverse, est des plus remarquables. Comme naguère plusieurs des principaux apologistes de la Contre-Réforme[4], et plus récemment le P. Amelote[5], Bossuet part de l'idée certaine, affirmée par l'Écriture, de l'intercession toute puissante de Jésus-Christ au ciel, où il présente incessamment à son Père le Corps et le Sang qu'il a immolés pour nous ; de là, par analogie, parce que le Sauveur est également présent sur l'autel eucharistique, et qu'il y renouvelle

1. Cf. ID., *Hist. des variations*, l. VI, n° 36 et 37 (t. XIX, p. 354) : « Mélanchton et toute la Saxe... confessent qu'en admettant, comme on avait fait jusqu'alors parmi les luthériens, la présence réelle dans le pain, on ne peut plus empêcher, ni le sacrifice que les catholiques offrent à Dieu, ni l'adoration qu'ils rendent à Jésus-Christ dans l'Eucharistie. » Et en effet « comme disent ces théologiens, si par les paroles sacramentelles on rend Jésus-Christ présent dans le pain, cette présence de Jésus-Christ n'est-elle pas par elle-même agréable au Père ; et peut-on sanctifier ses prières par une offrande plus sainte que celle de Jésus-Christ présent ? Que disent les catholiques davantage, et qu'est-ce que leur sacrifice, sinon Jésus-Christ présent dans le sacrement de l'Eucharistie, et représentant lui-même à son Père la victime par laquelle il a été apaisé ? »

2. Cf. ID., *Explic. de quelques diffic. sur les prières de la messe* (t. XXIV, p. 539) : « Qui ne voit que ce corps et ce sang étaient dès lors un objet, et leur consécration une action par elle-même agréable à Dieu ? Action où Jésus-Christ mettant son corps d'un côté, et son sang de l'autre, par la vertu de sa parole, s'exposa lui-même aux yeux de Dieu sous une image de mort et de sépulture, l'honorant comme le Dieu de la vie et de la mort, et reconnaissant hautement sa majesté souveraine ; puisqu'il lui remettait devant les yeux la plus parfaite obéissance qui lui eût jamais été rendue, c'est-à-dire, celle de son Fils unique dévoué et obéissant jusqu'à la mort de la croix. Si cette action est une oblation et un sacrifice, il ne le faut plus demander, la chose parle ; et aussi nous avons vu que l'Église n'y a jamais hésité. »

3. Ci-dessus, p. 459.

4. Ci-dessus, p. 277 et suiv., 318, 338, 375-376, 402.

5. Ci-dessus, p. 499.

non moins réellement la mémoire de sa mort, il conclut à la valeur propitiatoire et sacrificielle de la messe.

La même pensée est reproduite ailleurs en termes peut-être encore plus expressifs : « Les cieux s'ouvrent : je perce au-dedans du voile, j'entre dans le sanctuaire éternel, et j'y vois avec saint Jean, devant le trône, *l'Agneau comme tué, et autour les vingt-quatre vieillards vénérables.* C'est ce que je vois dans le ciel, c'est ce que je vois dans la terre. Là Jésus comme mort, comme tué, avec les cicatrices de ses plaies, au milieu de ses saints ; ici le même Jésus encore comme tué, et revêtu des signes sacrés de la mort violente qu'il a soufferte, environné de part et d'autre de l'assemblée de ses prêtres. Que nous dit saint Paul, de ce Jésus considéré dans le ciel ? Qu'il *paraît pour nous devant la face de Dieu ;* qu'il est dans le ciel *toujours vivant, afin d'intercéder pour nous ;* qu'il intercède pour nous par sa présence. Et que dirons-nous, à son exemple, de ce Jésus posé sur le saint autel, sinon que sa seule présence, et la représentation de sa mort, est une intercession perpétuelle pour le genre humain[1] ».

4° *Rapport à l'oblation de la vie entière du Christ.* — Cependant ce n'est pas seulement à l'oblation du ciel, c'est à l'oblation de la vie entière du Christ que Bossuet rattache, en d'autres endroits, le sacrifice de l'autel. « Considérer Jésus-Christ, dit-il, comme continuant son intercession par sa présence, non seulement dans le ciel, mais encore sur nos autels dans le sacrifice de l'Eucharistie, ce n'est rien ôter à l'infinité de la propitiation faite à la croix ; c'est seulement... ne vouloir pas diviser des choses conjointes, et regarder tout ce qu'a fait Jésus-Christ dans sa vie, tout ce qu'il a fait dans sa mort, et tout ce qu'il fait encore, soit dans le ciel où il se présente pour nous à son Père, soit sur nos autels où il est

1. BOSSUET, *Méditat. sur l'Evang.* ; *La Cène*, Ire part., 59e jour (t. IX, p. 636). — Cf. *Explic. de quelques difficultés sur les prières de la Messe* (t. XXIV, p. 513) : « Jésus-Christ, ayant prononcé qu'il se sanctifiait soi-même pour nous, c'est-à-dire qu'il s'offrait et se dévouait, afin que nous fussions saints ; nous ne craignons point de dire que cette sanctification et cette oblation de Jésus-Christ continue encore sur nos autels : et c'est essentiellement dans la consécration de l'Eucharistie que nous la faisons consister. Et il est aisé de l'entendre, puisque, poser devant Dieu le corps et le sang, dans lesquels étaient changés le pain et le vin, c'était en effet le lui offrir ; c'était imiter sur la terre ce que Jésus-Christ fait dans le ciel, lorsqu'il y paraît pour nous devant son Père, comme dit saint Paul. C'est aussi à quoi revient ce que dit saint Jean dans son Apocalypse, lorsqu'il y vit l'Agneau devant le trône, vivant, à la vérité, puisqu'il est debout, mais en même temps comme immolé et comme mort, à cause des cicatrices de ses plaies, et des marques qu'il conserve encore, dans la gloire, de son immolation sanglante. Il est à peu près dans ce même état sur la sainte table, lorsqu'en vertu de la consécration il s'y est mis tout vivant, mais avec des signes de mort, par la séparation mystique de son corps d'avec son sang. Alors donc il est immolé spirituellement, il est offert à Dieu son Père, en mémoire de sa mort, et pour nous en appliquer continuellement la vertu.

présent d'une autre sorte, comme la continuation d'une même intercession et d'une même obéissance, qu'il a commencée dans sa vie, qu'il a consommée dans sa mort, et qu'il ne cesse de renouveler, et dans le ciel, et dans les mystères, pour nous en faire une vive et perpétuelle application[1]. »

Ces lignes tendent à mettre le fond du sacrifice du Christ dans son offrande d'obéissance à son Père. C'est, nous l'avons remarqué, la thèse qu'a préconisée Pasqualigo, en s'inspirant de S. Thomas. Mais, en étendant cette oblation d'obéissance, de la croix à la vie antérieure du Christ, et en la montrant renouvelée, comme une intercession toujours aussi efficace, au ciel et sur l'autel, Bossuet se rattache manifestement à l'idée du sacrifice un et éternel, telle que l'ont fait valoir le P. de Condren et M. Olier.

5° *L'Eglise prêtre et victime avec Jésus-Christ.* — Enfin, c'est bien également l'esprit de l'Oratoire et de Saint-Sulpice, conforme d'ailleurs à la plus ancienne tradition, qui semble l'inspirer, lorsqu'il spécifie que le Sauveur ne s'offre pas seulement, mais *est offert* dans l'Eucharistie ; il est « présenté à Dieu » par son Église, nous dit-il.

On reconnaît plus encore le même esprit dans les pages superbes, où il montre l'Église elle-même offerte avec le Christ à l'autel. « Autrefois, dans l'ancienne loi, on mettait la main sur la victime, en signe qu'on s'y unissait et qu'on se dévouait à Dieu avec elle : c'est ce que témoigne le prêtre en mettant ses mains sur les dons qu'il va consacrer. Tout le peuple pour qui il agit entre dans son sentiment, et le prêtre dit alors au nom de tous : *Nous vous prions, Seigneur, de recevoir cette oblation de notre servitude et de toute votre famille* ; où nous apprenons, non seulement à offrir avec le prêtre les dons proposés, mais encore à nous offrir nous-mêmes avec eux[2]. »

« L'ancienne cérémonie, où chacun portait lui-même son oblation, c'est-à-dire son pain et son vin, pour être offerts à l'autel, confirme cette vérité. Car, outre qu'offrir à Dieu le pain et le vin dont notre vie est soutenue, c'est la lui offrir elle-même comme chose qu'on tient de lui et qu'on lui veut rendre ; les saints Pères ont remarqué dans le pain et dans le vin un composé de plusieurs grains de blé réduits en un, et de la liqueur de plusieurs raisins fondus ensemble ; et ils ont regardé ce composé comme une figure de tous les fidèles réduits en un seul corps pour s'offrir à Dieu en unité d'esprit : ce qui a fait dire à S. Augustin, que toute la cité rachetée était le sacrifice éternel de la Trinité sainte. » « Quoique cette cérémonie,

1. ID., *Hist. des variations*, l. XII, n° 30 ; t. XX, p. 282.
2. ID., *Explic. de quelques diffic. sur les prières de la messe* ; t. XXIV, p. 579.

d'offrir en particulier son pain et son vin ne subsiste plus, le fond en est immuable ; et nous devons entendre que ce sacrifice doit en effet être offert par tous les fidèles à l'autel, puisque c'est toujours pour eux tous que le prêtre y assiste. »

« Mais, lorsque les dons sont consacrés, et qu'on offre actuellement à Dieu le corps présent du Sauveur, c'est une nouvelle raison de lui offrir de nouveau l'Église, qui est son corps en un autre sens, et les fidèles qui en sont les membres. Il sort du corps naturel de notre Sauveur une impression d'unité pour assembler et réduire en un tout le corps mystique ; et on accomplit le mystère du corps de Jésus-Christ, quand on unit tous ses membres pour s'offrir en lui et avec lui. Ainsi l'Église fait elle-même une partie de son sacrifice ; de sorte que ce sacrifice n'aura jamais sa perfection tout entière, qu'il ne soit offert par des saints[1]. »

Il y a donc une véritable parenté entre la doctrine de Bossuet sur le sacrifice chrétien et celle de l'Oratoire et de Saint-Sulpice. Même habitude d'étendre le sacrifice de Jésus-Christ à sa vie entière. Même application à mettre l'oblation eucharistique en liaison intime avec l'oblation du Sauveur dans le ciel. Même préoccupation d'associer étroitement l'Église à l'offrande de son Chef.

Peut-être le P. de Condren et M. Olier emploient-ils plus couramment que Bossuet l'expression : « sacrifice du ciel ». Sur la réalité même de ce sacrifice la pensée des trois écrivains est identique.

Par ailleurs, en concentrant l'attention sur l'idée d'oblation avec représentation de l'immolation passée, sans faire état des diverses parties du sacrifice suggérées par la comparaison des rites anciens, Bossuet semble avoir rendu la thèse Oratorienne dans ce qu'elle a de plus fondamental et de plus simple, en l'allégeant de ses éléments discutables et accessoires, en la revêtant au surplus d'une forme théologique et littéraire incomparable.

VI. — *Les Conférences de La Rochelle, Pierre Nicole*

C'est de Bossuet que paraissent dépendre plus immédiatement les *Conférences ecclésiastiques du diocèse de La Rochelle*, publiées en 1676, donc quelques années après l'*Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique*, et un an avant l'*Idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*.

Après avoir mis en principe que le sacrifice requiert « quelque

1. Id., *ibid.*, p. 580-581.

changement ou destruction de la chose offerte[1] », les Conférences reconnaissent, en fait, qu'il n'est pas besoin d'une destruction actuelle et effective, mais qu'il suffit d'un « changement d'état ou de condition », qui soit un rappel de l'immolation passée, avec une oblation présente de la victime, immolée « mystiquement et par représentation[2] ». Ainsi, « Notre-Seigneur Jésus-Christ est véritablement offert au sacrifice de la messe... d'une manière non sanglante... en tant que la mort, qu'il a une fois soufferte, est encore présentée à son Père, comme le prix de l'expiation de nos crimes, et parce que cette mort nous y est représentée par la consécration qui se fait séparément de son Corps et de son Sang[3] ».

Or, la prépondérance ainsi donnée à l'idée d'oblation, relativement à celle d'immolation, conduit les Conférences à adopter les vues oratoriennes sur l'unité et la perpétuité du sacrifice de Jésus-Christ. « Le sacrifice qu'il a fait de luy-mesme à son Père avait commencé dès longtemps auparavant, et il a encore duré depuis, et durera mesme pendant toute l'éternité[4]. »

Les Conférences mettent en haut relief la réalité de ce sacrifice éternel. A l'exemple de Bossuet, elles établissent une correspondance étroite entre l'oblation incessante du Christ dans le ciel, et celle qu'il fait de lui-même, et que l'Église fait pareillement de lui, sur l'autel eucharistique. Jésus-Christ « est entré avant nous dans le sanctuaire du ciel, ayant esté étably Prestre éternel selon l'ordre de Melchisédech. Et ainsi tout Prestre, comme dit le mesme Apôtre, estant établi pour offrir à Dieu des dons et des victimes, il faut que celui-cy ait quelque chose qu'il offre à Dieu... Or Jésus-Christ n'a rien qu'il puisse offrir à son Père, que sa propre personne, et la mort qu'il a soufferte, comme le plus grand honneur qu'il pouvait luy rendre. Il faut donc qu'estant entré dans le ciel, afin de se présenter pour nous à la face de son Père... il s'offre au Père éternel pour les hommes qu'il a rachetez au prix de son sang. Mais c'est aussi ce qui fait qu'il est très vray de dire qu'il est offert au Père éternel dans le sacrifice de la messe. Car, estant présent sur l'autel sous les symboles du pain et du vin, non seulement il offre sous ces mesmes symboles, qui renferment son Corps et son Sang, la mort qu'il a soufferte pour son Église, mais davantage nous nous joignons à luy dans cette oblation, et nous l'offrons à

1. *Conférences ecclésiastiques du diocèse de la Rochelle*, 2^e éd., La Rochelle, 1676 ; n^os 2 et 13, p. 4, 34.
2. *Ibid.*, n° 23, p. 62.
3. *Ibid.*, n° 15, p. 41.
4. *Ibid.*, n° 23, p. 64.

Dieu comme la seule victime qui luy est agréable, et qui a pu expier nos crimes par le prix infini de son Sang[1] ».

C'est au même courant d'idées qu'appartiennent ces belles réflexions sur l'unité de l'Église avec le Christ dans son sacrifice. « Jésus-Christ, s'estant fait notre Médiateur et le Chef de l'Église, il fallait que le sacrifice qu'il fait de luy-mesme à son Père fust, non seulement le sacrifice de sa personne en particulier, mais aussi de tous les fidelles qui composent le Corps, dont il est le Chef : en sorte qu'il les offrît tous avec luy, et que tous s'offrissent en luy et par luy... S'offrant à son Père, il offre avec luy tous les fidèles, comme ses membres ; et les fidèles, en l'offrant extérieurement et visiblement sous les apparences du pain et du vin, s'offrent aussi avec luy, comme ne faisant qu'un mesme Corps et un mesme sacrifice[2]. »

Une autre réplique de la thèse oratorienne, sur le sacrifice du ciel en particulier, se trouve enfin sous la plume d'un maître fameux de Port-Royal, **Pierre Nicole** (1625-1695). Elle figure dans ses *Instructions théologiques*, ouvrage en forme de dialogue, où, malgré quelques tendances erronées, brillent des qualités rares de clarté et de précision.

« Pourquoi dites-vous que le sacrifice de la messe est offert en commémoration et en continuation de celui de la croix ? » « C'est, répond-il, parce que l'essence d'un sacrifice comprend plusieurs actions, dont les principales sont l'immolation de la victime, et l'oblation de la victime immolée, et ces actions peuvent être séparées de temps. Or, celui de Jésus-Christ n'est fini qu'en ce qui regarde l'immolation sanglante de la victime, mais il continue à l'égard de l'oblation. Jésus-Christ, en qualité de Prêtre éternel, a porté sa victime (c'est-à-dire son corps) dans le ciel, et l'y offre continuellement à Dieu son Père. Or, comme il continue dans le ciel son sacrifice par cette oblation continuelle, il a voulu qu'il fût aussi continué par ses prêtres sur la terre, et qu'ayant rendu présente sur les autels cette même victime immolée, ils l'offrissent à Dieu jusqu'à la fin des siècles. C'est pourquoi le sacrifice de la messe est en même temps une commémoration et une continuation du sacrifice de la croix. C'est une commémoration, parce que l'immolation de la victime n'y est pas actuellement faite, mais seule-

1. *Ibid.*, n° 25, p. 73.
2. *Ibid.*, n° 22, p. 58.

ment représentée par la distinction des espèces du pain et du vin, dont l'une représente le corps de Jésus-Christ mort, et l'autre son sang comme séparé du corps. La messe est une continuation du sacrifice de la croix, parce qu'on y offre le même corps de Jésus-Christ immolé sur la croix, comme Jésus-Christ l'offre dans le ciel[1]. »

---

1. PIERRE NICOLE, *Instructions théologiques et morales sur l'oraison dominicale, la salutation angélique, la sainte messe et les autres prières de l'Eglise*, Paris (1706), 1708, p. 122-124.

CHAPITRE III

Au XVIII^e siècle

Les théologiens du XVIII^e siècle, comme ceux du XVII^e, sont moralement unanimes à faire reposer la définition du sacrifice sur l'idée d'immutation de la victime. L'application de cette définition au sacrifice de la messe se fait selon les mêmes tendances que nous avons déjà constatées.

Quelques théologiens, environ une douzaine, cherchent une immutation réelle du Christ eucharistique qui justifie, à leur point de vue, l'essence du sacrifice de la messe. Le plus grand nombre placent cette essence en dehors de toute immutation réelle du Christ. Une quinzaine d'entre eux la voient dans une simple immutation mystique de la victime de l'autel. En toute hypothèse on insiste sur la nécessité de la présence réelle. Enfin, une dizaine de continuateurs de l'École française font valoir, par dessus l'idée d'immutation ou à sa place, l'idée d'oblation.

ARTICLE PREMIER. — LE SACRIFICE DE LA MESSE DANS UNE IMMUTATION RÉELLE DU CHRIST

§ I. — Immutation réelle du Christ dans la Communion

S. Alphonse de Liguori

Un seul théologien se présente en cette période pour soutenir la thèse naguère formulée avec tant d'éclat par Bellarmin. C'est **S. Alphonse de Liguori** (1696-1787), fondateur de la Congrégation du Très-Saint-Rédempteur et évêque de Sainte-Agathe des Goths.

S. Liguori reproduit, comme communément reçue, la définition concise, proposée par le P. Jean de l'Annonciation dans le Cours théologique de Salamanque, et qui n'est en somme qu'une condensation de la définition de Bellarmin. « Le sacrifice en général est une oblation faite à Dieu, en vertu d'une institution légitime, à l'effet d'attester son souverain domaine, par l'immutation d'une chose[1] ».

Des explications dont il la fait suivre, il résulte que l'immutation en question est une destruction proprement dite. Il le déclare nettement : « Un vrai et réel sacrifice requiert une vraie et réelle destruction de la chose offerte ». Pourquoi ? Parce que le propre du sacrifice est de signifier que « Dieu, maître souverain, a pouvoir de nous détruire, nous et tout ce que nous possédons, ainsi qu'est changée », c'est-à-dire détruite, « la chose offerte[2] ».

Or, où trouver à la messe cette destruction nécessaire de la victime ? Il n'est pas possible de la voir dans la Consécration. Lessius l'a prétendu ; S. Liguori critique son opinion en termes décisifs : « Si la concomitance naturelle des parties empêche la mort, elle empêche du même coup le sacrifice, qui ne peut être sans une destruction vraie et réelle[3] ». Chose étonnante, la théorie de De Lugo n'est pas même mentionnée : on dirait qu'à ses yeux elle ne mérite pas considération.

D'après S. Liguori, « la destruction vraie et réelle » est opérée par la Communion du prêtre, qui seule « détruit l'existence sacramentelle du Christ[4] ».

Est-ce à dire que la Consécration ne soit pas essentielle au sacrifice ? Elle est certes essentielle, d'abord pour poser la victime, ensuite pour établir la relation du sacrifice de l'autel à celui de la croix. Dès lors, l'essence du sacrifice de la messe doit être placée « partiellement dans la Consécration, et partiellement dans la Communion[5] ». Mais c'est bien uniquement dans la Communion

1. S. Alphonsus a Ligorio, *Theologia moralis* (1753), Paris, 1839 ; lib. VI, tract. III, n° 304 ; t. V, p. 96 : « Sacrificium in genere est : Oblatio facta Deo per immutationem alicujus rei, in signum supremi dominii, ex legitima institutione. Ita communiter. » — Cf. ci-dessus, p. 421 et 343.

2. Id., *ibid.* : « In signum supremi dominii : nam tali signo significamus ita a Deo, tanquam supremo domino, nos et nostra destrui posse, sicuti res oblata immutatur. »

3. Id., *ibid.*, n° 305, p. 98 : « Nec obstat dicere quod in consecratione jam habetur mors mystica, et in tantum non habetur mors realis in quantum propter naturalem concomitantiam nequeunt Christi sanguis et anima a corpore separari. Nam respondetur quod, si concomitantia illa naturalis impediat mortem, impedit etiam sacrificium, quod sine vera et reali destructione non consumitur. »

4. Id., *ibid.* : « Ratio 1^a, quia verum et reale sacrificium veram requirit et realem destructionem rei oblatæ, quæ non habetur nisi per sumptionem sacerdotis, qua destruitur sacramentalis existentia Christi. »

5. Id., *ibid.* : « Probabilior mihi videtur 4^a sententia... Hæc sententia dicit essentiam

que se réalise sa raison formelle : la destruction de la chose offerte.

C'est la thèse même de Bellarmin, déjà reprise par le théologien de Salamanque.

§ II. — Immutation réelle du Christ dans la Consécration et la Communion

Tournely

Honoré Tournely (1658-1729), né à Antibes, professeur à Douai et à la Sorbonne, présente une thèse composite, où se trouvent associées les deux idées d'immutation mystique et d'immutation réelle, censées réalisées l'une et l'autre dans la consécration et la communion.

Lui aussi s'appuie sur une définition du sacrifice, qu'il donne comme courante, et qui à peu de chose près est identique à celles de Guillaume Allen et de Lessius[1], sans différer beaucoup de celle de S. Liguori. Il y précise toutefois que l'acte sacrificiel peut être soit une *destruction*, soit une *immutation* de la chose offerte. Le sacrifice, dit-il, se définit généralement : « l'oblation d'une chose sensible, avec une destruction ou une immutation de cette chose, faite à Dieu seul par un ministre légitime, en vue de reconnaître son souverain domaine sur toutes les choses créées[2] ». Par où il faut entendre qu'une destruction proprement dite n'est pas absolument nécessaire au sacrifice, mais qu'une simple immutation mystique peut être suffisante[3].

L'application de cette notion générale au sacrifice eucharistique se fait justement par une combinaison des deux éléments, mystique et réel. Tournely voit d'abord dans le sacrifice de l'autel une

Eucharistiæ consistere partialiter in consecratione, et partialiter in sumptione. In consecratione enim ponitur victima, et in sumptione consumitur. » — n° 306, p. 99 : « An de essentia sacrificii requiratur consecratio utriusque speciei ?... Secunda sententia communior et probabilior affirmat... Quia sacramentum altaris debet esse rememorativum sacrificii cruenti a Christo in cruce peracti. »

1. Ci-dessus, p. 342-343. — Tournely paraît tenir sa formule de Dominique Viva, qui lui est un peu antérieur. Ci-après, p. 526.

2. Honoratus Tournely, *Prælectiones theologicæ de augustissimo Eucharistiæ sacramento, quas in Sorbonicis scholis habuit*, 2ª pars, t. II, Parisiis, 1729 ; qu. 8, p. 120 : « Definitur sacrificium proprie dictum : Oblatio rei sensibilis, cum ejus destructione vel immutatione, soli Deo facta per legitimum ministrum, ad recognoscendum supremum ejus in res omnes creatas dominium, ritu mystico consecrata. » Ce dernier membre de phrase ne figure plus dans l'édition de 1732, t. II, p. 233.

3. Id., *ibid.*, p. 121 : « Dicitur 3° *cum ejus destructione*, ut a simplici oblatione distinguatur, in qua res oblata non destruitur... Additur : *vel immutatione*, quia non semper rei destructio necessaria est, sed immutatio sufficit, ut videre est in sacrificio capri emissarii, qui non occidebatur, sed tanquam exul in desertum ejiciebatur. »

vive représentation du sacrifice de la Croix. « Notre illustre Bossuet, dit-il, l'explique lumineusement ». Lui-même fait sien l'exposé du grand orateur sur ce sujet. A la suite de Bossuet et de Lessius, Tournely fait donc valoir, comme une sorte de mise à mort sacramentelle et mystique, le fait que « la consécration, pour autant qu'il dépend de la vertu des paroles, sépare le sang du corps du Christ, et ainsi est en soi destructive du Christ, bien qu'elle ne le détruise pas en fait ».

Mais le théologien a à cœur de signaler une immolation plus réelle. S'emparant du langage de Bellarmin au sujet de la consécration, « il se fait, dit-il, une certaine immutation de l'hostie, en ce que le corps du Christ est rendu présent en manière de nourriture, et son sang en façon de breuvage ; or, la nourriture est ordonnée à la manducation, et par conséquent au changement et à la destruction[1] ». D'après De Lugo, la consécration à l'état de nourriture ne destine pas seulement le Christ à une immutation ultérieure : elle l'amoindrit déjà et le détruit en quelque sorte présentement. Le maître de Sorbonne fait encore sienne cette doctrine : « Le Christ, dit-il, est placé dans l'Eucharistie comme à l'état de mort, n'y faisant aucun usage de ses sens externes[2] ».

Cependant cette immutation même, censée opérée par la Consécration, risque de ne pas être jugée assez réelle. Tournely allègue finalement la destruction de l'être sacramentel réalisée par la communion et il conclut que la Communion s'unit à la Consécration pour constituer l'essence formelle de notre sacrifice[3].

1. Id., *ibid.*, p. 239 : « 5ª Conclusio : Consecratio Eucharistiæ ad essentiam sacrificii pertinet. Ita rem exponit illustrissimus Bossuetius, tum in *Expositione missæ*... tum in *Expositione doctrinæ catholicæ*..., ubi docet per verba consecrationis Christum præsentem constitui in altari in statu quodam mortis, atque veluti per gladium quemdam spiritualem in speciebus distinctis ac separatis immolari, et Deo Patri offerri : idem quippe est hostiam in altari præsentem esse, ac eam offerri ; separatio autem illa mystica, quæ vi verborum fit, corporis ac sanguinis, apte significat, ac repræsentat separationem cruentam sanguinis a corpore quæ in cruce peracta fuit. Deinde quædam hic fit hostiæ immutatio, in eo quod Christi corpus per modum cibi, sanguis vero per modum potus exhibetur : cibus autem ad comestionem, et consequenter ad mutationem et destructionem ordinatur. Nec obstat, ait Bellarminus, quod corpus Christi nullam in se læsionem patiatur, neque esse suum naturale amittat, cum manducatur Eucharistia ; nam amittit esse sacramentale, et proinde desinit realiter esse in altari, desinit esse cibus sensibilis. » — Cf. éd. de 1732, t. II, p. 255.

2. Id., *ibid.*, éd. de 1732, t. II, p. 246 : « Respondent denique alii, quorum responsio magis arridet : Christum in Eucharistiæ sacramento mystice ac moraliter occidi : tum quia consecratio, quantum est de se et ex vi verborum, separat sanguinem a corpore Christi, sicque quamvis de facto non destruat Christum, est tamen destructiva illius ; tum quia Christus constituitur in Eucharistia modo veluti mortuo, siquidem ibi nullam habet functionem et operationem sensuum exteriorum. »

3. Id., *ibid.*, éd. de 1729, p. 236 : « Sacramenti consumptio, ut a populo fit, non est pars sacrificii ; ut autem fit a sacerdote sacrificante, pars est essentialis, sed non tota essentia. »

Il n'est pas inutile de noter que cette préoccupation, d'appuyer l'essence du sacrifice eucharistique sur une immutation réelle de la Victime, s'accompagne chez le docte théologien d'une intention notalement différente : celle de baser avant tout le sacrifice sur l'*oblation*, conçue comme inséparable de la présence sous les signes de l'immolation. A ce sujet, Tournely ne se contente pas de réfuter vigoureusement l'erreur, que nous signalerons bientôt, de Le Courayer[1] : il donne une approbation chaleureuse aux pages où Bossuet fait valoir la connexion étroite qui existe entre la réalité du sacrifice et la réalité de la présence[2]. Par ce côté spécial, notre auteur serait à rapprocher des continuateurs de l'École française[3].

§ III. — Immutation réelle du Christ dans la seule Consécration

Antoine, Henno, de Ulloa, Cienfuegos

Les autres théologiens de ce temps sont unanimes à placer l'essence de la messe dans la seule Consécration, la Communion jouant simplement le rôle de partie intégrante ou complémentaire. Plusieurs, mettant en principe que le sacrifice requiert une réelle immutation, s'efforcent de trouver dans la Consécration cette immutation réelle.

Un seul semble utiliser franchement à ce point de vue la théorie de De Lugo, en la combinant d'ailleurs avec un élément partiel de la thèse de Bellarmin. C'est le Jésuite **Paul-Gabriel Antoine** (1679-1743), né à Lunéville, professeur de théologie à Pont-à-Mousson.

La définition d'Antoine est presque identique à celle des théologiens précédents, avec cette précision que l'oblation sacrificielle s'opère proprement par une « immutation réelle » de la victime[4].

1. Id., *ibid.*, p. 195 sq. — Cf. ci-après, p. 540.

2. Id., *ibid.*, p. 198 : « Conclusio : Sacrificium missæ non in sola reponi debet mortis Christi commemoratione ac repræsentatione, sed in oblatione incruenta et mystica Christi realiter præsentis sub speciebus panis et vini. » — p. 210 : « Ex iis vero certissime constat, sacrificium incruentum altaris supponere realem Christi præsentiam, nec ab illa divelli istud posse. Unde scite admodum observavit illustrissimus episcopus Meldensis Bossuetius, in aurea illa quam edidit *Expositione catholicæ fidei*, n° 14, p. 153, totam istam de sacrificio cum Novatoribus litem, ad unam de reali præsentia controversiam bona fide revocandam esse, ex qua scilicet, tanquam a radice ac fundamento, quæstio de sacrificio tota pendet ac defluit... »

3. Ci-après, p. 543 et suiv.

4. Paulus Gabriel Antoine, *Theologia universa, speculativa et dogmatica, complectens omnia dogmata et singulas quæstiones theologicas quæ in scholis tractari solent* (Mussiponti, 1723), Parisiis, 1742 ; Tract. de Eucharistia, c. III ; t. IV, p. 116 : « Sacrificium proprie dictum est oblatio externa substantiæ sensibilis, per ejus realem immutationem facta Deo, in testificationem supremi dominii Dei in omnes creaturas, et

Cette immutation réelle, que l'auteur appelle encore « une sorte de destruction morale », se réaliserait à la messe dans l'acte même de la consécration. D'abord, en ce que, par la consécration, « le corps et le sang du Christ sont placés sous des espèces corruptibles », donc, sont « destinés à être détruits et à cesser d'être avec les espèces elles-mêmes ». C'est ce que Bellarmin a fait valoir dans la première partie de sa thèse[1]. Mais, l'illustre cardinal l'a bien compris, il n'y a là, tout compte fait, qu'une *tendance* à la destruction qu'est censée opérer ultérieurement la Communion. Il faut une réelle immutation qui s'accomplisse dans la Consécration même. Antoine la montre, d'après De Lugo, en ce que le corps et le sang du Christ sont rendus présents « dans un état réellement autre », c'est-à-dire à l'état d'aliment et de breuvage, « impropre par conséquent aux usages ordinaires du corps et du sang humains[2] ».

Quelques théologiens trouvent l'explication de De Lugo encore insuffisante. Ils tâchent de la renforcer à l'aide de la vue spéciale que Platel a naguère proposée en passant[3]. Le Franciscain Allemand **François Henno** († 1713*) et l'Espagnol **Jean de Ulloa** († entre 1721 et 1725), professeur à Alcala, font en effet valoir que le corps du Christ, par le mode de présence sacramentel, est comme réduit à rien, étant tout entier présent en un point. Dans les conditions naturelles du corps humain, ce serait une véritable destruction. A leur sens, le corps du Christ n'y échappe que par miracle[4].

harum ad eum subjectionis. » — ID., *Theologia moralis universa, complectens omnia morum præcepta et principia decisionis omnium conscientiæ casuum, suis quæque momentis stabilita* (Nancæi, 1726, 3 vol. ; 1731, 4 vol.) ; pridem amplificata a R. P. Philippo de Carboneano, nunc vero et a R. P. Bonaventura Staidel, Venetiis, 1768 ; *Tract. de Euch.*, c. III, qu. 1 ; t. 3, p. 88 : item.

1. Ci-dessus, p. 384.

2. ID., *Theologia universa dogmatica*, p. 117 : « At hæc omnia conveniunt Eucharistiæ. Nam per eam offertur Deo corpus et sanguis Christi, quæ sunt sufficienter sensibilia per species consecratas ; et per actionem sacrificantis immutantur, quatenus per eam ponuntur corpus et sanguis sub speciebus corruptibilibus, in statu realiter diverso, et inepto ad usus naturales ac humanos corporis et sanguinis ; atque tendente ad destructionem seu desitionem, quatenus speciebus corruptis necessario ibi desinunt esse corpus et sanguis Christi. Quæ quidem mutatio realis est destructio quædam moralis sufficiens ad rationem sacrificii et æquivalens physicæ destructioni. » — ID., *Theologia moralis universa*, p. 88 : item.

3. Ci-dessus, p. 438.

4. FRANCISCUS HENNO, *Theologia dogmatica et scholastica, opus principiis thomisticis et scotisticis quantum licuit accommodatum, complectens casus omnes obvios ex firmis Scripturæ, conciliorum, canonum et ss. Patrum sententiis resolutos*, Duaci, 1706-1713 (8 vol.), t. II ; tr. 4, disp. XI, qu. 3 : « Christus realiter immutatur, in quantum per consecrationem redactus ad punctum ponitur in altari modo quodam mortuo et inepto ad functiones sensuum naturales, et quidem in ordine ad destructionem consummandam per communionem. »

JOANNES DE ULLOA, *Theologia scholastica*, Augustæ Vindelicorum et Græcii, 1719

Mais cela revient à dire, qu'étant donné l'état glorieux du Christ, la destruction n'existe pas effectivement. Le cardinal **Alvarez Cienfuegos** (1657-1739), Jésuite Espagnol, membre de plusieurs Congrégations romaines, cherche une réalité plus certaine.

Lui aussi part d'une définition du sacrifice qu'il déclare « courante et presque partout reçue ». C'est exactement celle de la théologie de Salamanque, que nous avons vue adoptée par S. Liguori. Elle repose sur l'idée essentielle d'une immutation, ayant pour but de signifier « le suprême domaine de Dieu sur toutes choses ». Cienfuegos ajoute : « et son souverain pouvoir de vie et de mort[1] ». Le sacrifice requiert donc nécessairement une immutation, et une immutation réelle.

Or, déclare ce théologien, si l'on examine les efforts tentés jusqu'ici par les Scholastiques pour trouver une telle immutation

(5 vol.) ; disp. VIII, n° 8 et 9 ; t. IV, p. 290-291 : « Quoties totum corpus Christi et totus sanguis ponitur respective in uno puncto loci, fit in utroque... id in cujus sensu composito nequeunt durare vita, corpus et sanguis Christi. Hæc enim tria, quantum in ipso esset, destrueret ille qui totum illud sacrosanctum corpus et sanguinem conaretur redigere ad longe minus spatium quam ipsis naturaliter debetur, licet esset majus quam unum punctum loci. At quoties christianus sacerdos consecrat, ponit respective consecratione ipsa... totum corpus et totum sanguinem Christi... in uno puncto loci... Igitur, cum tota difficultas præsens stet in eo quod de ratione sacrificii sit destruere hostiam, ...et cum hæc destructio... sufficienter stet in ipsa sola consecratione, ...siquidem ex vi illius consecrationis, ut per Deum institutæ, totum corpus et sanguis totus ponuntur in statu et coarctatione ...in cujus sensu composito nequit naturaliter durare illa vita... : inde est, quod in sola consecratione... subsistit tota ratio et essentia hujus sacrificii incruenti. » — Disp. II, c. 1 : « Ex natura ipsa rei comminueretur, frangeretur, et quasi in minutissimum pulverem redigeretur, humanum et quidem virile corpus, si ad tam breve spatium redigeretur totum. »

1. ALVARUS CIENFUEGOS, *Vita abscondita, seu speciebus eucharisticis velata, per potissimas sensuum operationes de facto a Christo Domino ibidem indesinenter exercita circa objecta altari et amori vicina ; ejusque mira utilitas et claritas, et ad tuendam veram rationem tum sacrificii incruenti tum sacerdotii necessitas ; fructuumque ex ea fecunda radice prodeuntium ubertas, raritas et vetusta novitas ; accedit conjunctio intima (Eucharistiæ peculiaris gratia) sancte communicantis cum Servatoris nostri anima tanquam cum motore assumente, postquam desinit sacramentalis præsentia, nondum theologis satis nota, quæque incipit et proficit in via et exundat in patria.* Romæ, 1728 ; Disp. V, p. 323 : « Utrum vita actualis corporea Christi Domini in Eucharistia, hactenus a nobis instituta, et supremi sacerdotis munere in æternum firmata, sit plane necessaria ad hoc ut in missa reperiatur stricte verus conceptus formalis sacrificii, ita ut, absque illa, repræsentaret quidem cruentam sacrificii crucis historiam, nullam attamen sacrificaret victimam... Patet ex vulgata et ubique fere accepta sacrificii definitione, his aut æquivalentibus verbis concepta : Est oblatio facta Deo per immutationem alicujus rei sensibilis, in signum supremi illius in res omnes dominii vitæ necisque, ex legitima institutione. » — Sect. 1, n° 1, p. 326 : « Investigamus igitur quo pacto verus et strictus conceptus sacrificii reperiri valet in mysterio Eucharistiæ, ut fide orthodoxa docemur, cum verum sacrificium postulet essentialiter mactationem, vel immutationem aliquam realem, hostiæ, aut rei oblatæ, sine qua non minus repugnat verum et proprium sacrificium sensibile, et prout a simplici oblatione distinctum, quam hominem adstruere absque prædicato rationabilitatis. »

dans le sacrifice de la messe, on n'en peut trouver « aucun qui soit pleinement satisfaisant ». Bien plus, les diverses voies suivies jusqu'à présent « égarent très loin du but[1] ». Cienfuegos passe en revue les opinions émises : aucune ne trouve grâce à ses yeux. Vasquez, Lessius, Suarez, sont critiqués par lui avec force. Et de même Bellarmin, De Lugo, De Ulloa[2].

Finalement, il croit avoir trouvé la vraie solution et la propose en cette forme : Jésus-Christ, en devenant présent dans le sacrement par la consécration, ne jouit pas seulement en son âme d'un mode de connaissance supérieur, indépendant des sens, ainsi qu'on s'accorde à le reconnaître ; mais, par un privilège extranaturel, dû à la puissance divine qui élève de la sorte son humanité, il jouit de l'exercice de ses sens externes eux-mêmes : il entend sensiblement nos gémissements, il voit sensiblement nos larmes[3]. Le Sauveur donc, aussitôt après la consécration, commence à exercer quelques actes de cette vie sensitive, puis, par un acte libre de sa volonté humaine, suspend ces actes vitaux, sacrifie par conséquent la vie sensitive qui en dépend, pour les reprendre de nouveau à la commixtion du pain et du vin, laquelle symbolise la résurrection. Et c'est dans cette suspension provisoire de ses actes sensitifs que

1. Id., *ibid.*, p. 324 : « Si autem Scholasticorum sententias circa materiam hanc difficillimam consulas,... nullum profecto reperies in qua alte quiescas, vel in qua realem aliquam immutationem rei oblatæ aut victimæ percipias ; sed mysticam duntaxat, quam nec Heterodoxi inficiantur. » — Sect. I, p. 326 : « Semitæ diversæ, per quas passim Scholastici incedunt, ad inveniendum strictum conceptum sacrificii in missa, veramque rei oblatæ immutationem, in illo alte inclusam, aberrant procul. »

2. Id., *ibid.*, nos 4-28, p. 328-349.

3. L'opinion qu'expose ainsi Cienfuegos n'est pas, comme il en convient lui-même, p. 50, l'opinion « plus commune » des théologiens. De l'avis presque unanime, le Christ ne peut exercer ses facultés sensibles dans l'Eucharistie que par miracle. Beaucoup nient que ce miracle ait lieu en fait. Mais des théologiens de valeur l'admettent comme Cienfuegos. Cette opinion est regardée comme « probable » par S. Bonaventure, Suarez ; comme « simplement vraie » par Lessius, Gonet, Cornelius a Lapide. Le cardinal Franzelin, *Tractatus de SS. Eucharistiæ sacramento et sacrificio*, Romæ, 1879, p. 179, déclare qu'elle lui paraît « probabilissima et pia, dummodo tamen non ita defendatur ac si, ea non admissa, Christus in sacramento non vivens sed instar mortui concipi deberet ». — Le P. Ed. Hugon, *La sainte Eucharistie*, 2e éd., Paris, 1917 ; IIe part., ch. V, p. 184, déclare adopter volontiers le fond de cette doctrine. « A cause, dit-il, de l'identité du corps eucharistique et du corps qui est au ciel, nous concluons que Jésus éprouve dans le S. Sacrement, par la loi de la concomitance, les sentiments, les affections qu'il a en paradis, en un mot qu'il exerce par miracle dans l'Eucharistie ce qu'il exerce naturellement au ciel. Ce n'est point assez de proclamer que le corps eucharistique est vivant, reconnaissons-lui sans crainte l'exercice de la vie, de la vie pleine, intégrale, épanouie, quoique mystérieuse et invisible. Si les facultés organiques ne déploient aucune activité, elles subissent une sorte de mutilation morale, qu'on se refuse à concevoir dans un corps réellement glorieux. » Cf. IVe part., ch. II, p. 318. — Id., *Tractatus dogmatici*, Parisiis, 1920, t. IV, *De Eucharistia*, p. 270, 276.

réside la raison formelle du sacrifice non sanglant de Jésus-Christ à la messe[1].

Ni l'assurance de ton, ni l'abondance de preuves, avec lesquelles le cardinal Cienfuegos a soutenu sa théorie, n'ont réussi à lui concilier aucun suffrage parmi les théologiens. Ceux-là même qui ont reconnu au Sauveur présent dans l'Eucharistie l'exercice surnaturel de ses facultés sensibles ont estimé arbitraire et invérifiable la supposition que cet exercice serait interrompu par un sacrifice volontaire et momentané. On a loué hautement l'éloquence, l'ingéniosité, et la vive piété de l'illustre Cardinal : son opinion n'en a pas moins été jugée « singulière et inacceptable[2] ».

Cienfuegos applique sa théorie à la condition même du Christ règnant au ciel. Il le fait d'une manière non moins étrange. Mais nous pouvons noter comme une chose remarquable qu'il attribue au Christ glorieux, en sa qualité de souverain Prêtre, « la célébration d'un sacrifice en toute rigueur véritable et éternel » dans le ciel[3].

1. CIENFUEGOS, *ibid.*, sect. III, n° 37 ; p. 359 : « Utrum immolatio realis vitæ eucharisticæ in actu secundo, hactenus a nobis per varias, regias attamen, vias assertæ et nervose statutæ, sit vera transmutatio physica victimæ, desiderata ad constituendam essentiam salvandamque propriam et strictam rationem sacrificii altaris : ita tamen ut, post breve aliquod temporis spatium, restituatur eidem vita actualis, aliqua veluti resurrectionis specie, vel potius reviviscentia, iterato comparata, aut post liminio gloriæ reversa ?... Credimus autem scopum attigisse per vitam actualem sensitivam, aut a sensibus pendentem, Christi Domini sub speciebus, quam tanto studio promovere conati sumus hac scriptione ; non sane per illam existentem et perseverantem, ut planum est, sed per ipsam qua ablatam aut impeditam, postquam extitit actu, et subinde realiter sacrificatam... Hanc vitam Christus ipse Dominus, ut supremus Sacerdos, immolat solus, et simul offert, quatenus actus vitales miraculose productos imperio suæ voluntatis humanæ suspendat sive removeat, decernatque non elicere ulteriorem ullum, sive non uti potentia instrumentaria productiva illorum pro libito ipsius, donec per quasi resurrectionem et commemorationem resurrectionis simpliciter in mixtione corporis et sanguinis ad vivum repræsentatam et imitatione quadam exercitam, resumat vitam actualem usumque liberum virtutis instrumentariæ. »

2. FRANZELIN, *op. cit.*, p. 401, note 1 : « Certe sententia hæc ita comparata est ut cautum theologum ipsa sua singularitate absterreat. » — HURTER, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, 8e éd., *Œniponti*, 1893 ; t. III, p. 377 : « Sententia card. Cienfuegos, singularis. » — L. BILLOT, *De Ecclesiæ sacramentis*, Romæ, 1896 ; t. I, p. 566, note 1 : « Card. Cienfuegos, cujus sententia plus quam singularis, jure meritoque ab omnibus exploditur. »

3. CIENFUEGOS, *op. cit.*, Disp. VII, sect. I, § 2, n° 9, p. 512-513 : « Extiturum quidem post sæculi consummationem... verum æternumque in toto rigore sacrificium a summo sacerdote nostro in propria specie existente celebrandum... Illud esse conficiendum per reproductionem ejusdem actus interni Christi Domini, aut sacrificationis, qua nunc immolat seipsum et offert in ara incruenta, et qua mactavit seipsum in cruce, quæque est potissimum sacrificii constitutivum... Dicimus itaque actionem illam sacrificativam imperaturam pro eo statu suspensionem omnis vitæ actualis corporis physici Christi Domini, vel a corpore quoquo modo pendentis, quæ præexistat actu (nequaquam

§ IV. — Immutation, soit réelle, soit mystique, du Christ dans la Consécration

Viva, Holtzclau, Sardagna, Collet

Un certain nombre de théologiens combinent, avec la thèse ancienne qui voit dans la Consécration une immolation purement mystique du Christ, l'idée familière aux théologiens précédents, à savoir que le Christ subit dans cette même Consécration une immutation réelle.

Tel, le Jésuite Italien **Dominique Viva** (1648-1710*), professeur de théologie à Naples.

Viva définit le sacrifice, d'après Lessius : « l'oblation d'une chose sensible, faite à Dieu par un ministre légitime, au moyen d'une immutation réelle, en vue d'attester son suprême pouvoir sur toutes choses, principalement sur notre vie et notre mort, et de protester de notre soumission à son égard[1] ».

La Consécration lui paraît contenir toute l'essence du sacrifice eucharistique. Il y aperçoit d'abord clairement une immolation mystique du Sauveur, laquelle ne consiste pas seulement dans l'acte de séparation du Corps et du Sang par la vertu des paroles, mais dans le simple fait du Corps consacré comme corps, et du Sang consacré comme sang[2].

tamen visionis beatæ aliorumque actuum independentium). Ceterum ea lege ut, loco ipsorum, imperet in eodem instanti productionem aliorum operationum corporearum, quæ omnes in divinam laudem dirigantur, ita ut anima, cor et caro exultent in Deum vivum ejusque laudes suavissime personent... Unum tamen actum existentem, quantumvis a corpore aliquatenus pendentem, nempe ipsum imperium (quæ, utpote actio sacrificativa, debet esse Christi Domini, ut sacerdos et homo est) minime sacrificat, uti fit in cruce et in altari, in quibus ideo sacrificium non completur nisi in sequenti instanti. Discriminis ratio desumitur ex eo quod ille actus in hoc sacrificio debet positive inducere actus externos laudis, eoque titulo persistere pro omni instanti sacrificii. »

1. Dominicus Viva, *Cursus theologico-moralis*. Tomus posterior : *De sacramentis et usuris, ad usum tyronum elucubratus*, Patavii, 1723 ; pars V, qu. 5, art. 1, p. 148[a] : « Quid sit sacrificium in communi ? Respondeo ex Less., lib. II, c. XXXVIII, n° 19, esse oblationem rei sensibilis factam Deo a legitimo ministro per realem immutationem, ad testandum supremum illius dominium in omnia, præsertim in vitam et mortem nostram, et ad protestandam nostram subjectionem. » — Viva est antérieur à Tournely, bien que celui-ci ait dû être mentionné avant (p. 519). C'est Viva qui semble avoir le premier modifié sous cette forme les définitions de Guillaume Allen et de Lessius. Sa formule sera adoptée d'un grand nombre : Tournely, Billuart, Thomas de Charmes, Holtzclau, etc.

2. Id., *ibid.*, art. 2 p. 151[b] : « Non secundum se essentiale... quod sub utraque specie... Ratio est quia, quamvis consecratio habeat rationem sacrificii sub ratione mysticæ mactationis, quatenus ex vi verborum corpus et sanguis separantur..., nihilominus sacrificium Christi cruentum repræsentari potest sub una tantum specie, quatenus ex

Cependant la définition exige une immutation réelle. Il la voit réalisée en ce que le Christ est rendu présent à l'état d'aliment, « destiné à la manducation, donc voué à une prochaine destruction ». La formule rappelle celle de Bellarmin, et l'on pourrait croire qu'elle vise une immutation simplement prochaine, non actuelle. En réalité, l'auteur se montre si préoccupé de trouver une réelle immutation dans la Consécration même, qu'il a dû interpréter Bellarmin par De Lugo. Ce qu'il dit du Christ produit à l'état « comestible » s'entend, dans sa pensée, d'une immutation réelle et présente[1].

La théorie du Jésuite **Thomas Holtzclau** (1716-1783), insérée dans la théologie de Würzbourg[2], est conçue dans le même sens.

Sa définition du sacrifice est en ensemble celle qui a été formulée par Viva, et vulgarisée par Tournely. On y trouve requis « une certaine immutation réelle » de la chose sacrifiée, avec cette précision qu'il s'agit bien d'une « destruction, sinon physique, du moins morale, et telle que la chose soit rendue impropre à ses usages naturels[3] ».

Dans l'application apparaît une sorte d'éclectisme. Holtzclau prétend trouver dans l'acte consécrateur « une vraie immutation de l'hostie et en quelque sorte sa destruction ». Or, il en apporte pour preuve, en premier lieu, que « par la vertu des paroles le Christ est immolé mystiquement, son Sang étant par la vertu des paroles séparé de son Corps ». Cet acte d'immolation virtuelle est évidemment, dans sa pensée, une immolation aussi véritable que possible.

vi verborum, vel venit solum corpus, quod præcisum a sanguine corpus mortuum repræsentat, vel venit solus sanguis Christi, quod effusum et a corpore separatum etiam Christi mortem adumbrat. In præsenti tamen providentia, ut expressius significetur Christi mors, essentialiter requiritur utriusque speciei consecratio. »

1. Id., *ibid.*, p. 151[a] : « In quanam actione consistat sacrificium missæ ?... Equidem puto consistere in sola consecratione, ita ut ne pars quidem integralis sit sumptio... Nec est mirum quod eadem actio producat victimam et illam immolet ac sacrificet. Sicut enim si quis divinitus ovem in igne produceret, eadem actione posset ovem producere et immolare, ita Christus Dominus, dum ponitur sub speciebus panis et vini, fit proxime comestibilis, et ideo ponitur sub statu valde propinquo ad desitionem (quatenus per manducationem deinde desinit esse sub speciebus panis) et sic immolatur simul et sacrificatur.»

2. *Theologia dogmatica, polemica, scholastica et moralis, prælectionibus publicis in alma universitate Wirceburgensi accommodata*, Wirceburgi, 1766-1771, 14 vol. in-8°. — Ouvrage rédigé par trois Jésuites de l'Université de Wurzbourg : Henri Kilber, Thomas Holtzclau, et Ignace Neubauer. Les traités du Verbe Incarné et des Sacrements sont l'œuvre de Thomas Holtzclau. — Nous citerons d'après la 3e éd. de Paris, 1880 (10 vol. in-8°).

3. Thomas Holtzclau, *op. cit.*, t. IX, p. 391 : « Sacrificium est oblatio rei sensibilis a ministro legitimo facta Deo, per realem aliquam immutationem rei, ad testandum supremum Dei in nos dominium, nostrique subjectionem. » — « Dicitur 4°, Per aliquam immutationem rei, qua videlicet res desinat esse physice, vel moraliter, sic ut ad usus suos naturales non amplius apta permaneat. »

Ce n'est pas cependant une immolation réelle, rigoureusement parlant.

Aussi le docte écrivain allègue-t-il, en second lieu, que le Christ « est placé sous les espèces dans un certain état de mort et de tendance à la destruction, étant rendu présent par mode d'aliment et de breuvage, destinés à être consommés, et dans l'intention même qu'ils cessent d'exister, une fois les espèces consommées et corrompues[1] ». C'est l'hypothèse de Bellarmin — orientation de la Consécration vers la destruction ultérieure, — complétée par celle de De Lugo — destruction opérée moralement dans la Consécration même.

La thèse de Holtzclau est reprise par un autre Jésuite, **Charles Sardagna** (1731-1775), de Trente dans le Tyrol, professeur à Ratisbonne[2].

Le P. **François-Marie** († 1713), Capucin de Bruxelles, et le Lorrain **Nicolas-Silvestre Bergier** (1718-1790), curé au diocèse de Besançon, professeur de théologie, et chanoine de Paris, combinent également, d'une façon assez simple la thèse de Lessius avec celle de De Lugo[3].

1. Id., *ibid.*, p. 401 : « Habetur immutatio vera hostiæ, et aliquo modo ejus destructio, quatenus vi verborum Christus immolatur mystice, dum vi verborum sanguis separatur a corpore. Deinde ponitur sub speciebus modo quodam mortuo et ordinato ad destructionem, cum ibi ponatur per modum cibi et potus ordinati ad consumptionem, eoque fine ut consumptis et corruptis speciebus, ibi esse desinat. Quæ destructio, licet non sit perfecta et physica, sed solum imperfecta et moralis, sufficit tamen ad rationem veri sacrificii, ut patet ex sacrificio libaminis, in quo non destruebatur vinum physice, sed effundebatur in terram, qua effusione moraliter censebatur destructum ; item ex capro emissario, qui non occidebatur, sed abigebatur in desertum. »

2. Carolus Sardagna, *Theologia dogmatico-polemica, qua adversus veteres novasque hæreses ex Scripturis, Patribus atque ecclesiastica historia, catholica veritas propugnatur.* Ratisbonae, 1770-1771 (8 vol. in-8°), tr. 7, art. 5, n° 315.

3. P.-F. Franciscus Maria, *Theologia capucino-seraphica, scholastica et moralis* (1705), Gandavi, 1718 ; pars III, c. IV, qu. 1 ; p. 258 : « Sacrificium est oblatio externa, soli Deo immediate, a legitimo ministro facta, qua res aliqua, sensibilis et permanens, consecratur et transmutatur in protestationem supremi Dei dominii... Transmutatur, id est destruitur. » — qu. 2 ; p. 262 : « In sola consecratione... Hacque mystica corporis et sanguinis separatione, qua passio Christi exprimitur, Christus mystice mactari et immolari dicitur... Item, quatenus realiter ponitur sub speciebus, modo quodam mortuo, inepto ad suas functiones naturales, et ordinato ad destructionem, cum ibi ponatur per modum cibi et potus, ordinati ad consumptionem, eoque fine ut... »

Nicolas Silvestre Bergier, *Dictionnaire de théologie* (Paris, 1788, 3 vol. in-4°), Lille, 1844, t. IV, p. 218, art. *Sacrifice* : « Offrande faite à Dieu d'une chose qu'on détruit en son honneur, pour reconnaître son souverain domaine sur toutes choses. » — p. 226 : « Qu'y manque-t-il, en effet, pour mériter ce nom ? Il y a un prêtre principal, qui est Jésus-Christ... Il y a une victime, qui est encore Jésus-Christ. Il y a une immolation, puisque Jésus-Christ y est en état de mort, et que son corps est représenté comme séparé de son sang... » — art. *Eucharistie*, t. II, p. 185 : « Sacrifices proprement dits.

Plus complet est l'éclectisme de **Pierre Collet** (1693-1770), Lazariste, continuateur de Tournely.

Sa définition est empruntée littéralement, ou peu s'en faut, à l'illustre Sorbonnien dont il reprend l'œuvre. Elle suppose que le sacrifice requiert « la destruction » ou « l'immutation » de la victime. Mais des explications dont il l'accompagne il ressort que l'*immutation* en question doit être entendue au sens de De Lugo. Elle a pour but de signifier que Dieu est « le Maître suprême de la vie et de la mort » ; et le changement de l'hostie doit être tel « qu'elle soit placée dans un état amoindri, et impropre à ses usages naturels ». C'est donc bien une immutation réelle, équivalant moralement à une *destruction*[1].

L'application de cette définition au sacrifice eucharistique, tout en étant inspirée par le même esprit que celle de Tournely, revêt chez son continuateur une forme notablement différente. A l'inverse de Tournely, Collet estime que la Communion ne fait pas partie de l'essence du sacrifice, parce que, dit-il, « elle n'apporte aucun réel changement dans la matière offerte[2] ». Toute l'essence de la messe est donc dans la Consécration.

Chose étonnante, quand il vient à discuter cette question de fait, notre auteur semble contredire à sa définition de principe. Il observe qu'une destruction actuelle de l'hostie n'est pas indispensable. Le sacrifice formant un tout moral, une union morale suffit entre les diverses parties qui le composent : oblation, immolation. Il n'y a donc pas à trouver nécessairement à la messe une immolation réelle et actuelle du Christ : il suffit que cette immolation ait eu lieu dans le passé, et qu'une oblation véritable en soit faite présentement sous des signes qui la rappellent[3]. — On recon-

Pour ceux-ci, il faut : 1° l'offrande d'une chose sensible faite à Dieu... ; 2° Une espèce de destruction de la chose que l'on offre... Or Jésus-Christ, présent dans l'Eucharistie, y est en état de mort comme sur la croix ; par conséquent dans la même intention ; son sang y paraît séparé de son corps, il ne semble y exercer aucune des fonctions de la vie. »

1. Petrus Collet, *Institutiones theologicæ, quas ad usum seminariorum e propriis suis prælectionibus contraxit Petrus C... Theologiæ Tournelyanæ continuator*, 5ª ed., Parisiis, 1757, t. IV, p. 544 : « Definiri potest : Oblatio rei sensibilis ac mystico ritu consecratæ, cum ejusdem destructione vel immutatione, soli Deo per legitimum ministrum facta, ad recognoscendum ejus in omnes res creatas dominium. » — p. 545 : « Dicitur 4° cum ejusdem destructione vel immutatione... Et vero sacrificium est latriæ cultus, quo protestamur Deum a nobis haberi ut supremum vitæ et necis dominum qui, sicut creare omnia potuit, sic et omnia destruere potest. Id autem optime fit cum res Deo oblata destruitur aut immutatur, ita ut ponatur in deteriori statu, et ad naturales usus inepto. »

2. Id., *ibid.*, p. 642 : « Conclusio 5. Communio sacerdotis non est pars essentialis sacrificii. Est tamen pars integrans... Prob. 2. Sumptio rem oblatam non immutat. »

3. Id., *ibid.*, p. 647 : « Dico ad sacrificium non requiri actionem qua hic et nunc res oblata destruatur, sed sufficere actionem qua vere et realiter offeratur res, quæ vel

naît là le langage de Vasquez, de Maldonat, du P. de Condren, de Bossuet[1]. Comme Tournely, Collet, quand il s'agit de l'essence de la messe, donnerait volontiers à l'oblation le pas sur l'immolation, une fois présupposée la présence réelle.

Cependant le docte écrivain ne peut oublier tout à fait la définition qu'il a formulée d'abord et commentée. Il s'occupe donc de trouver cette immutation réelle que ses principes généraux ont déclarée nécessaire.

A cet effet, il exploite d'abord la théorie, dite de Lessius, sur la « mactation virtuelle », en reproduisant, tout comme Tournely, l'exposé saisissant qu'en a donné Bossuet. « La consécration, assure-t-il, pour autant qu'il est en elle, change la matière offerte », et, si l'on a égard à la force des paroles, « on peut dire que la victime est détruite en un certain sens[2] ».

Mais cette explication est loin d'être satisfaisante, au point de vue où se place maintenant le théologien. Il le remarque lui-même : on a beau faire appel à « la force des paroles », il est certain que cette force est sans effet ; le corps et le sang ne sont pas séparés en réalité, la victime offerte n'est aucunement détruite[3]. Collet finit par se rabattre sur une autre conception, censée plus favorable à la thèse de l'immutation réelle. Le fond en est constitué par la théorie de De Lugo, avec un mélange de l'idée de Platel, reprise par Henno et De Ulloa, un certain emprunt aussi à la pensée de Bellarmin touchant la Consécration, sans que l'on voie bien comment l'accorder avec ce que Collet lui-même déclarait tout à l'heure au sujet de la Communion. Par la consécration, dit-il, « le Christ

destruenda sit, vel olim destructa fuerit. Cum enim sacrificium non habeat nisi esse morale, ad ejus essentiam et existentiam necesse est (*pour* non necesse est) ut partes ejus, oblatio scilicet et immolatio, physice conjungantur, sed ad eas sufficit unio moralis quæ fit per offerentis intentionem.... Sufficit realis oblatio victimæ olim in crucis ara immolatæ, et in altari substantialiter et sensibiliter positæ sub separatis speciebus panis et vini, in quibus repræsentatur effusio et separatio sanguinis a corpore, quæ in reali Agni immaculati immolatione præcessit. »,

1. Ci-dessus, p. 407, 356, 471, 509.

2. ID., *ibid.*, p. 645 : « Conclusio 6. Sacrificium essentialiter consistit in sola oblatorum consecratione, prout ad sumptionem tanquam finem intrinsecum ordinatur... Prob. 2. Illa enim actio rem oblatam, seu victimam, immutat quantum est de se, quæ quantum est de se separat sanguinem viventis a corpore ejus. Atqui... Quod nervose his verbis Bossuet... » — p. 648 : « R. 2. Dici potest victimam destrui aliquo sensu, quatenus nempe vi verborum... etc. »

3. ID., *ibid.*, p. 649 : « Separatio enim corporis a sanguine, seu Christi occisio, quantum est ex vi verborum, haud satis esse videtur ad actionem proprie sacrificativam. Quia sanguinem hoc sensu separari a corpore, nihil aliud est quam sanguinem reipsa separatum iri a corpore, nisi Deus hoc impediat ; de facto autem nullatenus separari, quia obstat Dei voluntas ; nulla porro est vera et actualis immutatio, ubi mutatio esset posita quadam conditione, sed nunquam est ex certo ejusdem conditionis defectu. »

reçoit une immutation véritable et réelle, en ce que, étant réduit à un point, il est placé sur l'autel comme dans un état de mort, où il est incapable de l'exercice ordinaire de ses sens, et voué à la destruction qui doit se consommer dans la communion[1] ».

ARTICLE II. — Le Sacrifice de la Messe en dehors de toute immutation réelle du Christ

§ I. — Le sacrifice dans l'immolation mystique du Christ

Un groupe important de théologiens, tout en faisant, dans leur définition générale du sacrifice, une large place à l'immutation réelle, ne trouvent dans le sacrifice eucharistique, en particulier, qu'une immolation du Christ purement mystique ou figurée. C'est, d'une façon générale, en cette immolation mystique qu'ils s'efforcent de placer l'essence de la messe, d'après les hypothèses de Vasquez et de Lessius.

I. — *Sur les pas de Vasquez : Habert*

Ainsi **Louis Habert** (1635-1718), docteur du Collège de Navarre, met en principe que le sacrifice requiert la destruction de la victime. L'Eucharistie cependant ne lui paraît contenir aucune réelle destruction. Pour justifier néanmoins la qualité de sacrifice, il laisse le choix entre deux explications. Ou bien on admettra que la définition est suffisamment réalisée en ce que les paroles consécratoires, « semblables à un glaive spirituel, séparent le sang du Christ de son corps » et ainsi « l'immolent mystiquement » : c'est l'idée communément rattachée à Lessius. Ou bien, si l'on veut absolument une immolation réelle, il faut dire, avec d'autres

1. Id., *ibid.*, p. 648 : « Dici potest, et melius : victimam, seu Christum, vere et realiter immutari, in quantum, per consecrationem redactus ad punctum, in altari ponitur modo quodam mortuo, et ad naturales sensuum functiones inepto, et quidem in ordine ad destructionem in communione consummandam. » — Ailleurs, cette théorie, également éclectique, et un peu différente, p. 650 : « Consecratio tria præstat : 1° producit et quasi præparat victimam Deo dignam, quatenus panem et vinum convertit in corpus et sanguinem Christi ; 2° factum illud corpus constituit in statu decliviori ; 3° Christum totum in actu exercito offert Patri in supremum illius honorem. » On dirait une fusion de la pensée de Suarez avec celle de De Lugo. C'est encore la mise en relief de l'idée d'Oblation et de Présence réelle, par rapport à celle d'Immolation.

« graves théologiens » — entendez surtout Vasquez — que cette immolation réelle a eu lieu sur la croix, et qu'il suffit qu'elle soit actuellement rappelée et offerte[1].

La thèse de Vasquez est soutenue plus résolument par deux théologiens Italiens : **Constantin Roncaglia** (1677-1737), de la Congrégation de la Mère de Dieu, et **Jean-Laurent Berti** (1696-1766), de l'Ordre de S. Augustin.

Après avoir affirmé que le sacrifice en général exige « l'immutation et la destruction » de la victime, et que dans tout sacrifice sanglant en particulier il faut une « immutation et une immolation réelles[2] », Roncaglia fait une exception en faveur du sacrifice « non sanglant et commémoratif », que Vasquez appelait « relatif ». A ce genre de sacrifice « non seulement une immolation actuelle de la victime n'est pas nécessaire, mais elle répugne : de sa nature il n'exige qu'une immolation mystique ». Ainsi suffit-il au sacrifice de la messe que la mort du Christ soit rappelée par la double consécration qui place son Corps et son Sang à part l'un de l'autre. Et Roncaglia de faire observer, après Vasquez, qu'il ne s'agit pas là d'une « nue commémoraison » de la Passion du Seigneur : la réalité du sacrifice est assurée par « la réalité de la présence du Corps et du Sang du Christ sous les espèces, et la réalité de leur offrande à la divine Majesté[3] ».

1. Louis Habert, *Compendium theologiæ dogmaticæ et moralis ad usum seminarii Catalaunensis* (Lugduni, 1709-1712, 7 vol. in-12), Venetiis, 1770 ; *Tractatus de Eucharistia*, qu. 3 ; p. 470 : « Ad sacrificium tria etiam requiruntur : 1° minister legitimus ; 2° oblatio rei sensibilis ; 3° aliqua rei oblatæ seu victimæ destructio, ad recognoscendum supremum Dei dominium in omnes creaturas. » — p. 472 : « In Eucharistia reperitur immolatio, seu victimæ destructio, quæ fit vel mystice, ut dicetur ubi de sacrificio, vel jam in cruce realiter facta supponitur. » — 2ª pars, c. 1, qu. 8, p. 506-507 : « Christus victima in hac actione mystice immolatur... quatenus vi verborum tanquam gladio spirituali, etc... Alii et quidem graves theologi aliter explicant : Nempe ad sacrificium commemorativum, inquiunt, non requiritur actualis immolatio, sed satis est ut oblatio fiat victimæ jam immolatæ. »

2. Constantinus Roncaglia, *Universa moralis theologia* (Lucæ, 1730), Augustæ Vindelicorum et Dillingæ, 1736 ; tract. XVIII, qu. 2, c. 1, p. 743ª : « Sacrificium generaliter sumptum bene potest ita definiri : Oblatio externa soli Deo facta, quæ in recognitione ipsius supremi dominii, a legitimo ministro aliqua res sensibilis permanens et peculiariter consecrata immutatur et destruitur. »

3. Id., *ibid.*, p. 744ª : « Verum igitur est ad sacrificium cruentum expostulari realem victimæ mutationem et immolationem ; et ita in sacrificio cruento crucis vere Christus Dominus occisus fuit. At ad veram rationem sacrificii incruenti et commemorativi, non requiritur actualis victimæ mactatio, immo hoc illi repugnat ; sed solum de sua natura exigit mysticam victimæ immolationem. Hæc autem in missæ sacrificio intercedit : dum etenim vi verborum solum corpus ponitur sub panis speciebus et solum sanguis sub speciebus vini, jam satis commemoratur mors victimæ, cum in Christi morte sanguis fuerit a corpore separatus. Hic modus dicendi mihi videtur aptior ad exprimendam

Berti fait valoir pareillement que le sang du Christ, s'il n'est pas versé réellement sur l'autel comme sur la croix, y est néanmoins « répandu d'une façon mystique, par le fait du calice consacré séparément ». Or, affirme-t-il, « cette effusion mystique suffit à la réalité d'un sacrifice qui n'est pas sanglant, mais représente seulement en figure le sacrifice sanglant[1] ».

II. — *Sur les pas de Lessius et de G. Hurtado : Billuart, Thomas de Charmes, Lacroix, Ferraris, etc.*

D'autres renoncent à l'hypothèse proprement Vasquézienne, que le sacrifice de la messe, en tant que relatif, échappe à la règle commune, et s'engagent plutôt sur les pas de Lessius, mais interprété à la façon de Gaspard Hurtado et de ses successeurs, Henao, Labat, Gonet[2]. Ils montrent le sacrifice eucharistique constitué en fait par une immolation, qui en soi est purement mystique, mais où il faudrait voir néanmoins la réelle immutation, supposée essentielle à tout sacrifice.

C'est la position prise par l'un des théologiens les plus marquants de cette époque, le Dominicain Belge **Charles-René Billuart** (1685-1757).

Billuart commence par donner du sacrifice une définition qui

victimæ mutationem, et inter alios tenet Vasquez, idemque insinuat S. Thomas. Neque per hoc tamen missæ sacrificium est nuda Passionis Christi commemoratio, nam realiter sub speciebus adsunt corpus et sanguis Christi quæ divinæ majestati offeruntur. »

1. Joannes Laurentius Berti, *Theologia historico-dogmatico-scholastica, seu Libri de theologicis disciplinis* (Romæ, 1739-1745), Monachii et Pedeponti, vulgo Stadt am Hoff, 1749 ; lib. XXXIII, c. XIX ; t. VII, p. 251[b] : « Definitur autem sacrificium a theologis omnibus : Externæ oblatio a legitimo ministro facta soli Deo, qua in ejus cultum et supremi dominii argumentum res aliqua sensibilis ritu mystico consecratur et immutatur. » — n° 23 ; p. 260[b] : « Objicies : Hostia, quæ in sacrificium offertur, debet occidi... Resp. primo negando majorem. Nam, quamvis in sacrificiis cruentis effunderetur victimarum sanguis, plura tamen fuerunt sacrificia incruenta absque sanguinis effusione, ac talis fuit etiam oblatio sacerdotis Melchisedech, cujus ordinem et similitudinem oblatio nostra imitatur... Deinde respondeo fundi etiam sanguinem in Eucharistiæ sacrificio mystice, dum calix consecratur separatim... ; atque hæc mystica effusio sufficit ad sacrificium quod non est cruentum, sed sacrificium cruentum in symbolis repræsentat. » — Cf. l'édition un peu modifiée du même ouvrage, publiée par Buzi en 1768 : Jo. Laurentii Berti, *fratris eremitæ Augustiniani, De theologicis disciplinis... ad usum seminarii Auximatis, edit F. Hieronymus Maria* Buzius, *Augustinianus*, Auximi, 1768 ; lib. XXXIII, dissert. IV, c. I, p. 178, 181, 184.

L'auteur parle également d'une consomption de la chose offerte, opérée par la Communion du prêtre. *Theologia scholastica*, 1749, p. 256[a] ; *De theolog. discipl.*, 1768, p. 181, 184. Mais dans sa pensée cela n'intéresse pas proprement l'essence du sacrifice, qu'il place dans la seule Consécration.

2. Ci-dessus, p. 455 et suiv.

est à peu de chose près celle qu'a proposée Viva d'après Lessius, et où il est question expressément d'une « immutation réelle » de la chose offerte. Que faut-il entendre par *réelle immutation*, il l'explique. Le sacrifice, dit-il, « ne requiert pas toujours une destruction » physique et proprement dite : c'est assez que « la chose offerte soit rendue présente selon un mode d'être nouveau et amoindri ». « Il suffit, insiste-t-il, d'une certaine immutation de la victime, qui aille à sa destruction ou à son amoindrissement » ; et en preuve est apporté l'exemple du bouc émissaire[1].

C'est dans la consécration eucharistique qu'il faut chercher la vérification de ces notions générales, car le docte théologien soutient l'opinion commune d'après laquelle la consécration contient toute l'essence de la messe. Or, malgré le principe posé d'une « immutation réelle » nécessaire ; malgré l'explication fournie sur la victime qui doit être rendue présente selon « un mode nouveau et amoindri », explication qui paraissait viser clairement la théorie de De Lugo ; malgré la remarque complémentaire, touchant l'état de la victime « qui doit tendre à la destruction ou à l'amoindrissement », remarque qui semblait diriger à tout le moins l'attention vers l'hypothèse première de Bellarmin : Billuart fait valoir pour toute immutation du Christ eucharistique « la séparation de son corps et de son sang par la vertu des paroles », c'est-à-dire, comme il l'observe lui-même, une pure « immutation mystique[2] ». C'est au fond la pensée de Lessius, et il la présente comme l'interprétation la plus juste de la pensée de S. Thomas.

Nulle allusion à un *amoindrissement* du Christ, qui résulterait de sa présence sur l'autel à l'état de nourriture. Pas même une insinuation de l'idée plus simple que la victime serait vouée par la Consécration à être détruite dans la Communion. Billuart

1. Carolus Renatus Billuart, *Summa S. Thomæ hodiernis academiarum moribus accommodata, sive Cursus theologiæ universalis juxta mentem et, in quantum licuit, juxta ordinem et literam D. Thomæ in sua Summa* (Leodii, 1746-1751, 18 vol. in-8), Paris et Lyon, 1857; *Tract. de almo Eucharistiæ sacramento*, Diss. VIII, art. 1 ; t. IX, p. 194 : « Sacrificium proprie dictum est : Oblatio rei sensibilis a legitimo ministro facta Deo per realem immutationem, ad testandum ejus supremum dominium nostramque subjectionem. » — art. 2, ad Obj. 2 ; p. 201 : « Sufficit ad sacrificium quod res novo et deteriori modo quam sit in se, præsens sistatur, neque semper requiritur ejus destructio. » — art. 1, ad Obj. 3 : « Sufficit quædam immutatio victimæ, vergens in ejus destructionem aut deterioritatem. » — « Hircus, Levit. 16, offerebatur vivus, nec tamen occidebatur, sed emittebatur in desertum. »

2. Id., *ibid.*, art. 1 ; p. 197 : « Nihil deest missæ ad rationem sacrificii veri et perfecti... Adest immutatio victimæ, mystica scilicet, quatenus corpus et sanguis vi verborum separantur. » — Art. 3, p. 201 : « Dico 3. Essentia sacrificii missæ adæquate consistit in consecratione corporis et sanguinis, cum ordine ad sumptionem, tanquam ad partem integrantem... (Consecratio) est immutativa victimæ, scilicet Christi, quatenus ponit ibi ipsum modo quodam mortuo, separando vi verborum corpus a sanguine... »

prend la peine de dire que la communion est partie « intégrante » du sacrifice, mais non partie « essentielle », parce que justement elle n'apporte « aucune immutation » véritable à l'état de la victime sur l'autel. Et si la Consécration est « ordonnée à la Communion comme vers une partie intégrante du sacrifice », c'est, a-t-il soin d'observer, parce que l'hostie est offerte sous forme de nourriture, et que la nourriture est destinée à la manducation, non précisément pour être détruite, mais pour nourrir[1].

Ainsi y a-t-il un désaccord véritable entre ce que la définition générale paraissait requérir, et ce que l'auteur découvre en fait dans le sacrifice eucharistique. C'est le même manque d'harmonie que nous trouvions naguère dans les théories de Guillaume Allen, Jacques de Bay, Estius[2]. Billuart ne paraît pas s'en soucier davantage. A ses yeux, dirait-on, comme à ceux de Gaspard Hurtado, il suffit que les paroles de la consécration aient la vertu de changer l'état du Sauveur sous les espèces, pour qu'on puisse parler de changement réel, bien que ce changement n'ait pas lieu dans la réalité.

Nous trouvons une attitude toute pareille chez le Capucin **Thomas de Charmes** (1703-1765). Lui aussi fonde sa définition du sacrifice sur une *immutation réelle* de la victime[3]. Lui aussi pose en fait que « toute l'essence du sacrifice eucharistique est dans la seule consécration », la communion étant « pour l'alimentation spirituelle des fidèles, non pour une destruction qui attesterait le souverain domaine de Dieu[4] ». Enfin lui aussi fait valoir, pour toute immutation du Christ, que « son sang est séparé de son corps comme par un glaive spirituel[5] ».

1. Id., *ibid.*, art. 2, p. 200 : « Sumptio non est de essentia sacrificii... Prob. 5. Non est immutativa, nisi localiter ; remanet enim, ea non obstante, corpus Christi sub speciebus. Neque dicas immutationem fieri in stomacho, dum consumuntur species ; actio enim sacrificativa debet fieri in altari, et non in hominis stomacho. » — p. 201 : « Prob. 2ª pars (cum ordine ad sumptionem...) : Sacrificium missæ habet rationem cibi et potus ; ergo dicit ordinem ad sumptionem, tanquam ad partem integrantem et complentem. »

2. Ci-dessus, p. 394 et suiv.

3. Thomas ex Charmes, *Theologia universa ad usum S. Theologiæ candidatorum*, edit. 3ª, auctior et emendatior, Nanceii, 1759 ; Dissert. IV, c. II, qu. 1 ; t. VI, p. 473 : « Sacrificium proprie dictum definitur : Oblatio externa rei sensibilis, legitime instituta, soli Deo a legitimo ministro facta, per realem hostiæ immutationem, ad testandum Dei supremum dominium in omnes creaturas et nostram subjectionem. » — p. 474 : « Dicitur 6° per realem hostiæ immutationem : quia, ad testandum supremum Dei in res omnes dominium, non solum usus rei Deo debetur, sed et ipsa substantia, quæ vel debet destrui, quomodo animalia occidebantur, vel saltem immutari, quomodo liquores in libationibus fundebantur, et caper emissarius, tanquam exsul, ejiciebatur in desertum »

4. Id., *ibid.*, qu. 3, p. 482 : « Per communionem... immutatur hostia ad suscipientis utilitatem, Conc. ; primario ad recognoscendum Dei supremum dominium, Nego. »

5. Id., *ibid.*, qu. 2, p. 477 : « Fit per realem hostiæ immutationem (quia Christus

C'est là, dira-t-on, une immutation purement figurative, ou mystique. Oui, reprend Thomas de Charmes : immutation « mystique » ; et néanmoins « immutation réelle », conçue à la façon de Billuart et de G. Hurtado.

Cependant, ces deux termes accouplés, *mystique* et *réel*, présentent une véritable antinomie, qui n'échappe pas à notre théologien. Aussi éprouve-t-il le besoin de compléter l'hypothèse en faisant appel à l'effet produit par la Communion. A l'entendre, dans la Communion, l'être sacramentel du Christ est « détruit, non seulement mystiquement, mais réellement ». C'est avouer qu'autre chose est une destruction mystique, autre chose une destruction réelle. Mais qu'importe cette destruction réelle, censée opérée par la Communion, si la Communion, comme on nous l'a déclaré, ne fait pas partie essentielle du sacrifice ?

Thomas de Charmes est réduit à insinuer que « par la Consécration le Christ est posé sous les espèces pour être détruit réellement dans son être sacramentel par leur corruption[1] ». Bellarmin avait tenu un langage semblable, mais sans se dissimuler que « être destiné à la destruction » n'équivaut pas à « être détruit actuellement » ; et c'est pourquoi il avait jugé nécessaire d'adjoindre à la Consécration, qui oriente vers la destruction, la Communion qui l'opère en réalité. Thomas de Charmes n'a retenu de la thèse de Bellarmin qu'un élément secondaire et insuffisant. Malgré certaines apparences, il est bien à ranger, avec Billuart, parmi les partisans d'une immutation mystique, qualifiée arbitrairement de réelle.

Un autre aspect de la même immolation mystique est présenté par le Jésuite Belge **Claude Lacroix** (1652-1714) et le Franciscain Italien **Lucius Ferraris** († 1760*).

Au premier abord, Lacroix s'annonce comme un disciple de De Lugo. Il place le sacrifice dans une destruction, au moins morale, c'est-à-dire dans une immutation assez notable pour que la chose offerte ne puisse plus servir aux usages qui sont ordinaires à

victima in missa mystice immolatur) quatenus vi verborum, tanquam gladio spirituali, sanguis ejus a corpore separatur, ad recognoscendum supremum Dei dominium. » — p. 480 : « In sacrificio missæ Christus moraliter et mystice occiditur, quatenus vi verborum corpus ejus separatur a sanguine, quo fit ut agnus in hoc sacrificio immolatus ibi sit tanquam occisus. »

1. ID., *ibid.*, qu. 3, p. 483 : « In consecratione destruitur hostia, si non cruente, saltem mystice, realiter tamen : tum quia Christus per consecrationem sub speciebus ponitur ut immolatus per separationem sanguinis a corpore ; tum quia per consecrationem ponitur in statu proximo ad realem destructionem, nam producitur sub speciebus, ut, iis corruptis, Christus non solum mystice, sed realiter destruatur quoad esse reproductum. »

l'homme[1] ». D'autre part, il prétend justement voir dans la Consécration « une destruction morale en même temps que mystique[2] ».

En réalité, ce qu'il fait valoir, c'est uniquement que « le Corps, consacré seul sans l'âme ni le sang, fait l'impression d'être sans vie ; et de même le Sang, séparé de l'âme et du corps ». Mais, nous le savons, dans cette séparation du Corps et du Sang il n'y a rien de réel : l'état de mort n'est qu'apparent. Il n'y a donc pas destruction morale au sens de De Lugo, mais uniquement état de mort mystique au sens de Lessius et de Vasquez. Lacroix diffère seulement de Lessius, en ce que, au lieu d'un *acte* figuratif d'égorgement ou d'immolation sanglante, il fait valoir un *état* de mort figurée. La formule rappelle plutôt celle de Vasquez : « une marque de mort sur la chose offerte[3] ». Mais ce qui souligne bien le caractère mystique de l'immutation en question, c'est cette remarque, empruntée précisément à Vasquez, qu'on ne saurait exiger une destruction du Christ « physique et réelle » dans un sacrifice qui est « non sanglant et simplement représentatif ».

A son tour, Lucius Ferraris commence par mettre dans la définition du sacrifice l'idée d'une immutation notable, rendant l'hostie entièrement impropre à son premier usage, et équivalant ainsi moralement à une destruction[4].

1. Claudius Lacroix, *Theologia moralis, seu ejusdem in H. Busenbaum Medullam commentaria* (Coloniæ, 1707) *a Zacharia S. J. elucidata atque vindicata* (Venetiis, 1755), *ed. nova annotante P. Dion, presbytero*, Parisiis, 1866 ; *De sacramentis*, lib. VI, pars II, qu. 1, § 2, n° 3 ; t. III, p. 254[b] : « Sacrificium stricte sumptum est cæremonia sacra, legitime instituta, qua per destructionem vel notabilem immutationem rei sensibilis Deo soli oblatæ, profitemur nostram subjectionem, Dei autem supremum dominium in vitam et necem in esse et non esse rerum omnium. » — « ...per notabilem immutationem rei, vel physicam, uti quando animal occiditur, vel moralem, uti quando vinum libatur, et effusum redditur inutile ad communes et ordinarios usus humanos. »

2. Id., *ibid.*, § 3, n° 14, p. 258[a] : « Christus per consecrationem destruitur moraliter et mystice... : nam vi consecrationis formaliter ponitur solum corpus sub specie panis, et solus sanguis sub specie vini, sub neutra autem specie vi verborum formaliter ponitur anima. Hoc autem est moraliter et mystice destruere Christum, quia solum corpus sine anima et sanguine non intelligitur vivere, nec solus sanguis sine anima et corpore. Ad hoc autem sacrificium non debuit Christus physice et realiter destrui, quia debebat esse sacrificium incruentum, quod tantum esset repræsentatio cruenti. »

3. Ci-dessus, p. 407.

4. F. Lucius Ferraris, *Prompta bibliotheca, canonica, juridica, moralis, theologica, necnon ascetica, polemica, rubristica, historica* (Romæ, 1760-1766), *ed. novissima, opera et studio monachorum ord. S. Bened. Abbatiæ montis Casini*, Lutetiæ Parisiorum, (Migne), 1854 ; art. *Sacrificium*, n° 4 ; t. VII, col. 109 : « Sacrificium stricte seu proprie sumptum est oblatio externa rei sensibilis, legitime instituta, et a ministro legitimo facta soli Deo, per destructionem vel notabilem ipsius rei oblatæ immutationem, in recognitionem nostræ totalis ad ipsum subjectionis, supremique ipsius in nos et res omnes dominii. » — n° 9 ; col. 111 : « Dicitur 5°, per destructionem vel... ; quia ad rationem sacrificii proprie dicti requiritur, vel quod res oblata physice destruatur, vel saltem moraliter notabiliter immutetur, ita ut res oblata accipiat alium statum, et reddatur omnino inutilis ad priores usus seu functiones naturales. »

Cette immutation notable est à chercher dans la Consécration qui contient à ses yeux toute l'essence de la Messe. Or l'auteur distingue entre l'hostie secondaire, qui est le pain et le vin, et l'Hostie principale, qui est le Christ, La première est réellement « détruite », dit-il, par le fait que « le pain et le vin sont remplacés par le Corps et le Sang du Christ ». La seconde l'est seulement d'une manière « mystique et représentative », en ce sens que, d'une part, on y trouve figuré, comme en un tableau, l'acte d'immolation ou de séparation du Corps et du Sang ; d'autre part, et en conséquence, le Corps apparaît à l'état de corps mort, et le Sang à l'état de sang versé[1].

Soit. Mais le changement accompli dans l'hostie dite secondaire doit rester certainement, pour la question qui nous occupe, hors de considération. Seul importe le changement de l'Hostie principale et proprement dite. Or, de l'aveu de l'auteur, c'est un changement purement mystique. La position de Lucius Ferraris est donc très exactement celle de Lacroix et des théologiens précédents

C'est aussi, avec des nuances qu'il est sans doute inutile de détailler, celle des auteurs suivants : le Capucin Allemand, **Martin de Cochem** († 1712), dont l'ouvrage sur la messe est devenu populaire[2]; **Antoine Boucat** (1718*), de Bourges, de l'Ordre des Minimes,

1. Id., *ibid.*, nº 43 ; col. 117 : « In sola consecratione perfecte reperitur immutatio hostiæ in Dei cultum, quatenus corpus et sanguis Christi succedunt in locum panis et vini tanquam hostiæ ninus principalis destructæ, atque in ipsa sola consecratione fit immutatio seu destructio hostiæ principalis mystica, et repræsentatio sacrificii cruenti, ac mortis Christi, quatenus in ipsa consecratione per diversas species per se et vi verborum corpus velut mortuum, et sanguis velut effusus incruente repræsentatur... » — nº 54 ; col. 120 : « Quia nimirum sub specie vini per se et vi verborum constituitur in altari sanguis in calice, et per se et vi verborum corpus sub specie panis, quæ est quasi pictura exprimens quomodo in cruce separatus fuerit sanguis a corpore, et sic corpus velut mortuum et sanguis velut effusus incruente repræsentatur. »

2. Martin de Cochem, *Messerklärung* (Augsburg, 1698), Einsiedeln, 1895 ; *Explication du saint sacrifice de la Messe*, traduit de l'allemand par A. Rugemer, O. S. C., 2e éd. Paris, Tournai, 1900. — L'auteur se tient à l'idée générale d'immolation mystique, mais avec une telle préoccupation d'y montrer néanmoins une immutation réelle, qu'il faut faire la part assez large à l'exagération pieuse pour l'interpréter sainement. Ainsi, ch. VIII, § 1 ; éd. allemande, p. 114 ; éd. française, p. 104, 107 : « (Le saint sacrifice consiste) dans l'immolation véritable, quoique mystique, du divin Agneau ». « Bien que Jésus-Christ ne s'immole pas physiquement à la sainte messe, il se montre néanmoins à toute la cour céleste sous la forme pitoyable qu'il avait pendant la flagellation, le couronnement d'épines, la crucifixion, et cela aussi vivement que s'il souffrait toutes ces tortures en effet. » — ch. IX ; éd. allem., p. 121 ; éd. franç., p. 113 : « Il ne dit pas : je donnerai ma vie, ou je l'ai donnée ; mais, je la donne ; ce qui signifie qu'il continue toujours à la donner. Cette immolation a lieu chaque jour dans la sainte messe... Il renouvelle à chaque messe sa mort très douloureuse, telle qu'elle a eu lieu sur le Cal-

longtemps professeur de théologie[1] ; **François Aimé** († 1723), de Montpellier, Oratorien et Docteur de Sorbonne[2] ; **Vincent-Louis Gotti** (1664-1742), Cardinal, de l'Ordre de S. Dominique, professeur à Bologne et à Rome, honoré de la confiance des papes Clément XI et XII, Benoît XIII et XIV[3] ; **Joseph Monschein** (1713-1769), Jésuite, professeur à Ingolstadt et à Dillingen[4] ; **Eusèbe Amort** (1692-1775), chanoine régulier de la Congrégation de Latran, à Polling en Bavière[5] ; **Joseph Widmann** (1725-1810), Jésuite Allemand, de Constance[6] ; **Marien Dobmayr** (1733-1805), d'abord Jésuite, puis Bénédictin, professeur à Ingolstadt[7].

Le Cistercien Allemand **Bernardin Bauer** (1752-1792) déclare se désintéresser de la controverse doctrinale et s'en tenir à cette conclusion pratique qu'il ne faut omettre de la messe aucune des parties regardées, par une école théologique ou par une autre, comme essentielles[8].

vaire. » — ch. x ; éd. allem., p. 136 ; éd. franç., p. 121 : « Le prêtre ne dit pas seulement : ceci est le calice de mon sang. Il ajoute : répandu pour vous et pour beaucoup en rémission des péchés. Or, les premières paroles ayant été accomplies infailliblement, les dernières doivent l'être aussi. Il y a donc effusion du sang, pour vous et pour un grand nombre... »

1. ANTONIUS BOUCAT, *Theologia Patrum scholastico-dogmatica, sed maxime positiva* (Parisiis, 1718, 5 vol. in fol.), Parisiis et Rothomagi, 1724 ; *Tractatus de sacramentis*, pars III[a], art. II ; sect. I ; t. XVII, p. 981 : « Ad rationem sacrificii duo potissimum requiruntur, videlicet ut sistatur victima, et destruatur. Atqui hæc duo in consecratione reperiuntur. » — p. 982 : « Mystice destruitur, eo ipso quod... separatim... vi verborum. »

2. FRANCISCUS AIMÉ, *Institutiones catholicæ in modum Catechismi*, Augustæ Vindelic. 1764, pars 3, sect. II, c. VII, § 9.

3. VINCENTIUS LUDOVICUS GOTTI, *Theologia scholastico-dogmatica juxta mentem D. Thomæ Aquinatis*, Bononiæ, 1727-1735 (16 vol. in-4°) ; tract. VIII, qu. I.

4. JOSEPHUS MONSCHEIN, *Theologia dogmatico-speculativa*, Dilingæ, 1763-1766 (8 vol. in-8) ; tract. VII, pars 2, n° 672.

5. EUSEBIUS AMORT, *Theologia eclectica, moralis et scholastica*, Augustæ Vindel., 1752, t. III, De sacram. Ord., § 21. — *Tractatus de sacramento Eucharistiæ*, Augustae Vindel., 1742 ; disp. V, qu. 2.

6. JOSEPHUS WIDMANN, *Institutiones universæ theologiæ, dogmaticæ, polemicæ, speculativæ, et moralis practicæ*, Augustæ Vindel., 1775-1776 (6 vol. in-8) ; t. VI, c. IV, sect. II, § 84 et 85.

7. MARIANUS DOBMAYR, *Theologia dogmatica, seu systema theologiæ dogmaticæ*, opus posthumum, cura Th. Pantaleonis Senestrey, Solisbaci, 1807-1819 (8 vol. in-8), t. VI, p. 2, c. III, § 140.

8. BERNARDINUS BAUER, *Theologia universa, dogmatica, historica, critica, genio puriori accommodata*, Wirceburgi, 1786-1792 (4 vol.), tr. 3, sect. II, diss. III, § 43.

§ II. — Nécessité de la présence réelle sous les signes de l'immolation mystique

Contre Le Courayer : Michel Le Quien

Tous les théologiens catholiques ont jusqu'ici clairement sous-entendu, quand ils ne l'ont pas expressément déclaré, que la réalité du sacrifice de la messe implique la réalité de la présence du Christ offert à l'autel. La controverse soulevée, en 1723 et 1726, par **Pierre-François Le Courayer** (1681-1776), chanoine de Sainte-Geneviève à Paris, contribue à mettre en évidence l'importance de cette donnée.

En 1723, Le Courayer fait paraître à Nancy, sous le voile de l'anonymat, une *Dissertation*, soi-disant imprimée à Bruxelles, où il prétend démontrer la validité des ordinations anglicanes. A son dire, les évêques actuels de l'Église d'Angleterre remonteraient par une succession non interrompue aux évêques du temps de la Réforme, lesquels auraient tous été régulièrement ordonnés. D'autre part, leur doctrine sur l'Eucharistie, pour être, en plusieurs points, différente de la foi romaine, n'infirmerait pas pour autant la validité de leurs ordinations[1].

La thèse ne tarde pas à être réfutée par Dom Gervaise, abbé de la Trappe, le Jésuite Hardouin, et surtout le P. **Michel Le Quien** (1661-1733), des Frères Prêcheurs[2].

Celui-ci ayant allégué spécialement contre Le Courayer le fait que les Anglicans s'écartent de la foi catholique en ce qui concerne le sacrifice de la messe, Le Courayer répond, en 1726, par un nouvel ouvrage, où il s'efforce en particulier de rétorquer cet argument[3]. Son raisonnement tient en ces termes : Il y a sacrifice de Jésus-Christ à la messe, parce que sa mort y est offerte sous des signes qui la représentent et la rappellent. Or la mort de Jésus-Christ peut être offerte, ainsi mystiquement représentée et rappelée, sans qu'il soit besoin de sa présence réelle, pas plus qu'il n'est besoin de sa réelle immolation. Donc la négation par les Anglais de la présence réelle du Christ n'empêche pas qu'ils n'aient, aussi bien que nous, la réalité de son sacrifice sur l'autel.

1. [Pierre Le Courayer], *Dissertation sur la validité des ordinations des Anglois et sur la succession des évesques de l'Eglise anglicane*, Bruxelles, 1723 (2 vol.).

2. Michel Le Quien, *Nullité des ordinations anglicanes, ou Réfutation du livre intitulé : Dissertation sur la validité des ordinations des Anglois*, Paris, 1725 (2 vol.).

3. [Pierre Le Courayer], *Défense de la Dissertation sur la validité des ordinations des Anglois, contre les différentes réponses qui y ont été faites. Avec les preuves justificatives des faits avancés dans cet ouvrage. Par l'auteur de la Dissertation.* Bruxelles, 1726 (2 vol.).

A en croire Le Courayer, sa thèse serait conforme à la tradition et à l'Écriture. Toutes les formules par lesquelles le Concile de Trente exprime le caractère figuratif et commémoratif de la messe, attesteraient l'inutilité de la présence du Christ, pourvu que sa mort soit représentée et offerte. « Le Concile, dit-il, appelle la célébration de l'Eucharistie un sacrifice, *ut Ecclesiae relinqueret sacrificium*, parce que, le sacrifice consistant dans l'offrande d'une victime immolée, et la Passion de Jésus-Christ demeurant toujours présente, toutes les fois qu'on offre cette victime, autant de fois offre-t-on le sacrifice de Jésus-Christ : *Nunc Christus offertur quasi recipiens passionem*, dit S. Ambroise. Mais ce sacrifice n'est point un sacrifice renouvellé, puisque Jésus-Christ ne meurt qu'une fois. Ce n'est point un sacrifice continué, ou suppléé, puisqu'il a eu toute sa perfection et son complément dans la mort de Jésus-Christ. C'est seulement un sacrifice représenté, *quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur* ; un sacrifice rappelé, *ejusque memoria in finem usque saeculi permaneret* ; et un sacrifice appliqué, *atque illius salutaris virtus applicaretur*... On trouve donc dans l'Eucharistie un vrai sacrifice, en ce sens qu'on y fait à Dieu l'oblation d'une mort toujours présente, *mortem annuntiabitis*. Mais, comme cette mort ne se réitère point, ce sacrifice n'est que la représentation d'un autre, *Hoc facite in meam commemorationem*[1] ».

Cependant le Concile a eu soin de préciser qu'il s'agit d'un « sacrifice propre et véritable », non d'une « nue commémoraison » du sacrifice de la croix. Le Courayer interprète cette parole même dans son sens. « Si le Concile, dit-il, ajoute que ce sacrifice n'est point une commémoration toute nue, ce n'est point pour établir l'essence du sacrifice sur la présence de Jésus-Christ : c'est pour marquer qu'il ne s'agit pas ici d'un simple rappel de la mort de Jésus-Christ à notre souvenir, mais de l'offrande que nous faisons à Dieu de ce souvenir, afin qu'en faveur de ce qu'il a souffert il ait pitié de nous, comme l'explique le cardinal du Perron[2] ».

L'écrivain conclut : « L'offrande de la mort étant tout ce qu'il y a de réel dans le sacrifice, cette offrande est aussi réelle sans aucune présence physique du corps, comme avec cette présence, parce que la mort de Jésus-Christ ne se trouve pas moins réellement offerte dans la supposition d'une absence physique, que dans la présence ; et, l'objet étant aussi réel, le sacrifice subsiste également avec les deux opinions. Toute l'erreur du P. Le Quien vient de ce qu'il confond le sacrement avec le sacrifice. Le sacrement à la

1. Id., *Défense de la Dissertation*, l. IV, ch. IV ; t. II, IIe partie, p. 157-158.
2. Id., *ibid.*, p. 148.

vérité est fondé sur la présence, mais le sacrifice ne l'est que sur la mort[1] ».

L'application de la théorie est aisée à faire. « Si la reconnaissance du sacrifice de Jésus-Christ n'est fondée que sur l'offrande de sa mort, représentée par la consécration des symboles, il s'ensuit que les Anglois, qui admettent comme nous cette offrande et cette représentation, et qui l'ont toujours admise, pourroient reconnoître le même sacrifice que nous dans la célébration de l'Eucharistie quand bien même ils rejetteroient la réalité de la présence[2]. »

Mais, est-il besoin de le noter, c'est par une interprétation toute tendancieuse et systématique que Le Courayer prétend ramener ainsi à son opinion la pensée du Concile. Il n'y a pas le moindre doute que les Pères n'aient affirmé expressément et constamment la nécessité de la présence réelle du Christ pour la réalité du Sacrifice eucharistique. Et il n'est pas moins hors de conteste que la doctrine conciliaire sur ce point répond à l'enseignement le plus ferme de la tradition.

Le P. Le Quien n'a fait que traduire la foi traditionnelle, en déclarant « qu'il y a dans l'Église par l'institution de Jésus-Christ une continuation de son sacrifice de la croix dans la célébration des mystères de notre salut », et qu'elle « ne consiste pas dans une simple commémoration ou représentation idéale de sa mort, mais dans une présence réelle et une oblation véritable et actuelle de son Corps et de son Sang cachés sous les apparences du pain et du vin[3] ».

L'erreur de Le Courayer a été condamnée par l'Assemblée du Clergé français, en 1727, et par le S. Siège, en 1728[4].

1. Id., *ibid.*, p. 189.

2. Id., *ibid.*, p. 162.

3. Le Quien, *op. cit.*, II^e part., ch. I, § 1 ; t. II, p. 9. — On lit, p. 7 : « De cette vérité que Jésus-Christ est tous les jours immolé et offert véritablement et réellement, quoique mystiquement, sur nos autels, qu'on l'offre en son Église en sacrifice véritable et proprement dit, il s'ensuit nécessairement qu'il y a dans l'Église chrétienne un vrai sacerdoce qui est une participation de celui de Jésus-Christ. » Le Courayer critique vivement ces paroles, comme si Le Quien entendait appliquer les mots « véritable et réel » à « l'immolation » du Sauveur. Les termes employés manquent peut-être de précision, mais il est évident que Le Quien entend parler de la « vérité et réalité » de « l'oblation » et du sacrifice, non de « l'immolation » proprement dite.

4. Le 22 avril 1727, une assemblée du Clergé français, formée de vingt-deux prélats, et réunie à S. Germain des Prés, censure trente-deux propositions extraites des ouvrages de Le Courayer. Le 31 octobre, ses divers écrits sont condamnés par le cardinal de Noailles, archevêque de Paris. En 1728, Le Courayer est excommunié par sa congrégation des chanoines de Sainte-Geneviève. La même année, 25 juin 1728, un Bref de Benoît XIII, *Bullarium magnum*, t. XIII, p. 349, auquel se réfère toujours le Catalogue de l'Index, prohibe sous peine d'excommunication la lecture de la *Dissertation...*, et de

§ III. — Le sacrifice dans l'oblation du Christ présent sous les signes de son immolation.

Continuation de l'Ecole théologique française

A la base du sacrifice de la messe, il n'y a pas seulement le Christ présent, mais le Christ s'offrant à son Père et offert au Père par l'Église elle-même. C'est une vérité que l'on peut dire d'enseignement courant depuis l'origine. Mais, nous l'avons vu, parmi les théologiens, un certain nombre ont relégué l'oblation du Christ au second plan, pour considérer en premier lieu les conditions de son oblation sur l'autel, c'est-à-dire l'état d'immolation réelle ou mystique, dans lequel il s'offre et est offert. D'autres ont préféré fixer d'abord leurs regards sur son oblation même, et l'ont considérée comme étant directement la raison formelle ou essentielle de son sacrifice. L'oblation a été ainsi mise en relief d'une façon très spéciale par l'École théologique française du siècle précédent.

Or, au XVIII[e] siècle, nous trouvons cette tradition continuée en France par un certain nombre d'écrivains de valeur : les Oratoriens, **Juénin**, **Duguet**, et surtout **Le Brun**, l'illustre liturgiste ; le Sulpicien **Le Grand**. En dehors de l'Oratoire et de Saint-Sulpice : **Babin, Albert de Choin**, l'historien **Noël Alexandre**, les grands exégètes **Dom Calmet** et **Bernardin de Picquigny** A cette École doit être adjoint le nom même du pape **Benoit XIV.**

I. — *A l'Oratoire : Juénin, Duguet, Le Brun*

Gaspard Juénin († 1713*), de l'Oratoire, professeur au séminaire de l'éminentissime cardinal de Noailles, archevêque de Paris, présente une définition du sacrifice qui reproduit celle de Bellarmin, à cette différence près qu'au lieu d'une « transmutation » de la chose offerte, il y est question de « mutation ». A ce changement d'expression correspond un changement notable de la pensée. Pour Juénin, la *mutation* peut être ou « physique », ou simplement « mystique » ; « extrinsèque », dit-il encore[1].

la *Défense de la Dissertation...* « uti continentes propositiones falsas, temerarias, seditiosas, scandalosas, perniciosas,... hæreticas, etc. ». Le Courayer continue à défendre ses idées, et se retire en Angleterre, où il est pensionné par la reine et reçoit de l'Université d'Oxford le diplôme de docteur en théologie.

1. GASPAR JUÉNIN, *Institutiones theologicæ, ad usum seminariorum* (Lugduni, 1694, 4 vol. in-12 ; ed. multum aucta, Parisiis, 1700, 7 vol. in-12), ed. 3[a], Lugduni, 1704, t. VII, p. 341 : « Sacrificium stricte sumptum definitur : Oblatio externa, soli Deo facta, quæ in testimonium supremi illius dominii a legitimo ministro res aliqua sensibilis et permanens ritu mystico consecratur ac mutatur. » — « Dicitur 7° ac mutatur : cum enim

Précisément il montre que, dans la consécration de la messe, il y a « mutation » suffisante, en ce que le Corps et le Sang du Christ se trouvent « à l'état de mort, au moins extérieurement ». Et il n'est pas certain, ajoute-t-il, qu'il faille représenter nécessairement l'acte même de l'immolation par la double consécration distincte : l'état de mort se trouve exprimé suffisamment par la consécration d'une seule espèce. En tout cas, il s'agit d'une simple figuration de la mort du Christ, donc d'une simple « mutation extrinsèque » et « mystique[1] ». A ce point de vue, la façon de voir de Juénin ne diffère pas de celle de Lacroix, que nous avons vu se rattacher à Vasquez.

Mais l'Oratorien formule ailleurs une théorie très divergente. Il y a « mutation extrinsèque » dans l'acte de la consécration, dit-il, en ce que le Corps et le Sang du Christ « commencent d'être sous les espèces du pain et du vin où elles n'étaient pas auparavant ». C'est le genre de mutation qu'ont fait valoir Hessels et Ruard Tapper[2]. Juénin ne s'en tient cependant pas là. Il continue : « Cette mutation extrinsèque suffit à constituer un sacrifice proprement dit ». Pourquoi ? « Parce que le Christ n'est réellement présent en aucun lieu sans qu'il s'offre à Dieu son Père et paraisse en sa présence pour nous[3]. »

L'auteur passe donc, plus franchement que n'ont voulu le faire Tournely et Collet, de la simple idée de *mutation* à celle d'*oblation*. La mutation invoquée d'abord, au lieu d'être envisagée comme destruction de la matière première du sacrifice, pain et vin, l'est comme *production* d'une réalité nouvelle, qui est le Christ, non seulement présent, mais *s'offrant*, car pour lui présence et offrande sont choses inséparables. On reconnaît la grande pensée de Suarez : l'immutation du pain et du vin, aboutissant à la production du Corps et du Sang du Christ, Hostie souverainement apte à gagner

sacrificium fit in testimonium supremi dominii Dei, par est ut per rei oblatæ mutationem, aut mystice aut physice factam, supremum illud dominium significetur. »

1. Id., *ibid.*, p. 353 : « Tota essentia sacrificii Eucharistiæ posita est in consecratione... Prob. Hostia sacrificii Eucharistiæ fit actu præsens, mutat statum, mystice moritur, per solam consecrationem : siquidem per eam tantum corpus et sanguis Christi fiunt realiter præsentia ; Christi passio repræsentatur ; mutant statum : mortuo enim modo se habent, saltem extrinsecus. »

2. Ci-dessus, p. 290, 320, 377.

3. Id., *ibid.*, p. 348 : « Corpus et sanguis Christi in Eucharistia intrinsece quidem non mutantur, sed mutantur extrinsece, seu incipiunt esse sub panis et vini speciebus, sub quibus non erant antea. Ea autem extrinseca mutatio satis est ad sacrificium proprie dictum : nempe Christus non est alicubi realiter præsens, quin offerat sese Deo Patri, appareatque vultui Dei pro nobis. » — Ailleurs, *Commentarius historicus et dogmaticus de sacramentis* (1693), ed. 4, Lugduni, 1717 ; Dissert. V, qu. 2, c. II, p. 285a, Juénin semble s'en tenir plus complètement à la thèse de Lessius.

la faveur de Dieu. Et en même temps l'idée du P. de Condren, exploitée si magnifiquement par Bossuet : la pérennité de l'offrande du Christ, ou la liaison indissoluble de son oblation avec sa présence.

La doctrine du P. de Condren se retrouve, en l'un de ses points les plus importants, dans les lignes que l'Oratorien **Jacques-Joseph Duguet** (1649-1733), de Montbrison, professeur à Paris, consacre à l'oblation céleste du Christ : « C'est par un prodige inespéré, et dont aucun prophète ne nous avait donné l'idée, que Jésus-Christ a conservé l'ouverture de ses plaies, et celle même de son côté, après sa résurrection. Il a voulu joindre par là les vestiges de son immolation sur la croix avec l'état de gloire où il est entré, et nous apprendre qu'il est la victime éternelle, comme il est le prêtre éternel. Car, selon S. Paul, il ne peut être prêtre, sans avoir quelque chose à offrir ; et il est évident qu'il ne peut rien offrir qui soit digne de son sacerdoce que lui-même... C'est sous cette double vue de ressuscité et d'immolé que Jésus-Christ fut représenté à S. Jean dans l'Apocalypse : *Je vis un Agneau debout, qui était comme une victime égorgée.* Et comme ce même Apôtre parle souvent de l'Autel qui est dans le ciel, nous ne pouvons douter que cet autel ne soit celui où l'Agneau continue de s'immoler d'une manière très réelle, quoiqu'elle soit infiniment au-dessus de toutes nos conjectures[1] ».

Le célèbre liturgiste, **Pierre Le Brun** (1661-1729), une des principales gloires de l'Oratoire, expose d'une façon succincte, néanmoins plus complète que Juénin et Duguet, les idées caractéristiques du P. de Condren.

Comme le P. de Condren, Le Brun voit réunies à la messe « toutes les conditions qui convenaient aux victimes de l'ancienne Loi dans les sacrifices les plus parfaits ». Il les ramène à quatre : « 1° l'acceptation de la victime par les prêtres ; 2° l'oblation à Dieu ; 3° le changement ou la destruction de la victime ; 4° la consomption ou la communion de la victime[2] ».

Lui aussi rend raison de « l'immolation » ou du « changement » nécessaire de la victime eucharistique, en combinant l'explication de De Lugo avec celle de Lessius. « Dans les holocaustes et dans les sacrifices pour les péchés et pour les délits, la victime était immolée et égorgée ; elle changeait d'état. Ici le pain et le vin sont changés au Corps et au Sang de Jésus-Christ, qui est immolé

1. JACQUES JOSEPH DUGUET, *Dissertations theologiques et dogmatiques*, Paris, 1727 ; Dissert. II, *sur l'Eucharistie*, II^e^ part., n° 68, p. 254.

2. PIERRE LE BRUN, *Explication littérale, historique et dogmatique, des prières et des cérémonies de la messe* (1716), nouv. éd., Paris, 1843 ; Traité préliminaire : *Du sacrifice et des préparations prescrites pour l'offrir*, n^os^ 16, 17, p. 19.

et comme en état de mort sur l'autel, parce qu'il est privé des fonctions de la vie naturelle qu'il avait sur la terre, et parce qu'il y est avec des signes de mort par la séparation mystique de son Corps d'avec son Sang, ainsi que S. Jean voit devant le trône du ciel l'Agneau vivant, puisqu'il était debout, mais en même temps comme immolé et comme mort, à cause des cicatrices de ses plaies et des marques de son immolation sanglante qu'il conserve même dans la gloire[1]. »

Le rapprochement établi dans cet exposé même entre la condition du Christ eucharistique et celle du Christ céleste accuse d'une façon très particulière l'influence du P. de Condren. On la retrouve dans la manière dont Le Brun parle de l'oblation du Christ, qui a commencé à l'Incarnation, et s'est continuée à travers tous ses mystères, à l'immolation de la croix, à la Résurrection du sépulcre, à l'Ascension, pour se perpétuer dans le ciel et parallèlement sur la terre.

« Il s'est offert lui-même, dit l'illustre écrivain. Et c'est par cette oblation, qui sera permanente et éternelle, que les hommes ont été sanctifiés. Car il s'est offert une fois pour toujours. Sa vie a été un continuel sacrifice, jusqu'à ce qu'il ait répandu tout son Sang sur la croix[2]. » Et ailleurs : « L'essentiel du sacrifice de la croix consistait en l'oblation que Jésus-Christ fit de son Corps ». Or, « il continue d'offrir sur l'autel ce même Corps... Jésus-Christ s'offre donc à l'autel, comme il s'est offert en mourant sur la croix, n'y ayant de différence qu'en la seule manière de l'offrir... Il s'y offre aussi comme à la Résurrection, puisqu'il y offre son Corps immortel et glorieux. Il s'y offre comme à son Ascension, puisqu'il y monte encore de l'autel de la terre au sublime autel du ciel, selon l'expression du Canon, pour y aller résider et intercéder pour nous ; offrant ainsi toujours une même Hostie. C'est pourquoi nous disons à la messe que nous offrons ce sacrifice pour renouveler la mémoire de la Passion, de la Résurrection et de l'Ascension de Notre-Seigneur Jésus-Christ[3].

1. ID., *ibid.*, p. 20.

2. ID., *ibid.*, n° 10, p. 14.

3. ID., *ibid.*, n° 16, p. 18. — Cf. *ibid.*, IV^e part., de la messe, art. 11, § 2, p. 433 : « Le mystère de l'Ascension est joint à celui de la Résurrection, comme une suite de ce qui était dû à Jésus-Christ ressuscité, et comme la consommation du sacrifice qu'il a offert à son Père... C'est par son Ascension qu'il quitte la terre, qu'il monte au ciel, et qu'il est assis à la droite de son Père, ce qui met le comble à la gloire qu'il a méritée par ses souffrances. C'est là aussi où il achève son sacrifice, en s'offrant continuellement à son Père. Or l'Eucharistie renferme tous ces mystères, parce que Jésus-Christ s'y offre comme il s'est offert sur la terre, et comme il s'offre dans le ciel. Ainsi dès que Jésus-Christ est immolé sur l'autel par la consécration, nous devons célébrer la mémoire de sa Passion, de sa Résurrection et de son Ascension glorieuse. »

Enfin c'est bien encore l'esprit du P. de Condren qui se reconnaît dans le soin d'associer le sacrifice de l'Église à celui de son Chef. « Nous n'avons plus qu'à remarquer, dit Le Brun, que ce sacrifice, qui est celui de Jésus-Christ, est en même temps le sacrifice de toute l'Église, qui est offerte avec Jésus-Christ ; que c'est le sacrifice de tous les prêtres qui l'offrent, et de tous ceux qui veulent y participer, qui doivent par conséquent s'offrir eux-mêmes en sacrifice, comme Jésus-Christ et son Église s'offrent à Dieu[1]. »

II. — *A Saint-Sulpice : Le Grand*

Le traité si remarquable du Verbe Incarné, œuvre du Sulpicien **Louis Le Grand** (1711-1780), professeur à Cambrai, à Orléans et à Paris, résume en une phrase extrêmement pleine et suggestive la grande pensée de Condren et d'Olier sur l'unité et la perpétuité du sacrifice du Christ : « Tout ce que le Christ a accompli dans sa vie mortelle, tout ce qu'il a offert en mourant, tout ce qu'il opère partout où il est présent, au ciel et dans le sacrement de l'autel, doit être regardé comme la suite d'une même intercession, d'une même obéissance, d'un même sacrifice, qu'il a inauguré en sa vie, qu'il a consommé en sa mort, et que, ressuscité, il renouvelle constamment au ciel et dans le mystère eucharistique, pour nous en appliquer perpétuellement la vertu[2] ».

Que l'on compare cette suite remarquable de propositions avec celle que nous reproduisions naguère de l'*Histoire des variations* de Bossuet[3] : on constatera, plus qu'une ressemblance, une véritable identité. Le Grand n'a fait que traduire, en le faisant sien, le passage de l'illustre évêque de Meaux, comme s'il lui était apparu le plus représentatif de sa doctrine, en tout cas de la doctrine du P. de Condren et de M. Olier.

1. Id., *ibid.*, n° 20, p. 22.

2. Louis Le Grand, *Tractatus de Incarnatione Verbi divini*, dissert. X, c. I, Concl. ultima. Dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, Parisiis, 1841 ; t. IX, col. 790 : « Quidquid Christus in vita sua mortali egit, quidquid moriens exhibuit, quidquid ubicumque præsens est, seu in cælis, seu in ipso altaris sacramento in quo alia ratione existit, præstat, illud habendum est ut continuatio unius intercessionis, uniusque obedientiæ et sacrificii, quod vivens auspicatus est, moriens consummavit, quodque redivivus, in cælis et in mysteriis, jugiter renovat, ut ejus virtutem nobis perpetuo applicet. »

3. Ci-dessus, p. 511-512.

III. — *En dehors de l'Oratoire et de Saint-Sulpice : Babin, Noël Alexandre, Dom Calmet, Bernardin de Picquigny, De Choin, Benoît XIV*

En dehors même de l'Oratoire et de Saint-Sulpice, nous trouvons la doctrine oratorienne exploitée d'une façon remarquable par divers écrivains, théologiens, exégètes ou liturgistes.

Le doyen de la Faculté de Théologie d'Angers, **François Babin** (1651-1734), principal rédacteur des *Conférences ecclesiastiques du diocèse d'Angers* sur le sacrifice de la Messe (1716), met d'abord en principe que le sacrifice requiert un changement de la matière offerte, équivalant à une destruction mystique ou morale[1], et trouve une telle immutation dans le Christ eucharistique, en utilisant, comme D. Viva, l'explication de Lessius et celle de De Lugo : d'une part, la consécration immole le Christ mystiquement en paraissant séparer son Corps et son Sang — et sur ce point le docte théologien reproduit le langage expressif de Bossuet[2] ; — d'autre part, elle l'abaisse en le réduisant comme à un état de mort[3].

1. *Conférences ecclésiastiques du diocèse d'Angers, sur le sacrifice de la messe, tenues en l'année* 1716, rédigées par M. BABIN, doyen de la Faculté de théologie d'Angers. Nouv. éd., Angers, 1745 ; 1re qu., p. 2 : « Le mot de sacrifice, pris dans le sens propre, signifie une offrande extérieure d'une chose sensible et permanente, que fait à Dieu seul un ministre légitime, qui, en consacrant la chose offerte par des cérémonies mystérieuses, la détruit ou la change, pour reconnaître le souverain pouvoir de Dieu et rendre à sa majesté les hommages qui lui sont dûs par les créatures raisonnables. » — p. 5 : « La chose offerte en sacrifice doit être détruite ou changée, parce que le sacrifice est une protestation solennelle, par laquelle les hommes reconnoissent Dieu le souverain Maître de la vie et de la mort, duquel ils dépendent absolument... A l'ordinaire le changement de la chose offerte se faisoit par la destruction réelle de la chose ; cela n'étoit pourtant pas absolument nécessaire ; il suffisoit que, par l'offrande qu'il s'en faisoit, il arrivât à cette chose un changement d'état qui fût regardé comme une espèce de destruction mystique. »

2. *Ibid.*, p. 14-15 : « Dans le sacrifice de la messe, qui est un sacrifice non sanglant, il n'intervient aucune nouvelle immolation, mais on fait seulement la continuation, la commémoration et l'application du sacrifice de la croix. Jésus-Christ demeure toujours immortel, son sang n'y est répandu qu'en figure, et la mort n'intervient qu'en représentation, en ce que, dans la consécration, le corps et le sang du Fils de Dieu sont mystiquement séparés ; parce que Jésus-Christ a dit séparément : Ceci est mon Corps, Ceci est mon Sang, et que, par la vertu de ces paroles, qui sont comme un glaive qui sépare mystiquement le corps et le sang de Jésus-Christ, il est mis présent sur l'autel, revêtu de signes qui représentent la séparation violente de son corps et de son sang, qui se fit sur la croix. Le sacrifice est néanmoins très véritable, en ce que Jésus-Christ y est véritablement contenu et présenté à Dieu sous cette figure de mort. *Super sacram mensam Christus occisus jacet*, dit S. Chrysostome, dans l'homélie 15 au peuple d'Antioche. »

3. *Ibid.*, p. 16 : « Rien ne manque au sacrifice de la messe pour être un véritable sacrifice, puisque dans la consécration de l'Eucharistie... Il s'y fait une destruction ou changement de la chose offerte : 1° puisque par la force des paroles sacramentelles, il

Cependant, Babin pénètre plus avant dans la pensée de Bossuet. Avec le grand orateur, il place le sacrifice du Christ dans l'offrande qu'il fait de lui-même sous les signes de sa mort, et établit un parallélisme étroit entre notre oblation terrestre et l'oblation éternelle du ciel. « Nous croyons dans l'Église catholique, dit-il, que le sacrifice de la messe est le même en substance que le sacrifice de la croix ; nous ne reconnaissons qu'une seule oblation, qu'un sacrifice unique, par lequel le Sauveur du monde s'est immolé, et est mort pour nous une fois, et qu'il offre actuellement dans le ciel, pendant que sur la terre nous continuons de l'offrir par le ministère des prêtres ; parce que, dans l'un et dans l'autre sacrifice, c'est la même victime offerte, le même sacrificateur principal, et qu'il n'y a de différence que dans la manière dont se fait l'offrande[1]. » « Le sacrifice de la messe est impétratoire, parce que Jésus-Christ, présent sur l'autel en cette figure de mort, intercède pour son Église[2]. »

Le célèbre historien et théologien **Noël Alexandre** (1639-1724), de l'Ordre de S. Dominique, originaire de Rouen, professeur au couvent de S. Jacques à Paris, procède à la façon de Juénin, Après avoir défini le sacrifice exactement dans les mêmes termes, et expliqué que la matière offerte doit subir une mutation, qui peut être simplement mystique[3], il met précisément en fait que, dans l'Eucharistie, sacrifice non sanglant, il suffit que le Christ soit « mis à mort mystiquement », c'est-à-dire que son corps et son Sang apparaissent comme séparés par le glaive des paroles[4].

se fait une séparation mystique du corps et du sang de Jésus-Christ... ; 2° puisque le pain et le vin, qui sont la matière préexistante du sacrifice eucharistique, sont changés au corps et au sang de Jésus-Christ... ; 3° puisque Jésus-Christ dans l'Eucharistie est réduit à un état beaucoup au-dessous de celui qui lui est naturel, et qu'il est comme mort dans le sacrement de l'Eucharistie. »

1. *Ibid.*, p. 18.

2. *Ibid.*, p. 26.

3. NATALIS ALEXANDER, *Theologia dogmatica et moralis secundum ordinem catechismi Tridentini*, Parisiis (1693, 10 vol. in-8), 1714, l. II, c. VI ; t. I, p. 431[b] : « Sacrificium definitur : Oblatio externa, soli Deo facta, qua in recognitionem supremi ejus dominii, a legitimo ministro res aliqua sensibilis et permanens ritu mystico consecratur et mutatur.» — p. 432[a] : « Res oblata mutari debet, ac re ipsa, seu modo quodam mystico destrui, ut ratio sacrificii constet, quo Deum supremum vitæ nostræ dominum profiteamur et colamus. » — art. 1, propos. 1, p. 434[b] : « Objiciunt : Mutatio victimæ, imo occisio, intercedere debet in sacrificio proprie dicto... Respondetur : Occisionem quidem victimæ in sacrificio cruento intercedere debere, non in sacrificio incruento. »

4. ID., *ibid.*, p. 434[b] : « Eucharistia autem incruentum sacrificium est, in qua Christus sub specie cibi et potus offertur. Quamobrem necesse non est ipsum vere et reipsa occidi, ut vere et proprie censeatur offerri et sacrificari ; sed sufficit ut mystice moriatur, quatenus consecratione panis et vini corpus ejus et sanguis sub eorum symbolis et speciebus

Mais de l'idée d'immutation, lui aussi passe immédiatement à l'idée d'oblation, en lui donnant un rôle capital. « Il ne s'agit pas, dit-il, d'une nue commémoraison et représentation de la Passion : nous avons là réellement présent sous les symboles sacrés l'Agneau immolé depuis l'origine du monde ; et par le fait que son Corps et son Sang sont consacrés, ils sont offerts à la divine Majesté. Le Christ, entrant dans le monde, et se présentant à son Père, avec ces paroles : *Vous n'avez pas voulu d'hostie, ni de sacrifice pour le péché ; me voici* (*Hébr.*, x, 5, 7), s'est dès lors offert en sacrifice, bien que seulement destiné à la souffrance et à la mort ; de même, étant entré, non dans un sanctuaire fait de main-d'homme, mais dans le ciel, *afin d'y apparaître maintenant pour nous devant la face de Dieu* (*Hébr.*, ix, 24), le Christ représente à son Père le sacrifice, *par lequel il a paru une seule fois à la fin des siècles pour l'abolition du péché* (*Hébr.*, ix, 26), et il continue de s'offrir au Père, non d'une manière sanglante, ce qu'il a fait une seule fois, mais par un mode non sanglant, *étant toujours vivant afin d'intercéder pour nous* (*Hébr.*, vii, 25), car il n'est plus sujet à la mort. Ainsi, dans l'Eucharistie, commémoraison du sacrifice offert en la croix, le Christ, avec son Corps et son Sang, est offert par le ministère des prêtres, en étant immolé mystiquement, sans être réellement mis à mort[1]. »

Ce rattachement du sacrifice eucharistique à l'oblation du Christ dans le ciel et à celle même qu'il fit en entrant dans le monde, rappelle très clairement Bossuet et le P. de Condren. Noël Alexandre y revient avec insistance dans son *Commentaire de l'Épître aux Hébreux* : « Le Christ, dit-il, a de quoi offrir : son corps et son sang sur la terre ; lui-même vivant et glorieux dans le ciel. » Car « la mort n'a pas mis fin à son pouvoir ni à son ministère sacerdotal, comme pour les prêtres lévitiques ; mais par la mort et la résur-

sistuntur et exhibentur, et gladio verborum (ut ita loquamur) separantur... Hæc autem non solum mutatio est corporis et sanguinis Christi, sed et immolatio morsque mystica, sufficiens ad sacrificium commemorationis, quo passio Domini nostri Jesu Christi, ejusque fructus, fidelibus applicatur. » Cf. p. 435[a].

1. Id., *ibid.* : « Neque tamen nuda est passionis Christi commemoratio et repræsentatio : siquidem ibi exhibetur realiter sub sacris symbolis Agnus occisus ab origine mundi, et, hoc ipso quod per consecrationem corpus ejus et sanguis sistuntur, divinæ majestati offeruntur. Sicut enim Christus, mundum ingrediens, et Deo Patri se sistens, dicensque : *Hostiam et oblationem...*, se jam tunc in sacrificium obtulit, quamvis nondum sit occisus, sed tantum morti destinatus ; et sicut, cum Christus, non in manufacta sancta, sed in cælum ingressus, *ut appareat nunc vultui Dei pro nobis*, sacrificium Patri repræsentat, quo *semel in consummatione sæculorum, ad destitutionem peccati, per hostiam suam apparuit*, seque jam, non cruento quidem modo, quod fecit semel, sed incruento, Patri offerre pergit, *semper vivens ad interpellandum pro nobis* : et tamen jam non moritur : ita in Eucharistia, quæ sacrificii in cruce oblati commemoratio est, Christus corpus et sanguinem suum exhibens, offertur ministerio sacerdotum, et mystice immolatur, quamvis revera non occidatur. »

rection il est entré dans les fonctions de son sacerdoce éternel[1], offrant à jamais à Dieu le Père le sacrifice et le mérite de cette mort[2]. »

L'Épitre aux Hébreux a été commentée dans le même sens par le célèbre exégète **Dom Augustin Calmet** (1672-1757), Bénédictin de la Congrégation de S. Vanne et de S. Hydulphe, abbé de S. Léopold de Nancy. Lui aussi parle, en termes sobres, mais non moins nets, du sacrifice de Jésus-Christ, continué sur nos autels, comme il l'est à jamais dans le ciel. « Pour mériter véritablement le nom de Prêtre, dit-il, il fallait que Jésus-Christ « se mît en état de pouvoir offrir quelque chose au Très-Haut. Il était donc nécessaire qu'il s'incarnât, pour pouvoir lui offrir et sa vie et son sang ; et, pour perpétuer son sacerdoce, ou plutôt l'offrande de ce sacrifice, il a établi dans l'Église le sacrifice de son corps et de son sang, qu'il offre à Dieu sur la terre par la main des prêtres, en même temps qu'il l'offre lui-même continuellement dans le ciel pour la satisfaction et le salut de tous les hommes[3] ». « Il continue sur la terre »,

1. Id., *Commentarius litteralis et moralis in omnes epistolas sancti Pauli apostoli et in VII epistolas catholicas*, Rothomagi, 1710. *In Hebr.*, VIII, t. II, p. 100[a] : « Christus habet quod offerat : corpus et sanguinem suum in terris ; seipsum viventem et gloriosum in cœlis. » — *In* VII, 24, p. 98[a] : « Ejus enim auctoritati et sacerdotali ministerio mors finem non attulit, ut contingit in sacerdotibus leviticis : sed per mortem et resurrectionem æterni sacerdotii sui functiones ingressus est, mortis ejusdem sacrificium et meritum pro nobis perenniter offerens Deo Patri. » — Cfr. *In* IX, 25, p. 106[a] : « Christus Jesus, catholicus Patris sacerdos, in cœlum intrans, non novam victimam, neque novum sacrificium offert, sed quam semel obtulit hostiam ad destitutionem peccati, pro nobis offerre pergit... Offert pro nobis sanguinem quem effudit, mortem quam passus est, vulnera quæ suscepit. »

2. A un moment, Noël Alexandre paraît sortir de sa position très simple et porter ses préoccupations sur l'immutation censée nécessaire, en versant dans un certain éclectisme où se mêlent les vues de Lessius, de De Lugo et de Bellarmin. *Theologia dogm.*, l. II, c. VI, art. 1, prop. II, t. I, p. 436[b]. A l'objection : « Ratio sacrificii posita est in vera et reali mutatione et destructione victimæ », il répond : « Corpus et sanguinem Christi destrui (*pour* non destrui) quidem per consecrationem, sed mutari modo sibi conveniente, quatenus sacramentaliter esse incipiunt sub panis et vini speciebus, et corpus vi verborum quasi exsangue sistitur, sanguis item vi verborum mystice effunditur. — Præterea corpus et sanguis per consecrationem accipiunt formam cibi et potus : cibus autem et potus ad manducationem et bibitionem, adeoque ad mutationem et destructionem ordinantur. — Quamvis porro non destruantur Christi corpus et sanguis secundam naturam suam, destruuntur tamen secundum modum illum admirabilem existendi sub his panis vinique speciebus, desinunt esse in altari, desinunt esse cibus et potus sensibilis, cum sumuntur a sacerdote sacrificante. Sufficit autem ut ita destruantur et desinant, per actionem pertinentem ad integritatem sacrificii : sic enim ipso sacrificio destrui censentur mystico modo, ipsisque pro hoc statu conveniente. » — Dans son Commentaire de la *I Cor.*, XI, 23-24 et 25 (*Commentarius litteralis*, t. I, p. 202[b]), il se tient à l'idée de Lessius.

3. Dom Augustin Calmet, *La sainte Bible en latin et en français, avec un Commentaire*

dit-il encore, « l'exercice de son sacerdoce, par le sacrifice qu'il consomma sur la croix ; il continue de l'offrir dans le ciel, et dans l'Église chrétienne, où la réalité a pris la place de la figure, où le corps et le sang d'un Homme-Dieu s'immolent en la place des agneaux, des boucs et des taureaux[1] ».

littéral et critique (Paris, 1707-1716, 23 vol. in-4), 1730. *Les Epitres de S. Paul*, t. II, p. 681 : In *Hebr.*, VIII, 3.

1. ID., *ibid.*, p. 682 : In *Hebr.*, VIII, 4.

Dans son *Dictionnaire historique, critique, chronologique, géographique et littéral de la Bible*, 2e éd., Genève, 1730, t. IV, p. 20, au mot *Sacrifice*, Dom Calmet donne cette définition : « Le sacrifice est une offrande qu'on fait à Dieu sur les autels par la main d'un légitime ministre, pour reconnaître sa puissance et lui rendre hommage. Le sacrifice diffère de la simple oblation, en ce que dans le sacrifice il faut qu'il y ait changement réel ou destruction dans la chose offerte, au lieu que l'oblation n'est qu'une simple offrande du don. » — Cependant dans son commentaire de la dernière Cène, le docte exégète se contente de noter, pour tout « changement réel », que l'Eucharistie offre aux yeux une « vive représentation » de la passion du Seigneur, donc un changement purement mystique ou figuré. *Les Epitres de S. Paul*, t. I, p. 489 ; *In Cor.*, XI, 26 : « Son corps, caché sous les apparences du pain, et son sang sous celles du vin, nous marquent, mais d'une manière réelle et efficace, la mort de Jésus-Christ. Le sacrement de son corps rompu, brisé, mis en pièces, mâché, broyé sous la dent, est une vive représentation de tous les tourments que le Sauveur endura dans sa passion. Son sang dans le calice, et séparé de son corps, nous met devant les yeux sa mort sanglante et violente. » Cf. *Les Evangiles de S. Marc et de S. Luc* (1706), Paris, 1730 ; p. 608 : *In Luc.*, XXII, 19.

Un autre Bénédictin, Dom **Léonard de Massiot** († 1717), de la Congrégation de Saint-Maur, a laissé un *Traité du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ, et de son union avec les fidèles dans ce mystère*, Poitiers, 1708 : ouvrage de composition assez lâche, où les redites abondent, et où prédominent les réflexions spirituelles et les applications morales. On y trouve çà et là quelques-unes des idées maîtresses du P. de Condren, sans que rien cependant trahisse de façon nette un contact direct avec l'*Idée du sacerdoce et du sacrifice* éditée par Quesnel. On constate seulement un commerce de l'auteur avec les écrits de Bossuet. Voici les passages qui offrent de l'intérêt :

p. 49 : « Si Dieu n'a pu faire rien dans la nature et dans la grâce de plus grand que Jésus-Christ, nous pouvons dire que Jésus-Christ n'a pu faire rien de plus auguste et de plus admirable que son sacrifice... Ce sacrifice, qui a commencé au premier moment de la vie de Jésus-Christ, a finy sur la croix par son immolation sanglante. Cet aimable Sauveur le continue dans l'Église d'une manière encore plus incompréhensible, car estant nostre victime il nous sert de nourriture. Enfin ce sacrifice sera éternel dans le ciel, par l'oblation du chef et des membres que Jésus-Christ fera dans la plénitude du corps des élus. » — p. 71 : « Le sacerdoce de Jésus-Christ devant estre éternel, son sacrifice aussi ne doit jamais finir. » — p. 69 : « Il a reçu dans sa résurrection, qui est une nouvelle renaissance de la mort à l'immortalité, le droit de continuer son sacerdoce et son sacrifice dans l'Église et dans le ciel. » — p. 72 : « La perpétuité et la vérité du sacerdoce et du sacrifice sont en la personne de Jésus-Christ... Le sacerdoce est naturel à l'Homme-Dieu... Il est une propriété inséparable du Verbe Incarné, qui est fondée sur son union à nostre nature, qu'il a offerte, qu'il offre et qu'il offrira éternellement pour la sanctification des hommes : ce qui rend son sacrifice éternel. » — p. 118 : « Il a finy sur la croix son sacrifice sanglant, et il est entré par la résurrection dans sa gloire, pour continuer dans l'Église son oblation, qui est la même qu'il fait dans le ciel. » — p. 231 : « Si ce sacrifice de louanges doit cesser sur la terre à la fin des siècles, il sera éternel dans le ciel, où Jésus-Christ recueillera tous les élus, pour en former son corps glorieux, qu'il

Le commentaire du Capucin **Bernardin de Picquigny** (1633-1709) est de la même inspiration, mais beaucoup plus riche. L'*Ecce venio* du Christ entrant dans le monde amène le docte exégète à observer que « l'oblation volontaire du Sauveur, commencée dès le sein de sa mère, au premier instant de l'Incarnation, confirmée le long de sa vie, à partir de sa naissance dans la crèche, consommée enfin sur la croix, fut un sacrifice d'une valeur et d'un mérite infinis, et plus qu'infinis, à raison, soit de la dignité divine du prêtre et de la victime, soit de la divine charité avec laquelle le Christ s'est offert lui-même[1] ».

Suivant la conception oratorienne, l'auteur cherche à déterminer la place du sacrifice de la croix et celle du sacrifice de la messe dans ce sacrifice total et continu du Verbe Incarné. Il l'exprime en des termes analogues à ceux du P. de Condren et de M. Olier. « De même que dans tout sacrifice, à l'exception de l'holocauste, il y avait deux parties : l'immolation de la victime, et la communion ou participation de l'offrant et des fidèles à la victime : ainsi dans le sacrifice du Christ, la Croix marque l'Immolation, et l'Eucharistie la Communion ou participation[2]. »

Mais surtout le pieux écrivain expose dans un jour magnifique les enseignements de l'Apôtre touchant le sacerdoce éternel du Christ et son oblation également éternelle, en en faisant l'application à l'oblation de nos autels. *Tout grand prêtre*, d'après l'Épître aux Hébreux (VIII, 3), *est établi pour présenter des offrandes et des sacrifices ; d'où il est nécessaire que celui-ci ait aussi quelque chose à présenter*. Bernardin commente le texte sacré en ces termes : « Puisque le Christ est prêtre à jamais, et que d'autre part sacerdoce et oblation sont choses corrélatives, il est nécessaire que le Christ, notre Pontife, même établi dans le ciel et assis à la droite de Dieu,

offrira dans son oblation à son Père ; et eux, en s'offrant, l'offriront aussi, afin que ne faisant ensemble qu'un corps, ils ne fassent qu'un même sacrifice de louanges, pour remercier Dieu et de ce qu'il a donné à Jésus-Christ, et de ce qu'ils ont reçu par Jésus-Christ. »

1. Bernardinus a Piconio, *Triplex expositio epistolarum D. Pauli*, (Parisiis, 1703, in fol.) Dans Migne, *Cursus Scripturæ sacræ*, Parisiis, t. XXV, col. 502, *In Hebr.*, X, 7 : « Oblatio Christi voluntaria in sinu matris, a primo vitæ instanti inchoata, in præsepe statim a nativitate confirmata, in cruce tandem consummata, fuit sacrificium infiniti, et plus quam infiniti valoris et meriti, ob dignitatem divinam offerentis et oblati, et ob charitatem divinam qua semetipsum Christus obtulit. » — Cf. col. 389.

2. Id., *ibid.* : « Sicut in omni sacrificio (holocaustum excipio) duæ partes erant, scilicet immolatio victimæ, et communio seu participatio, quam offerens et is pro quo offerebatur habebant cum victima, sic et in Christi sacrificio sacrificium crucis est immolatio Christi, Eucharistia est istius sacrificii communio, participatio ; per eam enim communicatur victimæ crucis usque ad consummationem sæculi. Idem itaque sacrificium, eadem victima, duobus modis oblata, et qua Christus perficit in uno quod inchoavit in altero. »

ait quelque chose, présent ou hostie, à offrir ». En mettant le raisonnement en forme : « Tout pontife est établi pour offrir des présents et des hosties ; or, le Christ est pontife à jamais ; donc il offre à Dieu des présents et des hosties, même dans le ciel[1] ».

Et quelle hostie offre ainsi notre pontife céleste ? Lui-même, marqué des cicatrices de sa passion. Or, sur nos autels aussi, il est présent sous les signes commémoratifs de sa mort rédemptrice. De part et d'autre, s'offre donc un même sacrifice, fondé sur la même présence réelle du Christ, et la même commémoraison sensible de sa mort passée. C'est ce que Bernardin fait valoir en termes précis : « Il s'offre continuellement à son Père, au ciel et sur la terre. Il s'offre, au ciel comme mis à mort jadis sur la croix ; car il se montre devant la face de Dieu pour nous, représentant au Père les cicatrices des plaies de sa passion, et par elles, comme par autant de voix puissantes, demandant que nous soient appliqués les mérites de cette passion glorieuse. Il s'offre, ici-bas, sur l'autel, par le sacrifice de la messe, car là encore c'est lui qui s'immole, en qualité de Prêtre principal[2]. »

1. Id., *ibid.*, col. 346 : *In Hebr.*, VIII, 3 : « Cum ergo, ut supra ex psalmo probatum est, Christus sit sacerdos in æternum, et aliunde correlativa sint sacerdos et oblatio, necesse est ut Christus pontifex noster, etiam in cælo collocatus, et ad dexteram Dei sedens, habeat aliquid, seu munus, seu hostiam, quod offerat. » — « In forma : ...Omnis pontifex constituitur ad offerendum munera et hostias : Atqui Christus est pontifex in æternum ; ergo offert Deo munera et hostias, etiam in cœlo. »

2. Id., *ibid.* : « Sed quænam est illa victima, quam offert pontifex noster ?... Seipsum ergo Deo Patri continue offert, et in cœlis et in terris. In cœlo seipsum offert, tanquam olim in cruce occisum : *Apparet nunc vultui Dei pro nobis*, vulnerum passionis suæ vestigia Deo repræsentando, et per ea, quasi per tot ora, interpellando, ut hujus suæ passionis merita nobis applicentur. In terris autem semetipsum offert super altare per missæ sacrificium, in quo sese tanquam primarius sacerdos immolat, et transsubstantiationem peragit... » — Cf. col. 353 : « Nihil unquam Deum æque glorificavit ac sacrificium crucis... Ut hanc gloriam Deo dignam, Deo proportionatam, Christus Patri suo, non semel tantum et quasi transitorie reddat, sed permanenter, continue et ubique, quid facit ? Hoc suæ mortis sacrificium in omni terrarum loco, omni temporis momento, per sanctissimam Eucharistiam renovat in terris ; hoc idem suæ mortis sacrificium jugiter exhibet et repræsentat in cœlis, cum vestigiis vulnerum suorum apparens vultui Dei pro nobis. Deum ergo pontifex noster, qui et Deus est, sui ipsius oblatione incruenta, et quasi cruenta, digne, infinite, et quantum possibile est, glorificat. Et hunc puto præcipuum Incarnationis dominicæ finem. » — col. 375 ; *In Hebr.*, IX : « Deum ergo glorificaturus, unire per fidem vivam Christo pontifici, Deum in cœlis infinite glorificanti per suæ mortis repræsentationem, et in terris per mysticam suæ mortis continuationem in sanctissima Eucharistia. Christo sic unitus, offer Deo omnem quam illi Christus reddit gloriam et laudem, per suam continuam quasi annihilationem in terris, et quasi occisionem in cœlis... » — Cf. l'abrégé français de l'édition latine : *Explication des épîtres de S. Paul, par une analyse qui découvre l'ordre et la liaison du texte ; par une paraphrase, qui expose clairement et en peu de mots la pensée de l'Apôtre ; par un commentaire, avec des notes pour le dogme, pour la morale, et pour les sentiments de piété* (1706), 3e éd., Paris, 1739 ; t. IV, p. 365-369.

Ainsi, « nous sommes unis aux Bienheureux dans la même religion. Il ne se fait qu'une seule Église, de l'Église militante et de l'Église triomphante ; avec cette différence que, nous autres voyageurs, nous sommes comme des enfants, des apprentis et des novices ; ceux qui sont arrivés sont des parfaits et des profès. La religion qui s'exerce au ciel est véritable et achevée ; sur terre, bien qu'aussi véritable, elle est encore imparfaite ; c'est comme un essai de la vraie religion[1] ».

On reconnaît d'un bout à l'autre le langage du P. de Condren.

C'est encore la doctrine oratorienne, dans toute son ampleur, qu'expose **Louis-Albert Joly de Choin** (1702-1759), évêque de Toulon, dans ses *Instructions* si réputées *sur le rituel*, publiées en 1748.

A la suite du P. de Condren, De Choin conçoit le sacrifice de Jésus-Christ comme une immense réalité, qui a commencé à son Incarnation, s'est développée en sa Passion, en sa Résurrection, en son Ascension, et se continue éternellement au ciel. La liturgie même de la messe lui paraît exprimer cette vérité. « Le prêtre dit qu'il offre ce sacrifice en mémoire de la passion, de la résurrection et de l'ascension de Jésus-Christ, afin d'exprimer toute l'étendue du sacrifice du Sauveur. Dans les sacrifices des Juifs, il y avait le choix de la victime pour l'offrir à Dieu, et par ce choix elle était comme sanctifiée ; l'offrande de cette victime, son immolation, sa consommation, la communion du peuple à cette victime : nous trouvons tout cela dans les mystères de la vie de Jésus-Christ. Son incarnation a été le choix et la sanctification de la victime : c'est par l'incarnation que la nature humaine a été rendue digne, en vertu de son union au Verbe, d'être offerte à Dieu. La première offrande de la victime a été faite au moment de la naissance de Jésus-Christ : saint Paul nous apprend, dans son épître aux Hébreux que Jésus-Christ, *en entrant dans le monde*, s'offrit à Dieu son Père, et se substitua à toutes les anciennes victimes qui n'avaient fait que le représenter. Cette divine victime a été immolée sur la croix. Elle a été consommée, pour ainsi dire, par la résurrection et par l'ascension de Jésus-Christ : car, par la résurrection, tout ce qu'il y avait de mortel et de corruptible en Jésus-Christ a été détruit,

1. Id., *ibid.*, col. 352 : *In Hebr.*, VIII, 2 : « Christus pontificatus sui ministerium exercet in terris et in cœlis ; hic super altare semetipsum offert, sicut ad dexteram majestatis *apparet vultui Dei pro nobis*. Eadem itaque religio nostra et beatorum ; eadem est Ecclesia, militans et triumphans, cum hoc discrimine, quod nos viatores simus quasi pueri, tyrones et novitii ; comprehensores vero sint perfecti, professi, etc. In cœlis vera et perfecta exercetur religio ; in terris vera quidem, at imperfecta, et quasi tyrocinium veræ religionis. »

et a été *absorbé par la vie* ; c'est alors que son corps a été revêtu de l'immortalité ; et, par l'ascension, cette victime a été présentée devant la face de Dieu, et placée à la droite de Dieu le Père. Enfin, nous trouvons, au jour de la Pentecôte, une espèce de communion à la victime : car c'est en ce jour que les fidèles ont été, pour ainsi dire, incorporés à Jésus-Christ, étant devenus participants de son Esprit et les membres de son corps, comme le dit S. Paul[1]... »

D'après De Choin, comme d'après De Condren, l'élément proprement constitutif de ce grand sacrifice de Jésus-Christ, celui qui forme le fond de chacune de ses parties, c'est l'oblation. Or cette oblation se renouvelle, et par conséquent le sacrifice de Jésus-Christ se reproduit, chaque jour sur nos autels. Ici l'auteur reproduit littéralement, sans toutefois le citer, ce que Le Brun nous a dit[2] du Christ qui « s'offre à l'autel », « comme il s'est offert sur la Croix..., à la résurrection..., à l'ascension... », c'est-à-dire dans les trois grands mystères que nomme la liturgie, et « qui ont été les diverses parties ou la continuation du sacrifice de Jésus-Christ[3]. »

« Ainsi, dit l'évêque de Toulon, le sacrifice de la messe est un holocauste, où Jésus-Christ s'offre tout entier à Dieu son Père, comme il s'est offert sur la croix, et comme il s'offre dans le ciel ; » — « où l'Église, ajoute-t-il, offre Jésus-Christ, et s'offre elle-même avec Jésus-Christ ». Et il conclut : « Le sacrifice de la messe est donc celui de Jésus-Christ et de l'Église[4] ». C'est le point de vue particulièrement mis en relief par le P. de Condren.

Une dernière réflexion achève de marquer l'accord du docte liturgiste avec l'illustre supérieur de l'Oratoire : « Nous ne faisons dans nos temples que ce que les saints font continuellement dans le ciel. Nous adorons ici la victime sainte immolée entre les mains des prêtres ; et tous les saints adorent dans le ciel cette même victime, l'Agneau sans tache, représenté debout, mais comme égorgé, pour marquer son immolation et sa vie glorieuse[5] ».

La même année qu'Albert de Choin publiait, sous forme de mandement pastoral, ses *Instructions sur le rituel*, paraissait à Rome l'ouvrage sur le *Sacrifice de la messe*[6], du célèbre canoniste

1. Louis Albert Joly de Choin, *Instructions sur le rituel* (1748), 3e éd., Paris et Besançon, 1829 ; *Du sacrifice de la messe*, t. I, p. 295. — Cf. Le Brun, cité ci-dessus, p. 546.

2. Ci-dessus, p. 546, et *ibid.*, note 3.

3. Id., *ibid.*, p. 218-219.

4. Id., *ibid.*, p. 219-220, 222.

5. Id., *ibid.*, p. 216.

6. Benedictus XIV, *De sacrosancto missæ sacrificio* (Romæ, 1748), dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, Paris, 1841, t. XXIII. — Dans l'ensemble, Benoît XIV est

et liturgiste, Prosper Lambertini, né à Bologne, pape depuis 1740 sous le nom de **Benoît XIV** (1675-1758). Or l'examen des deux écrits révèle, sur un point très spécial, une dépendance manifeste de l'un à l'égard de l'autre.

Interprétant la prière *Suscipe sancta Trinitas*, et la triple mention qui y est faite de la Passion, de la Résurrection et de l'Ascension de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Benoît XIV s'exprime dans les mêmes termes que l'évêque de Toulon. A son sens, les trois grands mystères sont mentionnés, comme constituant la totalité du sacrifice du Christ : *ut totum exprimatur Christi sacrificium* ; ou plutôt, comme représentant ses trois parties principales : *praecipuae sacrificii partes*. Car dans le sacrifice du Christ, comme dans ceux de la Loi ancienne, on distingue : la séparation ou sanctification de la victime, qui a lieu à l'Incarnation ; l'oblation de la victime, qui a lieu dès sa naissance ; son immolation, réalisée à la croix ; son inflammation ou consomption, réalisée dans la Résurrection et l'Ascension au ciel ; enfin la communion du peuple à la victime, qui se fait en la Pentecôte[1].

à rapprocher de Tournely, dont il partage exactement les idées. Sa définition du sacrifice, présentée comme d'enseignement commun, correspond mot pour mot à celle du théologien français. Lib. II, c. XVI, n° 22, col. 1031 : « Docent theologi omnes sacrificium oblationem esse rei sensibilis cum ejus destructione vel immutatione (non enim in sacrificio semper opus esse destructione, sed satis esse immutationem, ut ex sacrificio capri emissarii intelligitur...) ; oblationem esse Deo factam in recognitionem ejus supremi dominii ; demum oblationem esse ritu mystico consecratam. » — L'application qu'il en fait à l'Eucharistie est aussi très semblable. *Ibid.* : « Mystico ritu missa celebratur, eoque modo quo in incruento sacrificio fieri potest, victimæ fit destructio : vel quia sacramentales species consumuntur ; vel quia in consecrationem panis venit corpus, et per concomitantiam sanguis quoque, anima et divinitas Jesu Christi, et in consecrationem vini sanguis, et itidem per concomitantiam venit corpus, anima et divinitas, quod satis est ad victimæ destructionem in sacrificio quod sit incruentum, vel quia, licet in missæ sacrificio Christus, qui est victima, non destruatur quoad esse simpliciter, ut loquuntur theologi, nec desinat quoad esse substantiale, destruitur tamen quoad esse sacramentale et quoad præsentiam sacramentalem. » Cf. l. III, c. X, n° 19, col. 1150. — Cf. ci-dessus, p. 519-520.

1. ID., *ibid.*, l. II, c. XI, n° 5 ; t. XXIII, col. 980 : « In eadem oratione mentio fit de passione, resurrectione et ascensione Domini nostri Jesu Christi : *Suscipe, sancta Trinitas, hanc oblationem quam tibi offerimus ob memoriam passionis, resurrectionis et ascensionis Jesu Christi Domini nostri*, idque ut totum exprimatur Christi sacrificium. In sacrificiis Judaicis mactanda victima eligebatur, atque per ejusmodi electionem quasi sanctificata censebatur, et a profano usu semota. In Incarnatione itidem victima selecta fuit et sanctificata : humana enim electa fuit Christi natura, eaque cum natura divina hypostatice conjuncta, ac per eam unionem conflata fuit victima digna quæ Deo sacrificaretur. In iisdem Judæorum sacrificiis victimam sacerdos offerebat antequam mactaret : primam itidem victimæ oblationem ante ejus immolationem fecit Christus in momento nativitatis suæ : *Ingrediens enim mundum dicit : Holocautomata pro peccato non tibi placuerunt. Tunc dixi : Ecce venio, ut faciam, Deus, voluntatem tuam.* Verba sunt Apostoli ad Hebræos, cap. X. In sacrificiis judaicis sacrificabatur victima, ejusque sanguis circum altare spargebatur : in lege nova nostra fuit victima mactata in cruce, ubi

On peut évidemment trouver arbitraire la distribution du sacrifice du Christ en ces diverses parties : elle n'en suppose pas moins un élargissement notable de la notion de sacrifice. Le sacrifice du Christ n'est plus cantonné dans l'unique immolation du Calvaire. On est conduit logiquement à l'étendre du commencement de la vie du Sauveur à son prolongement éternel dans le ciel, donc à reconnaître son unité et sa perpétuité à la manière même du P. de Condren.

Que Benoît XIV se soit inspiré d'Albert de Choin, ou qu'il ait puisé directement à la source oratorienne ce que l'évêque de Toulon lui aurait au contraire emprunté[1], l'attitude de l'illustre Pontife n'en est pas moins significative. En faisant sienne la doctrine très spéciale dont il s'agit, et en la mettant en si bonne lumière dans son grand ouvrage, il témoigne du crédit obtenu au loin[2] par la thèse de l'École française, et semble en même temps la couvrir en partie de son autorité.

---

se ipse Christus obtulit Patri in nostrorum expiationem peccatorum, suumque sanguinem fudit circum altare, cum sacrum ejus latus lancea transfixum est. In sacrificiis judaicis victima incendebatur super altare holocaustorum, ut quicquid in ea vitii esset flammis absumeretur, et fumus ad cœlum tolleretur *in odorem suavitatis*, ut sacra Scriptura loquitur. In nova lege consumpta fuit victima in Christi resurrectione et ascensione. Nam in resurrectione absorptum fuit in Christo *quod mortale est a vita*, ut ait Apostolus (*II Cor.*), absumptumque fuit quicquid inesse poterat corruptibile ; et in ascensione victima a Deo accepta in odorem suavitatis, et ad ejus dexteram fuit collocata. Denique in sacrificiis judaicis populus partem victimæ comedebat : et in die Pentecostes populus communicavit victimæ, ut scriptores loquuntur ; nam discipuli Christi Domini tunc cum eo sunt concorporati, eique tanquam membra capiti juxta verba Apostoli adhæserunt. » — n° 6 : « Quapropter in hac oratione Ecclesia græca de Incarnatione, de Nativitate, de Passione, de Resurrectione, de Ascensione, deque Spiritus sancti adventu mentionem facit. Quod si nunc Romana Ecclesia in eadem oratione Passionem, Resurrectionem et Ascensionem solum commemorat, in causa illud est, quod in tribus hisce mysteriis, quæ sunt præcipuæ sacrificii partes, optime repræsentatur immolatio victimæ et consumptio. »

1. Cette seconde hypothèse est la plus probable. Le mandement de Mgr de Choin n'a du être publié que vers la fin de 1748 : il est daté du 15 novembre.

2. Peut-être faut-il attribuer à la même influence la façon très ferme dont le Jésuite Bavarois, **Benoît Stattler** († 1797), professeur à Iéna et à Ingolstadt, s'élève contre la théorie du sacrifice-destruction, et insiste de préférence sur la double idée d'oblation et d'application des mérites de la Croix. *Theologia christiana theoretica*, Eustadii et Günzburgii, 1780 ; tr. 6, c. III, § 515. D'après Stattler, sacrifier, c'est « faire passer une chose à l'usage et en la jouissance effective de Dieu, par amour pour sa divine majesté. » Il n'entre donc pas dans l'essence du sacrifice en général qu'une victime soit mise à mort, ni la chose offerte détruite. Ainsi suffit-il à la vérité du sacrifice de la messe, non pas que la mort du Christ soit représentée et commémorée, mais bien que, le Christ étant réellement présent sous l'apparence du pain et du vin, le prix de sa mort soit actuellement « offert » à la complaisance du Père et « appliqué » au salut des fidèles.

CHAPITRE IV

Au XIX^e siècle, jusqu'en 1870

Le XVIII^e siècle que nous venons d'étudier n'offre pas, en somme, de physionomie originale. On le dirait calqué, trait pour trait, sur le précédent. Tout l'ensemble des théories émises se rattache très exactement à celles qui ont vu le jour au lendemain du Concile de Trente. Il semble que, du premier coup, les théologiens de la fin du XVI^e siècle aient épuisé la série des hypothèses susceptibles d'expliquer le sacrifice eucharistique. Ce sont leurs mêmes théories qui sont reproduites, souvent avec les mêmes arguments ; à peine s'efforce-t-on parfois de les combiner plus ou moins savamment entre elles. D'un côté : idée que le sacrifice requiert une destruction, et tentatives pour trouver cette destruction dans la Victime offerte sur l'autel. De l'autre : claire vue qu'il est impossible de songer à une destruction quand il s'agit du Christ eucharistique, et efforts pour donner au sacrifice de la messe une explication indépendante de l'idée de destruction. Entre ces deux solutions, la pensée théologique paraît osciller sans cesse, se portant tour à tour de la première à la seconde, sans pouvoir se fixer définitivement à l'une ni à l'autre.

A cet égard, le XIX^e siècle ne fera guère que répéter les précédents. Et il y aura forcément de la monotonie à montrer incessamment les mêmes théories reprises, préconisées, et peu après critiquées et remplacées. Mais cette monotonie même sera instructive. En tout cas, il paraît indispensable à la sûreté de nos conclusions ultérieures, que notre enquête soit menée jusqu'au bout avec la même précision.

En continuant à nous placer au point de vue qui a éclairé jusqu'ici nos investigations, ce XIX^e siècle peut se diviser en deux parties.

Une première partie, de 1800 à 1870, est marquée par un déclin sensible de la théorie qui plaçait le sacrifice eucharistique dans une immutation réelle du Christ : la thèse de Bellarmin est complètement oubliée ; celle de De Lugo rencontre à peine quelque faveur au début du siècle, en mélange avec celle de Lessius. Les théologiens se tiennent de préférence à l'idée d'une simple immutation mystique, expliquée à la manière de Lessius ou à celle de Vasquez. Un certain nombre vont plus loin, et rapportent directement l'essence du sacrifice à l'idée d'oblation, en s'engageant sur les traces de Suarez, ou même du P. de Condren.

L'année 1870 marque le point de départ d'une seconde phase, qui se poursuit jusqu'à nos jours. Au début, c'est un regain subit et extraordinaire de popularité, obtenu par l'idée d'immutation réelle du Christ eucharistique, conçue à la façon de De Lugo, ou encore à celle de Bellarmin. Puis, c'est un nouveau déclin de la même théorie ; et l'on voit le grand ensemble des théologiens se partager entre les deux thèses qui, antérieurement à 1870, tendaient déjà à prédominer : celle qui place le sacrifice dans une immutation mystique ; et celle qui, l'immutation mystique supposée, trouve le sacrifice réalisé proprement dans l'oblation.

Étudions d'abord la première période.

ARTICLE PREMIER. — LE SACRIFICE DE LA MESSE DANS UNE IMMUTATION RÉELLE DU CHRIST

A l'aurore du XIXe siècle, apparaît solidement installée l'idée, qui s'est transmise depuis la fin du XVIe, à savoir que l'essence du sacrifice en général est dans une immutation ou destruction de la victime offerte.

Le *Traité sur les sacrifices*, publié en appendice aux *Soirées de Saint-Pétersbourg* du comte **Joseph de Maistre** (1753-1821), et malheureusement inachevé, n'a pas peu contribué à renforcer cette manière de voir. A la base de la notion de sacrifice, l'illustre écrivain met l'idée d'expiation par l'effusion du sang et la combustion des chairs[1]. Vient-il à parler de l'Eucharistie, le point de

1. JOSEPH DE MAISTRE, *Les Soirées de S. Pétersbourg, ou entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence, suivis d'un traité sur les Sacrifices* (Paris, 1821), 2e éd., Lyon, 1831 ; *Eclaircissement sur les sacrifices*, ch. I ; t. II, p. 357 : « La vitalité du sang, ou plutôt l'identité du sang et de la vie étant posée comme un fait dont l'antiquité ne doutait nullement et qui a été renouvelé de nos jours, c'était ainsi une opinion aussi

vue qu'il souligne, ou plutôt qu'il fait uniquement valoir, comme s'il entrait seul en compte, est encore celui de l'expiation par l'immolation sanglante[1].

I. — *Bailly, Schouppe, Vincent*

Partant de ce principe, plusieurs théologiens prétendent à une immutation réelle du Christ eucharistique, et s'efforcent de la trouver dans le seul acte de la consécration. Pour cela, ils songent d'abord à utiliser l'hypothèse de Lessius, et font valoir comme réelle l'immolation proprement mystique qui résulte des deux consécrations séparées. Mais, parce que la réalité d'une telle immolation est par trop discutable, ils sentent le besoin de donner à la thèse de Lessius un renfort : à l'exemple de Viva, de Holtzclau, d'autres encore, ils la complètent par la théorie toute différente de De Lugo.

Ainsi, **Louis Bailly** (1730-1808), professeur à Dijon ; le Jésuite Belge, **Francois-Xavier Schouppe** (1863) ; et le Sulpicien **Louis Vincent** (1813-1869), professeur à Clermont et à Lyon, principal auteur de la *Théologie* dite *de Clermont.*

Louis Bailly donne comme définition courante du sacrifice celle que nous avons vue fixée par Tournely et adoptée à sa suite par Collet, Thomas de Charmes, Holtzclau. L'idée fondamentale en est que le sacrifice, parce qu'il a pour fin de proclamer le souverain domaine de Dieu sur toute créature, comporte essentiellement une destruction, ou du moins une immutation équivalant moralement à une destruction de la matière offerte[2].

ancienne que le monde, que le ciel, irrité contre la chair et le sang, ne pouvait être apaisé que par le sang ; et aucune nation n'a douté qu'il n'y eût dans l'effusion du sang une vertu expiatoire. » — p. 360 : « Ne pouvant immoler l'homme pour sauver l'homme, on choisissait dans l'espèce animale les victimes les plus humaines, s'il est permis de s'exprimer ainsi ; et toujours la victime était brûlée en tout ou en partie, pour attester que la peine naturelle du crime est le feu, et que la chair substituée était brûlée à la place de la chair coupable. »

1. Id., *ibid.*, ch. III, p. 426 : « La chair ayant séparé l'homme du ciel, Dieu s'était revêtu de la chair pour s'unir à l'homme par ce qui l'en séparait ; mais c'était encore trop peu pour une immense bonté attaquant une immense dégradation. Cette chair divinisée et perpétuellement immolée est présentée à l'homme sous la forme extérieure de la nourriture privilégiée, et celui qui refusera d'en manger ne vivra point... Le sang théandrique pénètre les entrailles coupables pour en dévorer les souillures. Il n'y a rien qui démontre d'une manière plus digne de Dieu ce que le genre humain a toujours confessé, même avant qu'on le lui eût appris : sa dégradation radicale, la réversibilité des mérites de l'innocence payant pour le coupable, et le salut par le sang. »

2. L. Bailly, *Theologia dogmatica et moralis* (8 vol. in-8°, 1789 ; 8 vol. in-12, Lugduni, 1804 ; ouvrage remanié par Receveur, et prohibé en 1852, *donec corrigatur*, à cause de ses

Où trouver à la messe cette destruction au moins morale de la victime ? Bailly regarde comme établi par la meilleure tradition théologique que l'essence du sacrifice eucharistique est à chercher dans la seule Consécration, la Communion en étant partie intégrante, non essentielle. Or la Consécration détruirait moralement le Christ, de trois manières, que l'auteur indique simplement l'une après l'autre.

« Dans l'Eucharistie, dit-il, le Christ est mystiquement et moralement détruit et immolé : soit parce que, en vertu des paroles, le sang est placé à part du corps, et qu'ainsi le corps et le sang sont comme séparés par un glaive spirituel ; soit parce que le Christ dans l'Eucharistie est placé en quelque sorte dans un état de mort, étant donné qu'il n'y fait aucune fonction de ses sens externes, ni aucun acte de vie extérieure et sensible... ; soit enfin parce qu'il est rendu présent dans un état où il tend à la destruction, c'est-à-dire sous les espèces eucharistiques dont la destruction doit amener celle de son être sacramentel[1]. »

Ces trois explications, placées côte à côte, et comme sur le même pied, sont cependant assez disparates et de portée très inégale. La première n'est autre que celle de Lessius : elle ne peut aucunement servir, nous le savons, à appuyer l'idée d'une immutation réelle, équivalant à une destruction. C'est pourquoi évidemment l'auteur la fait suivre des deux autres : l'une, tirée de ce que le corps

opinions rigoristes) ; *Tract. de Eucharistia*, pars II, c. 1 ; éd. de 1833, t. V, p. 230 : « Proprie et stricte sacrificium definiri solet : Oblatio externa rei cujusdam sensibilis ritu mystico consecratæ, cum ejusdem destructione vel immutatione, soli Deo facta per ministrum competentem, in testimonium supremi ejus in omnes creaturas dominii... Ad rationem sacrificii sufficit tamen in victima quædam mutatio, ut patet ex sacrificio capri emissarii, qui non occidebatur, sed tanquam exsul in desertum ejiciebatur. » — p. 248 : « Ad obj. 10... Sufficit itaque ad sacrificium destructio moralis seu mystica. » — p. 265 : « art. 3, ad obj. 4 : « Sufficit igitur ad sacrificium immutatio quædam seu destructio moralis. » — Cf. ci-dessus, p. 519, 526 et suiv.

1. Id., *ibid.*, c. III, ad obj. 10, p. 248 : « Christus in Eucharistia mystice ac moraliter destruitur et occiditur : tum quia vi verborum sanguis ponitur seorsim a corpore, et quasi gladio spirituali corpus et sanguis separantur ; tum quia Christus in Eucharistia constituitur velut in statu mortis, siquidem ibi nullam habet functionem sensuum exteriorum, nec ullos exteriores ac sensibiles vitæ actus. Hinc de Christo in Eucharistia dici potest quod de eo testatur S. Joannes, Apoc., v, 6 : « *Vidi Agnum stantem tanquam occisum* ; tum quia ponitur in statu in quo tendit ad desitionem, nempe constituitur præsens sub speciebus eucharisticis, quibus desinentibus, deperdit suum esse sacramentale. » — Cf. art. 3, Prob. 3 ; p. 262 : « Victimam immutat, sive in quantum consecratio per se et vi verborum, seu, ut loquitur post S. Cyrillum Bossuetius, per gladium verborum, separat, in quantum in se est, sanguinem a corpore vivente ; unde sequeretur mors victimæ, nisi Christus a tempore quo surrexit esset immortalis... ; sive in quantum victimam ponit modo quodam mortuo et ad naturales organorum functiones inepto ; sive in quantum est causa saltem mediata et moralis cur Christus constituatur dependens a speciebus, et ad desitionem illarum amittat esse sacramentale. »

glorifié du Christ est consacré dans un état d'inanimation ou de mort, étant privé de l'exercice de sa vie organique et sensitive ; l'autre, tirée du fait que le Christ, étant rendu présent sous des espèces alimentaires, vouées à être détruites, est destiné lui-même à perdre son être sacramentel. L'une et l'autre raisons appartiennent à la thèse de De Lugo.

Mais la seconde, en bonne logique, aurait dû conduire l'auteur plus loin. Si le Christ est moralement détruit à la Consécration par le seul fait qu'il est destiné à perdre son être sacramentel dans la Communion, à combien plus forte raison pourra-t-on le dire détruit à la Communion même, où il perd effectivement son être sacramentel ? De Lugo est allé jusque-là, comme Bellarmin lui-même. Pour sa part, Bailly se refuse à voir dans la Communion une partie essentielle du sacrifice. En cela il est d'accord avec l'ensemble des théologiens modernes. Mais, s'il faut laisser ainsi hors de compte la destruction censée effectuée par la Communion, comment peut-on se rabattre sur ce que la Consécration destine simplement à cette destruction ultérieure, déclarée étrangère à l'essence du sacrifice ?

En somme, Bailly se montre disciple de De Lugo, mais en éprouvant le besoin d'amender sa théorie sur le point important de la Communion essentielle, et en la combinant avec la thèse très divergente de Lessius.

F.-X. Schouppe (1863), S. J., unit de la même façon la théorie de Lessius et celle de De Lugo. Celle-ci lui paraît nécessaire pour expliquer que l'Eucharistie contient une immolation, non seulement mystique, mais réelle, telle que l'exige la définition communément reçue du sacrifice. « La victime, dit-il, est le Christ, immolé d'une façon très véritable, quoique non sanglante, tant mystiquement que réellement : mystiquement, ou symboliquement, en ce que, sous les espèces séparées du pain et du vin, et en vertu des paroles, le corps du Christ est représenté séparé de son sang ; réellement, en ce que l'humanité du Christ est présentée sous les espèces à l'état de mort quant à la vie extérieure ; bien plus, d'un point de vue humain, non seulement à l'état de mort, mais comme anéantie, par sa réduction à l'état de nourriture destinée à être consumée[1]. »

1. F. X. Schouppe, *Elementa theologiæ dogmaticæ*, ed. 2ª, Bruxellis, 1863; tr. 2, *De Eucharistia*, pars 2, c. 1, nº 260, p. 263 : « Communior et explicatior definitio : sacrificium est oblatio rei sensibilis, a legitimo ministro facta Deo, per destructionem aut aliam rei immutationem, ad testandum Dei in nos dominium nostrique subjectionem. » — nº 287 ; p. 270 : « Victima, idem ipse Christus, verissimo licet incruento modo immolatus, tum mystice tum realiter : Mystice quidem, id est in signo, dum sejunctis panis

L. Vincent (1813-1869), P. S. S., fait entrer, lui aussi, dans la notion de sacrifice l'idée d'immutation réelle de la victime[1]; et cette immutation, il pense qu'elle doit être cherchée, non dans la communion[2], mais dans la seule consécration. Or, dit-il, la consécration réalise l'immutation réelle du Christ de deux manières : 1° « En ce que par la force des paroles le corps du Christ est présent sous l'espèce du pain, et son sang à part sous l'espèce du vin » ; 2° « en ce que par là même le Christ est établi en état de nourriture et de breuvage comme mort[3] ».

Nous trouvons donc encore unies l'explication de Lessius, adoptée telle quelle, et celle de De Lugo, un peu adoucie. Au lieu d'insister sur ce que le Christ dans l'Eucharistie serait privé de l'exercice de ses facultés organiques, Vincent se contente de souligner le fait qu'il est réduit à l'état d'aliment, ce qui le suppose sensiblement en état de mort. Mais, sous cette forme plus sobre, l'hypothèse n'est pas plus satisfaisante. On déclare une immutation réelle indispensable. Or, cette immutation réelle, qui n'existe certainement pas dans l'hypothèse de Lessius, n'est pas davantage justifiée par la thèse de De Lugo simplifiée. Si le Christ, réduit à l'état de nourriture, apparaît comme mort, rien n'est changé à la réalité de son état glorieux. Il n'y a inanimation que pour nos sens mortels et imparfaits. La réduction même à l'état de nourriture, pour autant qu'il s'agit de nourriture corporelle et matérielle, n'a qu'une valeur de symbole, donc encore de pure apparence sensible. En

et vini speciebus, atque vi verborum, corpus Christi a sanguine separatum repræsentatur ; realiter vero, id est in re, dum revera Christi humanitas quoad externam vitam mortua sub speciebus existit, imo, respectu hominum, non tantum mortua est, sed velut in nihilum redacta, mutata nempe in cibum ad consumptionem ordinatam. Ita præclare card. de Lugo. » — Cf. n° 294, p. 273.

1. *Theologia dogmatica et moralis... auctoribus professoribus theologiæ Seminarii Claromontensis* (1867-1869), ed. 6, Parisiis, 1892 ; Tract. *de Eucharistia*, pars III, n° 201 ; t. III, p. 449 : « Sacrificium communiter definitur : Oblatio externa rei sensibilis, per realem ejus immutationem. a ministro legitimo soli Deo facta, ex institutione publica, in testimonium supremi dominii ipsius et nostræ subjectionis. »

2. Id., *ibid.*, n° 218 ; p. 481 : « Hæc destructio per manducationem, si esset sacrificativa, non in stomacho sacerdotis, sed in altari fieri deberet. Adde Christum, quando species corrumpuntur, non constitui in statu victimæ, sed illum statum amittere. »

3. Id., *ibid.*, n° 222, p. 484 : « Consecratio est forma sacrificii eucharistici, quatenus vi verborum corpus Christi sub specie panis, et sanguis sub specie vini seorsim ponitur, sicque Christus in statu cibi et potus tanquam mortuus constituitur. » — Cf. n° 210, p. 468 : « Cum enim vi verborum consecrationis, sub speciebus panis solum adest corpus Christi, et sub speciebus vini ponitur tantum sanguis, mystice moritur victima, præterquam quod sub speciebus alienis constitui non potest nisi per quamdam sui destructionem, ut infra fusius dicetur. » — n° 218, p. 480 : « Per immutationem victimæ, sive hæc consistat in mystica corporis et sanguinis separatione, sive in morali Christi exinanitione per statum cibi et potus. »

réalité, le Christ ne subit aucune diminution, aucun amoindrissement substantiel, pouvant équivaloir à une destruction, telle qu'on la déclare nécessaire pour l'essence d'un sacrifice.

II. — *Noël, Faber, Chaignon*

La même tendance se traduit, chez quelques autres écrivains sous des formes plus ou moins particulières.

Le chanoine **M. Noël** (1848), de Rodez, opère une sorte d'alliage de la théorie de De Lugo avec celle de Bellarmin. « La messe, dit-il, est un véritable sacrifice, car nous y trouvons tout ce qui est de l'essence du sacrifice. » En particulier, « il y a immolation réelle de la victime, puisque Jésus-Christ est dans l'Eucharistie en état de mort, sans mouvement, sans aucune opération vitale et extérieure ». D'autre part, « le corps de Jésus-Christ n'est pas seulement offert, mais encore consumé dans ce sacrifice, et il cesse d'y avoir cet être réel et sacramentel qu'il y avait auparavant[1] ».

Frédéric-William Faber (1814-1863), supérieur de l'Oratoire de Saint-Philippe de Néri de Londres, s'attache plutôt à la pensée de Casal, et fait valoir, avec une pieuse exagération, l'état d'abaissement et d'impuissance dans lequel le Christ se réduit sur l'autel eucharistique. « Son état de pauvreté dans l'adorable Hostie égale, s'il ne surpasse pas, sa pauvreté de Bethléem, de l'Égypte et de Nazareth. Il est dépouillé de tout, au point qu'il faut un grand acte de foi pour croire qu'il est véritablement là. » « A Bethléem, il était petit, comme un enfant : dans l'Hostie, il ne possède plus aucune dimension... Quant à sa faiblesse, à son impuissance, l'enfant peut les manifester par ses cris : mais au Saint Sacrement il ne peut plus les manifester. Jésus a renoncé dans l'Eucharistie jusqu'au pouvoir de se plaindre[2]. » « Il a résumé dans le Saint Sacrement toutes ses humiliations précédentes. » « Il s'y soumet aux lois d'une mystérieuse abjection. En présence d'un pareil spectacle, le Saint Sacrement ne nous apparaît-il pas comme le symbole de l'abnégation la plus complète[3] ? »

1. M. Noel, *Nouvelle explication du catéchisme de Rodez* (1848), 2e éd., Paris, 1855, 4e partie, 7e leçon, *Du sacrifice de la messe*, 2e instr.; t. VI, p. 25. — Cf. 1re Instr., p. 2 : « On entend par sacrifice un acte solennel de religion, par lequel on offre à Dieu une chose sensible, qu'on détruit eu qu'on change en son honneur, pour reconnaître par là qu'il est le premier principe et le maître absolu de toutes les créatures, et qu'il a plein pouvoir de les conserver, des les anéantir, d'en disposer comme il veut. »

2. Frédéric William Faber, *Blessed Sacrament, or the Works and Ways of God.* — *Le Saint-Sacrement, ou les œuvres et les voies de Dieu*, traduit par M. F. de Bernhardt, Paris, 1856 ; liv. III, sect. VI, p. 231, 234.

3. Id., *ibid.*, liv. IV, sect. V, p. 314, 315.

Le Jésuite **Pierre Chaignon** (1791-1883) tient un langage à peu près semblable. A l'entendre, le Christ « sur l'autel semble être moins qu'un ver, puisqu'il n'y donne aucun signe de vie, et qu'il n'y laisse rien apercevoir qui ressemble à notre humanité[1]... »

ARTICLE II. — LE SACRIFICE DE LA MESSE EN DEHORS DE TOUTE IMMUTATION RÉELLE DU CHRIST

Cependant la difficulté de trouver une réalité véritable à l'immutation du Christ censée produite par la consécration sous les espèces, d'autre part l'insistance de la tradition la plus autorisée et de la liturgie elle-même à faire valoir uniquement la représentation commémorative de la mort sur la croix, amènent la plupart des théologiens à justifier le caractère sacrificiel de la messe par une autre voie.

§ I. — Le sacrifice eucharistique dans l'immolation mystique du Sauveur

Perrone, de Welte, Scavini, Knoll, etc.

Un certain nombre trouvent l'explication de ce caractère sacrificiel dans le fait même que, la présence réelle du Christ étant supposée, sa mort sanglante se trouve figurée et rappelée sur l'autel.

Plusieurs reproduisent sur ce point la pensée pure et simple de Vasquez. Tel, **Jean Perrone** (1794-1876), de la Compagnie de Jésus, professeur à Orvieto et au collège Romain.

Perrone commence par rappeler la définition donnée communément du sacrifice, mais note aussitôt que cette définition ne satisfait pas tout le monde; en particulier, la condition qu'elle impose, d'une immutation de la chose offerte, ne paraît pas vérifiée dans le sacrifice de la messe. Il lui préfère la définition de Vasquez, comme « fournissant, non certes le seul moyen, mais le moyen le plus commode », d'établir rigoureusement la vérité de notre sacrifice[2].

1. P. CHAIGNON, *Le prêtre à l'autel, ou le saint sacrifice de la messe dignement célébré* (1853), 13e éd., Lyon, 1895 ; 1re partie, ch. I, p. 20.

2. J. PERRONE, *Prælectiones theologicæ* (9 vol., Romæ, 1835-1842), Lovanii, 1841 ; Tract. *de Eucharistia*, pars posterior, n° 244 ; t. VI, p. 266 : « Sacrificium vulgo definiri solet : Oblatio rei sensibilis scli Deo facta per legitimum ministrum ad recognoscendum supremum ejus in res omnes dominium, quæ ritu mystico consecratur et immutatur. » — n° 245 : « Hæc tamen definitio non omnibus theologis arridet... tum denique quod postrema definitionis conditio, quæ est de immutatione victimæ seu rei oblatæ, non

Et, à la suite de l'illustre théologien, il résume ainsi sa pensée : « L'essence d'un sacrifice commémoratif ou relatif, tel que celui de l'Eucharistie, requiert deux choses, et qui suffisent : la présence réelle du Christ, et la représentation sensible de sa mort. Or, nous avons prouvé le premier point contre les Sacramentaires. Le second ne peut être révoqué en doute par personne : car, que la consécration, faite séparément, du pain et du vin soit pour signifier la séparation du corps et du sang qui eut lieu à la mort du Christ, c'est une chose que, non seulement accordent, mais soutiennent tous les protestants. Cette représentation sensible, et par conséquent cette relation à l'immolation de la Croix, étant intrinsèque à la Consécration, celle-ci a donc tout ce qu'il faut pour être essentiellement un sacrifice véritable et proprement dit[1] ».

Le Dr **Benoit de Welte** (1805-1885), dans le *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique*, après avoir rappelé et approuvé la définition commune du sacrifice, basée sur l'idée de destruction[2], estime, lui aussi, qu'il n'y a pas lieu d'appliquer cette définition générale au sacrifice relatif qu'est la messe. « Ce n'est pas un sacrifice absolu, dit-il, mais un sacrifice relatif, c'est-à-dire que dans chaque messe ce n'est pas un autre Christ qui est offert, un autre Christ qui est mis à mort et sacrifié à Dieu : c'est le même Christ qui est immolé, c'est celui-là même qui s'est un jour offert sur la croix ; le mode seul du sacrifice est différent, le sacrifice est le

videatur in sacrificio missæ verificari, ideoque ipsam definitionem non posse sacrificio incruento aptari. » — nº 246 : « Quare Vasquezius, his difficultatibus permotus, aliam subjecit definitionem. » — nº 250, p. 268 : « Nos minime contendimus hanc unicam viam esse ad veritatem sacrificii nostri adstruendam, sed hoc unum dicimus eam nobis videri commodiorem ad propositum finem obtinendum. »

1. Id., *ibid.*, nº 254 ; p. 271 : « Ad formalem rationem sacrificii commemorativi seu relativi, cujusmodi Eucharisticum esse declaravimus, duo requiruntur et sufficiunt, realis nempe Christi præsentia in Eucharistia, et repræsentatio mortis Christi ad significandam omnipotentiam Dei auctoris vitæ et mortis. Jam vero primum adstruximus adversus Sacramentarios ; alterum vero a nullo adversariorum in dubium revocari potest : consecrationem enim duplicis symboli, seu panis et vini, seorsim factam, ad significandam separationem sanguinis a corpore, quæ contigit in Christi morte, referri omnes Protestantes, non solum admittunt, sed contendunt, ut superius vidimus ; hæc prærerea repræsentatio, ac proinde relatio ad immolationem quæ facta est in cruce, cum ipsi consecrationi intrinseca sit, intrinseca pariter ipsi est ratio formalis sacrificii veri et proprie dicti. »

2. *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique*, publié par les soins du Dr Wetzer et du Dr Welte (Freiburg i. B., 1847-1856), traduit de l'allemand par J. Goschler, Paris, 1864 ; art. *Messe*, t. XV, p. 7 : « Le sacrifice dans le sens strict est l'hommage que nous rendons à Dieu en lui offrant une matière sensible, que nous transformons ou détruisons, pour reconnaître par là que Dieu est le maître absolu de la vie de ses créatures. » — Cf. art. *Sacrifices mosaïques*, t. XXI, p. 113.

même. Il suffit en effet que l'immolation ait eu lieu une fois, pourvu que le Christ une fois immolé soit de nouveau offert avec tous ses mérites et que le sacrifice continue à s'accomplir symboliquement. Or c'est le cas dans la sainte messe[1]. »

L'auteur insiste : « Les protestants objectent que dans tout sacrifice l'objet immolé doit nécessairement être transformé ou détruit. ...(Mais) la sainte messe n'est point un sacrifice par elle-même ; elle n'est pas, nous l'avons dit, un sacrifice absolu, *sacrificium absolutum* ; elle est la représentation quotidienne, sur nos autels, du sacrifice une fois pour toutes accompli sur la croix. D'après l'opinion des meilleurs théologiens, la *mutatio rei* n'est exigée que dans le sacrifice absolu, et non dans le sacrifice relatif, comme l'est celui de la messe. Du reste, l'immolation de la victime, la *mactatio victimae*, est au moins symboliquement représentée par le changement du pain et du vin, par les doubles espèces et la double forme de la consécration[2] ».

P. Scavini († 1881*) part de la même définition commune[3]. Sans lui substituer ouvertement la définition plus large de Vasquez, il n'en conclut pas moins, exactement comme Vasquez et dans les termes mêmes de Perrone, que « pour un sacrifice commémoratif tel que celui qui a été offert par le Christ à la Cène et qui est offert actuellement à la messe, deux choses suffisent : savoir, la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie, et la représentation de sa mort en signe du souverain domaine de Dieu sur la vie et la mort. Or, continue-t-il, l'une et l'autre condition sont réalisées : la présence réelle du Christ, comme il a été démontré ; et la représentation de la mort violente du Christ sur la croix, par la consécration faite à part de son Corps et de son Sang sous les symboles du pain et du vin[4] ».

1. ID., *ibid.*, p. 10.

2. ID., *ibid.*, p. 15.

3. P. SCAVINI, *Theologia moralis universa*, ed. 10a, Mediolani, 1865, n° 170, p. 142 : « Oblatio rei sensibilis facta soli Deo per ministrum legitimum cum aliqua destructione vel immutatione, ad testandum supremum dominium Dei ipsius in omnes creaturas. Ita communiter. »

4. ID., *ibid.*, n° 173, p. 145 : « Ad sacrificium commemorativum, cujusmodi est illud quod a Christo in cœna oblatum est et offertur in missa, duo sufficiunt, nempe realis Christi præsentia in Eucharistia et repræsentatio mortis Christi ad significandam omnipotentiam Dei auctoris vitæ et mortis. Porro utrumque adest : 1° realis Christi præsentia, ut demonstratum est ; 2° repræsentatio violentæ Christi mortis in cruce, per consecrationem videlicet panis et vini, quæ seorsim fit ad significandam separationem sanguinis Christi ab ejus corpore, ut ipsi adversarii concedunt. » — Cf. p. 146 : « Sacrificium quod offertur in missa est commemorativum sacrificii crucis ; at in sacrificio commemorativo non requiritur victimæ occisio, cum ea jam præcesserit in sacrificio absoluto ; unde satis est ut sit illius realis repræsentatio. » C'est toujours très exactement l'idée de Vasquez ; on est surpris de voir ajoutée, comme différente et complé-

Le Capucin Tyrolien **Albert Knoll** († 1863) reproduit, comme les auteurs précédents, la définition courante, mais avec la condition exprimée d'une simple immutation de la victime offerte. Et cette immutation est entendue dans un sens fort large. Avec beaucoup d'énergie, l'auteur condamne ceux qui placent l'essence du sacrifice dans une destruction réelle et veulent absolument en trouver quelque chose dans l'Eucharistie. « Ce qui est requis pour le sacrifice, dit-il, c'est que la matière offerte soit consacrée et transformée par un rite mystique... Il faut, en effet, un rite mystique et sensible pour montrer que la matière devient de profane sacrée et vouée à Dieu... Sous l'Ancien Testament cela se faisait fréquemment par la destruction de l'hostie... Mais cette destruction n'est pas toujours nécessaire : il suffit d'une immutation accomplie par un rite mystique et extérieur... Ils se trompent donc, et il se trompent grandement, ceux qui pensent qu'une destruction actuelle de la chose offerte est absolument essentielle au sacrifice[1]. »

La condamnation est formelle. On s'attendrait à une interprétation du sacrifice de la messe sans compromis avec la tendance si sévèrement réprouvée. Or on est tout surpris que, voulant trouver dans la consécration le simple rite mystique déclaré suffisant, Knoll ne se contente pas de l'explication donnée par Vasquez et Lessius, mais y ajoute, comme s'il le jugeait maintenant nécessaire, un complément emprunté à Bellarmin. « Les paroles de la consécration, dit-il, réalisent d'une façon suffisante l'immutation de l'hostie, requise pour le sacrifice, non seulement en ce qu'il se fait une séparation mystique du corps d'avec le sang, mais aussi en ce que le Christ, sous les espèces du pain et du vin, est destiné à servir de nourriture et de breuvage, par conséquent à subir une immutation réelle et extérieure, qui est une vraie destruction[2]. »

mentaire, celle de Lessius : « *Præterea* in missa mystica occisio habetur, seu mystice moritur Christus, nam vi verborum consecrationis corpus a sanguine sejunctum ponitur in altari, in quo Christus exhibetur tanquam occisus. »

1. A. Knoll (Albertus a Bulsano), *Institutiones theologiæ theoreticæ seu dogmatico-polemicæ* (1853-1859), ed. 4ª, Augustæ Taurinorum, 1868 ; pars 4, sect. II, § 614 ; t. V, p. 336 : « Necessarium denique est ut res, quæ offeıtur, ritu mystico consecretur et immutetur ; non enim sufficit ad sacrificium ut res externa et sensibilis adsit, sed etiam ritu mystico et sensibili ostendi debet eamdem rem ex profana sacram et Deo dicatam fieri... Id autem variis modis effici potest. In V. T. id frequenter fiebat per rei oblatæ destructionem... Non semper autem rei destructio necessaria est, sed immutatio rei oblatæ ritu mystico et externo peracta sufficit... Errant ergo, et vehementer errant, qui putant actualem rei oblatæ destructionem semper ad rationem sacrificii necessariam esse, cum jam in V. T. sacrificia cruenta et incruenta distincta fuerint, et cum varii modi dentur quibus res oblata ritu mystico et externo consecretur, et Deo dicata ostendatur, ita ut in hominibus sensus reverentiæ et devotionis erga supremum Numen excitentur, atque sic honor Dei promoveatur, qui est principalis omnis sacrificii finis. »

2. Id., *ibid.*, § 626, p. 363 : « Per verba consecrationis satis fit hostiæ immutatio, quæ

A prendre telle quelle cette conclusion, Knoll mériterait d'être adjoint à notre premier groupe. On sent qu'au fond de sa pensée il reste un certain lien entre l'idée de sacrifice et celle de destruction réelle ; et c'est pourquoi il cherche à la messe quelque chose de cet ordre. Il ne va pas jusqu'à prétendre avec De Lugo que la consécration détruit moralement le Christ en le rendant présent à l'état de nourriture. Il s'arrête à l'opinion moyenne de Viva et d'Holtzclau, eux-mêmes dépendants de Bellarmin, qu'il cite, pour sa part, complaisamment.

Mais cette conclusion même ne paraît pas conforme à ses principes. On ne voit pas que la mise à l'état de nourriture, si l'on fait abstraction de la séparation des espèces et de l'allusion expresse à l'immolation de la croix, soit, pour se servir de ses propres expressions, « un rite mystique tendant à montrer que la matière offerte devient sacrée et vouée à Dieu ». Les principes très nets, énergiquement affirmés par l'auteur, invitent malgré tout à le ranger parmi les tenants de l'opinion de Vasquez. Par certains côtés, il serait même plutôt dans la ligne de Suarez[1].

Se rattachent, d'une façon générale, à l'idée de la simple immutation mystique, comprise à la façon de Vasquez ou de Lessius : **François-Xavier Vock** (1752-1828), professeur à Soleure en Suisse, et doyen du chapitre de cette ville[2] ; **Philippe-Olympe Gerbet** (1798-1864), évêque de Perpignan[3] ; **Thomas-Marie-Joseph Gousset** (1792-1866), professeur de morale au Grand Séminaire de Besançon, puis vicaire général, évêque de Périgueux, enfin archevêque de

requiritur et sufficit ad sacrificium, non tantum per hoc quod mystica fiat separatio corporis a sanguine, sed etiam quia Christus sub speciebus panis et vini ad cibum et potum, ac ideo ad veram, realem et externam mutationem et destructionem ordinatur. »

1. Ainsi, par sa façon de présenter l'honneur de Dieu en général, et non l'apaisement de sa justice, comme la fin principale du sacrifice. De même, par sa façon de parler du rite mystique, seul nécessaire, comme d'un rite consacrant la matière profane et la dédiant à Dieu. Ci-dessus, note 1.

2. F. X. VOCK, *Institutiones theologiæ dogmaticæ*, opus posthumum, Solodori, 1832 t. III, p. 2, tr. 5, § 254.

3. P. O. GERBET, *Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique* (1829), 20e éd., Paris, 1905, p. 47 : « L'immolation des victimes figuratives était l'acte le plus solennel du culte primitif : l'immolation subsiste toujours ; mais le règne des figures s'étant évanoui sur le Calvaire, le Christ lui-même est la victime. La chair et le sang théandriques nous sont présents sous des signes séparés, en mémoire de sa mort, et en même temps sous la forme du pain et du vin, emblèmes de la vie, parce que la vie nous est rendue par sa mort. Les éléments de l'offrande et ceux du sacrifice sanglant, dont les premiers étaient le mémorial de la création, et les seconds l'image de la rédemption, et qui étaient perpétuellement séparés dans le culte primitif, se trouvent confondus et identifiés dans le culte chrétien, parce que la rédemption est la création réparée ».

Reims et cardinal[1] ; **Nicolas-Joseph Laforet** (1823-1872), chanoine honoraire de Namur, professeur, puis recteur de l'Université de Louvain[2] ; **André-Jean-Marie Hamon** (1795-1874), curé de Saint-Sulpice à Paris[3].

§ II. — Le sacrifice eucharistique constitué essentiellement par l'oblation

Les théologiens que nous venons de mentionner prétendent donc dans l'ensemble, et sauf l'exception notée pour Knoll, unir ces deux affirmations : tout vrai sacrifice suppose une immutation réelle ; et la messe est un vrai sacrifice, bien que ne contenant qu'une immutation mystique. Pour accorder ces propositions contraires, ils ont dû alléguer arbitrairement avec Vasquez que le sacrifice de la messe échappe à la définition commune.

D'autres théologiens, en aussi grand nombre, préfèrent amender ou élargir la notion vulgaire de sacrifice, en revenant, comme l'a fait l'École française des deux siècles précédents, à l'idée plus ancienne et plus fondamentale d'oblation.

I. — *Aux Etats-Unis : Kenrick*

C'est cette idée d'oblation, si brillamment exposée par Bossuet, en liaison avec l'idée de présence réelle, que fait valoir un remarquable théologien des États-Unis, **François-Patrick Kenrick** (1797-1863), Irlandais, d'abord évêque de Philadelphie, puis archevêque de Baltimore.

1. Card. GOUSSET, *Théologie dogmatique, ou Exposition des preuves et des dogmes de la religion catholique* (1856), 13e éd., Paris, 1879 ; *Traité de l'Eucharistie*, IIe part., ch. I, n° 820 ; t. II, p. 532 : « Rien ne manque à la consécration eucharistique pour être un véritable sacrifice... Il y a immolation et par conséquent changement dans la victime : par la consécration, Jésus-Christ est réduit à un état qui n'est point naturel ; et ces paroles sacramentelles, prononcées séparément : *Ceci est mon corps, Ceci est mon sang*, sont comme un glaive qui sépare mystiquement, et autant que possible, le corps et le sang de Jésus-Christ ; il est sur l'autel, revêtu des signes qui représentent la séparation de son corps et de son sang, qui se fit sur la croix. C'est néanmoins un sacrifice très véritable, en ce que Jésus-Christ est véritablement contenu et présenté à Dieu sous cette figure de mort. »

2. N.J. LAFORET, *Les dogmes catholiques exposés, prouvés et vengés des attaques de l'hérésie et de l'incrédulité* (1855), 2e éd., Paris, Tournai, 1860 ; liv. XVIII, ch. I ; t. IV, p. 33 : « Le sacrifice ne s'accomplit que par la consécration des deux espèces, qui représente véritablement Jésus-Christ à l'état de victime et sous la figure de la mort par la séparation mystique de son corps et de son sang. »

3. HAMON, *Méditations à l'usage du clergé et des fidèles, pour tous les jours de l'année* (1872), 4e éd., Paris, 1874 ; t. II, p. 254 : Vendredi dans l'Octave du Saint-Sacrement, 1er point.

Kenrick écarte franchement de l'essence du sacrifice l'idée d'immolation. Il la fait reposer principalement sur « l'oblation solennelle d'une chose, en vue de reconnaître la souveraineté de Dieu[1] ». La messe étant un sacrifice « non sanglant, mystique et commémoratif », il n'y a donc pas à y chercher d'immolation actuelle. C'est néanmoins « un sacrifice véritable et proprement dit, parce qu'on y trouve la présence d'une victime, et de la plus excellente qui soit, avec son offrande à Dieu, en témoignage de sa souveraine puissance et majesté ». La messe n'est d'ailleurs pas sans contenir une certaine immolation mystique du Christ ; mais ce n'est pas ce qui constitue véritablement le sacrifice ; c'en est seulement une condition. Le sacrifice est proprement dans le fait que « le corps et le sang du Christ, supposés présents, sont offerts à Dieu, en l'honneur de sa divine majesté[2] ».

Cependant le mouvement des esprits vers cette voie plus large s'observe particulièrement en Allemagne et en France.

II. — *En Allemagne : Möhler, Klee, Veith, Thalhofer, Scheeben*

En Allemagne, l'impulsion est donnée par **Jean-Adam Möhler** (1796-1838), professeur à Tubingue et à Munich, dont la théorie, bien que se ressentant encore des préoccupations communes touchant l'immolation, tend néanmoins à élargir considérablement la notion de sacrifice appliquée à la vie du Christ. En larges traits, où l'on croit reconnaître le langage de Casal et de plusieurs théologiens de Trente, Möhler esquisse une synthèse, dont l'esprit général ne manque pas d'affinité avec celui de l'École oratorienne. Le sacrifice du Christ y est présenté comme embrassant sa vie entière et ayant son fondement dans l'amour avec lequel le Sauveur veut d'une façon continue et permanente s'abaisser jusqu'à nous. Le

1. Franciscus Patricius KENRICK, *Theologia dogmatica*, Mechliniæ, 1859 ; tract. 13, pars II, Prænotanda, n° 1 ; t. III, p. 184 : « Proprie autem sacrificium est actus supremi cultus quo Deus supremus rerum dominus agnoscitur, re aliqua in illius honorem oblata... Sacrificii nomen tribuitur oblationi ad Dei testandum supremum dominium factæ, licet nulla sit mactatio victimæ. »

2. ID., *ibid.*, cap. 1, n° 83, p. 202 : « Obj. In missa nulla est victimæ mactatio. Resp. Missa non est sacrificium instar illorum quæ fuso sanguine immolabantur : sed est incruentum, mysticum, commemorativum ; verum tamen et proprium, quum victima adsit, et Deo offeratur, in suæ majestatis et arbitrii supremi testimonium, quæ præcipua est sacrificii ratio. Fit etiam mystica mactatio, quum distincta elementorum consecratione corpus et sanguis ponantur, veluti a se invicem separata, ut separationis realis in cruce, quando fusus est sanguis, imago quædam habeatur... n° 85 : Immolatur Christus incruente, et mystice, vere tamen, quia corpus ejus et sanguis præsentia fiunt, et Deo offeruntur, ad divinam majestatem recolendam. ...Verum etiam est sacrificium, nam victima vere offertur, et quidem præstantissima. »

sacrifice eucharistique appartient, comme le sacrifice de la croix, à cette réalité une et indécomposable.

« Pour nous exprimer d'une manière absolument juste, dit-il, le sacrifice de la croix n'est qu'une partie d'un ensemble organique. Toute la vie terrestre du Sauveur, ses actions et ses souffrances, comme sa condescendance continuelle à notre pauvreté dans l'Eucharistie, forment un immense sacrifice, un immense acte de satisfaction pour nos péchés, entrepris par amour pour nous. A la vérité cet acte se compose de plusieurs parties ; mais aucune d'elles n'est à elle seule rigoureusement le sacrifice. Dans chaque partie se retrouve le tout, de même que le tout, inversement, ne peut se concevoir sans ses parties. La volonté du Christ, de s'abaisser miséricordieusement jusqu'à nous dans l'Eucharistie, forme, dans son grand ouvrage, une partie non moins intégrante que tout le reste. Ou, qui oserait affirmer que l'abaissement eucharistique du Fils de Dieu n'appartient pas à cet ensemble de ses mérites qui nous est imputé ? Le sacrifice de la messe est donc aussi un vrai sacrifice, un sacrifice au sens propre, bien qu'il ne puisse aucunement être séparé de tout l'ensemble de ce que le Christ a fait pour nous[1]. »

Henri Klee (1800-1840), professeur à Mayence, à Bonn et à Munich, semble prolonger la vue de Möhler, en présentant plus complètement le sacrifice du Christ comme un et éternel. En même temps, et selon la pensée chère à Bossuet, il souligne le parallélisme qui existe entre l'oblation du Christ dans l'Eucharistie et son oblation dans le ciel. Dans l'Eucharistie comme au ciel, il y a sacrifice, parce qu'il y a présence réelle de la Victime, représentation de sa mort, et son oblation. « La mort du Christ en croix, dit-il,

1. J. A. MOHLER, *Symbolik, oder Darstellung des dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten*, Mainz (1832), 3e éd., 1834, p. 301 et suiv. « Wenn wir uns recht genau ausdrücken wollen, so wird das Opfer Christi am Kreuze nur als Teil für ein organisches Ganze gesetzt ; denn sein ganzes Leben auf Erden, sein Wirken und Leiden, sowie seine immerwährende Herablassung zu unserer Dürftigkeit in der Eucharistie bildet einen grossen Opferakt, eine grosse aus Liebe zu uns unternommene, für unsere Sünden genugthuende Handlung, die zwar aus verschiedenen eingelnen Teilen besteht, aber so, dass keiner von denselben für sich allein, streng genommen, das Opfer ist ; in jedem besonderen Teile kehrt das Ganze wieder, so wie das Ganze hinwiederum ohne seine Teile nicht gedacht werden kann. Der Wille Christi, in der Eucharistie gnadenvoll sich zu uns herabzulassen, bildet in seinem grossen Werk nicht minder einem integrierenden Teil, als Alles übrige. Oder, wer möchte wohl die Behauptung wagen, dass die eucharistische Herabkunft des Sohnes Gottes nicht eben auch zu dem Gesamtverdienste desselbengehöre, das uns zugerechnet wird ? Das sakramentale Opfer ist daher auch ein wahrhaftes Opfer, ein Opfer in eigentlichen Sinne, jedoch so, dass es in keiner Weise von allem übrigen, was Christus für uns noch that, getrennt werden darf. »

n'est pas réitérée ni multipliée en elle-même ; mais sa représentation est bien réitérée et renouvelée constamment pour nous d'une manière sacramentelle : ainsi le Christ dans le ciel se présente incessamment à son Père comme Prêtre et Victime pour nos péchés[1]. »

Jean-Emmanuel Veith (1787-1876), Bohémien, d'origine Juive, docteur des Universités de Prague et de Vienne, adopte d'une façon plus précise les vues du P. de Condren. Le sacrifice de Jésus-Christ, tel qu'il le conçoit, n'a pas été terminé au Golgotha : l'*oblation unique* dont parle l'Apôtre comprend comme « moment essentiel l'acceptation faite par Dieu de la Victime, donc la glorification du Christ en sa Résurrection et son Ascension ». Ainsi transporté au ciel, le sacrifice du Christ y dure éternellement. Et c'est le même sacrifice qui a lieu sur nos autels : car, « lorsque le Christ céleste est rendu présent au milieu de nous par la consécration, il est rendu présent avec son oblation sacrificale ».

En quoi consiste essentiellement ce sacrifice du Christ, et qu'est-ce qui en fait l'unité, à la croix, au ciel et sur l'autel ? C'est cet acte d'amour dont parlait Möhler, mais conçu, moins comme acte de « condescendance » en notre faveur et d' « abaissement volontaire » à notre égard, que comme acte d' « obéissance » au Père et de « pleine livraison » à ses volontés, selon la vue présentée naguère par Pasqualigo et adoptée par Bossuet[2]. Cet acte d'obéissance s'est traduit ici-bas par la mort sur la croix, « sous les dehors d'un meurtre exécrable, perpétré contre le Fils de l'homme » ; au ciel, il persévère « sous les signes qui éternellement rappellent sa mort et son triomphe sur la mort » ; dans l'Eucharistie, « il se renouvelle, adapté aux conditions de sa chair glorifiée, mais également voilée sous les signes sacramentels[3] ».

1. Heinrich Klee, *Katholische Dogmatik*, Mainz (1834-1835), 2e éd., 1841 ; t. II, p. 489, et t. III, p. 262 : « Christi Kreuzopfertod wird nicht an sich wiederholt und multipliciert, sondern nur seine Darstellung für uns sakramentlich wiederholt, immerfort erneut, wie ja Christus selbst immerfort im Himmel als Opfer und Priester zur fortwährenden Sühne vor dem Vater sich darstellt. »

Cf Albert Stoeckl, *Das Opfer nach seinem Wesen und nach seiner Geschichte*, Mainz, 1861, p. 448 sq.

2. Ci-dessus, p. 459, 512.

3. Johannes Emmanuel Veith, *Eucharistia*, 12 *Vorträge*, Wien, 1847, p. 163 : « Wer ausschliesslich nur im Tode Christi das Heil sucht, der hat auch das Christentum als einen toten Begriff, nicht als das Leben. Wenn dagegen der Apostel als Quelle des Heils die diesseitige und jenseitige Vollendung des Herrn bezeichnet, und dabei von einer einzigen Oblation redet, durch die er für immer ins Heiligtum Gottes einging, und die ewige Erlösung vollbrachte, so ist es klar, dass in dieser einem Oblation als wesentliches Moment derselben auch die Empornahme des Opfers von Seite Gottes, also die

C'est en ensemble la même thèse que soutient avec un éclat tout particulier **Valentin Thalhofer** (1825-1891), professeur à Munich et à Eichstätt. Lui aussi voit dans le sacrifice de Jésus-Christ une réalité immense, une et continue sous la diversité des phases extérieures. A lui aussi le sacrifice de la Messe apparaît comme la réalisation terrestre du même sacrifice que Jésus-Christ offre actuellement dans le ciel, après l'avoir offert jadis sur la croix[1]. « A la consécration, dit-il, le grand-prêtre du ciel se rend présent sur notre terre avec son sacrifice céleste, se soumettant à nos conditions de succession dans le temps et de localisation dans l'espace. Au moment où se prononcent les paroles de la consécration d'une manière séparée, il se rend présent sur l'autel *in forma sacrificii*, et réalise ainsi parmi nous, dans le temps, essentiellement le même acte de sacrifice qu'il accomplit autrefois sur la croix, et qu'il continue dans le ciel[2]. »

Dans cette triple phase, de la croix, du ciel et de l'autel eucharistique, qu'est-ce qui fait l'unité essentielle du sacrifice ? Comme

Verklärung in der Auferstehung und die Himmelfahrt mit inbegriffen seien. Denn nur so ward das ewige Priestertum, das über die levitische Ordnung unendlich hinausgeht und seine Heilsenergie begründet, welche der Apostel in den Worten schildert : *Heb.*, VIII, 2 (*Talem habemus Pontificem, qui consedit in dextera sedis magnitudinis in cœlis, sanctorum minister, et tabernaculi veri*)... Wenn nun in diesen Ausdrücken von einem zweifachen Heiligtum die Rede ist, so bezieht sich das auf die beiden inneren Raüme der mosaischen Stiftshütte, von welchen der eine, die sogenannte Wohnung, die Kirche des neuen Bundes mit ihrem Lehrworte und ihren Sakramenten, der andere aber das Allerheiligste, die himmlische Kirche darstellt. Christus ist der Hohepriester beider, und kann daher nur ein und dasselbe Opfer haben. Das Opfer, das er dem Vater darbringt, ist er selbst. Indem er in seiner Verklärung das Moment seiner Hingabe, in seinem unsterblichen Leben die Zeichen des überwundenen Todes, bewahrt, bleibt wie sein Priestertum, so auch sein Opfer, ein unaufhörliches. » « Das Kreuzesopfer war eine That des freien, liebevollen Gehorsams ; aber diese freiwillige Hingabe ward verhüllt durch die Gewaltsamkeit und Schmach des am Menschensohne verübten Mordes ; das eucharistische Opfer ist eine Erneuerung dieser Hingabe, im Stande der verklärten Leibes, aber ebenfalls verhüllt durch die Gestalten oder sakramentalem Zeichen. »

1. V. THALHOFER, *Die Opferlehre des Hebräerbriefes und die katholische Lehre vom heiligen Messopfer*, Dillingen, 1855 ; *Das Opfer des Alten und Neuen Bundes mit besonderer Rücksicht auf den Hebräerbrief und die katholische Messopferlehre, exegetisch-dogmatisch gewürdigt*, Regensburg, 1870, p. 210 sq.

2. ID., *Das Opfer des A. und N. Bundes*, p. 262 et suiv. : « In der Consecration, tritt nun der himmlische Hohepriester und mit ihm sein himmlisches Opfer in die irdische Zeiträumlichkeit und dadurch in das irdische Nach-und Nebenandersein ; während er beim Aussprechen der Verwandlungsworte in Form der Trennung, *in forma sacrificii* sich auf dem Altare gegenwärtig setzt, vollzieht er auf dem Altare, also zeiträumlich, dem Wesen nach ganz denselben Opferact, welchen er einst am Kreuze vollzog und welchen er jenseits im himmlischen Opfer vollzieht. » — D'après Thalhofer, *Ibid.*, p. 219, comme d'après Estius (cf. ci-dessus, p. 401), cette continuation active du sacrifice dans le ciel n'aurait lieu que jusqu'au jour du jugement.

Veith, Thalhofer la place surtout dans la pérennité des sentiments qui animaient le Christ en sa première offrande, et qui continuent de l'animer en son offrande actuelle ? Dans le sacrifice du Christ, en effet, il distingue l'intérieur et l'extérieur. La forme intérieure est constituée par la disposition intime d'obéissance et d'absolue livraison qui remplissait ici-bas l'âme du Sauveur à l'égard de son Père. La forme extérieure est l'acte par lequel a été traduite cette disposition, savoir la mort sur la croix et l'effusion du sang. Or, dit-il, la disposition intérieure d'obéissance est inséparable de l'âme du Christ, et il continue de la traduire extérieurement sur l'autel par une représentation sensible de sa mort sanglante, c'est-à-dire la double consécration séparée de son corps et de son sang.

Citons les propres paroles, assurément remarquables, du docte écrivain. A la messe, « c'est le même Sacrificateur que sur la croix ; c'est la même Victime, sa sainte Humanité en corps et en âme ; et c'est le même acte de sacrifice, actuellement continué et équivalemment renouvelé. Au moment de la consécration, en effet, l'âme de Jésus est mue par la même obéissance, le même esprit de renoncement, que lorsque le Sauveur, suspendu à la croix, consentit librement à verser son sang : à ce même moment, chaque fibre de son corps est pénétrée du même amour qui, pareil à une flamme brûlante, le pénétra et consuma tout entier sur la croix. Et pour garantir aux fidèles, et autant que possible représenter aux sens, qu'il se passe bien dans la consécration la même chose essentiellement que lorsque le Sauveur fit l'effusion de son Sang, il se rend présent non seulement par une consécration simple sous les espèces du pain, mais par une consécration double, revêtant la forme d'une séparation et d'une immolation[1] ».

C'est par un chemin un peu particulier que **Matthias-Joseph Scheeben** (1835-1888), professeur à Cologne, rejoint la grande voie tracée par l'École oratorienne. L'idée générale d'oblation se trouve chez lui complétée par celle de production de la victime offerte,

1. Id., *Ibid.* : « Es it derselbe Opferpriester wie am Kreuze, dasselbe Opferobject, nämlich seine heilige Menschheit nach Seele und Leib, dieselbe Opferthat actuell festgehalten und beziehungsweise reproduzirt. Im Moment der Consecration ist Jesu Seele von dem wesentlich gleichen Opfergehorsam und Entsagungsgeiste bewegt wie damals, als der Heiland am Kreuze hing und im sinnfälligen Blutvergiessen seinen Opfergehorsam bethätigte und manifestirte ; dessgleichen ist im Momente der Consecration jede Faser des Leibes Jesu von der wesentlich gleichen Opferliebe durchglüht, welche als brennender Schmerz in allen Fibern des am Kreuze hängenden Opferleibes glühte und brannte. Und um den Gläubigen zu verbürgen und soweit möglich für die Sinne darzustellen, dass in der Consecration dem Wesen nach das Gleiche geschehe wie damals, wo der Heiland sein Blut vergoss, wird er in der Consecration nicht etwa blos unter der Brodgestalt, sondern wird er in der Form der Trennung gegenwärtig. »

telle qu'elle a été proposée par Suarez, et exploitée en partie par M. Olier et Bossuet eux-mêmes[1].

Scheeben garde, dans sa définition du sacrifice, une place essentielle à l'immutation de la matière. Mais pour lui cette immutation n'est pas nécessairement une destruction. Dans le sacrifice eucharistique, l'immutation sacrificielle consiste en la transsubstantiation du pain et du vin au Corps et au Sang de Jésus-Christ. Transsubstantiation qui n'est pas à considérer en tant que destruction du pain et du vin : car ces substances ne sont pas la véritable matière du sacrifice ; mais en tant que transformation de ces substances matérielles en une substance surnaturelle, infiniment plus digne, savoir l'Humanité sainte du Christ, qui est la chose véritablement offerte à Dieu.

L'auteur ne parle pas moins expressément du « sacrifice céleste », qu'il met en relation étroite, aussi bien que le sacrifice eucharistique, avec le sacrifice de la croix. C'est une oblation, faite dans le ciel, du sacrifice de la croix lui-même. Ce sacrifice sanglant y est représenté et actualisé de telle sorte qu'il s'y continue, « comme un acte non formel, sans doute, mais virtuel, pour l'intérieur et pour l'extérieur ». « La Victime immolée, et devenue par son immolation même l'objet de la complaisance et de la jouissance de Dieu, se présente sans cesse comme sous le coup de son immolation récente, et toujours avec le même mérite et la même vertu qu'elle tient de cette immolation[2] ».

Cependant l'illustre théologien ne se contente pas de souligner le rapport du sacrifice eucharistique avec ce sacrifice céleste, et par là même avec le sacrifice de la croix : il insiste sur l'union de l'Église au Christ dans ce sacrifice, au point de paraître présenter comme fondamental et essentiel ce qui, aux yeux de Suarez et du P. de Condren, était plutôt complémentaire et accessoire. Pour Scheeben, le véritable don offert n'est pas précisément l'Humanité du Christ : elle est déjà agréée. C'est l'Église, son Corps mystique, représentée par les dons matériels de pain et de vin, et unie à l'obla-

1. Ci-dessus, p. 370, 492, 509.

2. M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Freiburg i. B. (1873-1887), t. III, 1882 ; n° 1496 ; p. 445 : « Demgemäss schliesst die himmlische Aufopferung des Kreuzesopfers eine solsche Darstellung oder Vergegenwärtigung desselben ein, worin es als Akt zwar nicht formell, aber virtuell, innerlich und äusserlich fortlebt, und worin darum die *victima immolata* als das was sie durch die Immolation geworden ist, nähmlich Feuerung und Wolgeruch Gottes, in lebendigster Weise so fortsteht, als ob die Immolation erst jetzt vollzogen würde, worin sie also auch beständig dieselbe Würde und Weihe besitzt, mit welcher sie im Augenblicke der Immolation bekleidet worden. » p. 444 : « Vielmehr ist zunächst der am Kreuze gesetzte Opferakt selbst, d. h. die dort geübte Hingebung und Immolation, als ein fortdauender Akt anzusehen. »

tion du Christ, comme le pain et le vin sont transsubstantiés en son Corps et en son Sang, pour former une seule oblation complète.

« La destruction du pain et du vin, dit-il, n'est pas une destruction pure et simple, réduite à elle-même : c'est une destruction destinée à faire place à une substance nouvelle et plus haute, donc une destruction qui s'achève en une transformation, et ne trouve que là sa signification. Or cette signification est toute en ceci, que la transformation surnaturelle opérée signifie et réalise notre propre alliance surnaturelle avec le sacrifice de l'Homme-Dieu. » « Il ne s'agit pas de donner de nouveau à Dieu le Christ, mais de représenter et d'opérer l'union de l'Église avec son oblation, déjà passée en Dieu. » « Voilà ce qui me paraît l'idée la plus profonde et la plus universelle du sacrifice eucharistique[1]. »

III. — *En France : Bouvier, Bonal, Gosselin, etc.*

En France, la doctrine qui a jeté un si vif éclat au cours des deux siècles précédents, semble trouver à peine, à l'époque où nous sommes, quelques représentants isolés parmi les théologiens proprement dits.

Le principal est sans doute **Jean-Baptiste Bouvier** († 1854), évêque du Mans, dont le Manuel de théologie a été si longtemps classique dans nos Séminaires. Bouvier reproduit comme donnée par « un grand nombre » la définition soi-disant « commune », et dont l'élément essentiel est la destruction ou l'immutation de la matière offerte. Mais, remarque-t-il, « si on applique cette définition telle quelle au sacrifice de la messe, elle n'est pas sans rencontrer des difficultés ». En effet, l'essence du sacrifice eucharistique réside tout entière dans la consécration, la communion étant seulement partie intégrante. Or, il est malaisé de trouver dans

1. M. J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums, Wesen, Bedeutung und Zusammenhang derselben nach der in ihrem übernaturlichen Charakter gegebenen Perspektive dargestellt*, Freiburg i. B., 1865, p. 487 sq. ; 2e éd., 1898, p. 448 sq. : « Das Brot, welches als das edelste Element ihre Glieder, die Leiber derselben die Naturseite des mystischen Leibes Christi repräsentiert, in den geheiligten und verklärten Leib Christi übergehe. » « Das scheint uns die tiefste und allseitigste Auffassung des eucharistischen Opfers zu sein. » «...Weil es sich nicht darum handle, Christum selbst von neuem Gott zu eigen zu geben, sondern die Vereinigung der Kirche mit seiner bereits an Gott übergegangenen Opfergabe darzustellen und zu vollziehen. » « Das Brot wird nur insofern geopfert, als es in das Opferlamm verwandelt wird; zudem ist ja auch seine Vernichtung keine blosse Vernichtung die in sich selbst verläuft und abschliesst, sondern eine Vernichtung, um für ein Höheres Platz zu machen, die also ganz in dem Prozesse der Verwandlung aufgeht und nur in ihm ihre Bedeutung hat. Diese Bedeutung besteht ganz darin, dass die übernatürliche Verwandlung unsere übernatürliche Vereinigung mit dem Opfer des Gottmenschen bewirkt und vorbildet. »

la consécration cette immutation de la victime que l'on déclare nécessaire. Ni la théorie de De Lugo, ni celle de Lessius, n'y arrivent d'une façon satisfaisante.

C'est pourquoi, dit-il, d'autres recourent à la définition de Vasquez et à sa distinction entre sacrifice absolu et sacrifice relatif. Or, cette définition et cette distinction admises, « la difficulté est aisément résolue... Nous avons dans notre sacrifice tout ce qui constitue un sacrifice commémoratif. Plus n'est besoin d'une immolation ni d'une immutation réelle : c'est assez de celle qui a précédé dans le sacrifice absolu ; car nous n'avons pas deux sacrifices, mais un seul, le même qui a été jadis offert sur la croix, et qui est maintenant commémoré et mystiquement renouvelé sur nos autels[1] ».

Après avoir ainsi approuvé la théorie de Vasquez, Bouvier ajoute : « Il est une autre position, qui est celle du P. de Condren, général de la Congrégation de l'Oratoire, et qui est devenue très célèbre chez les théologiens de cette Congrégation. Elle ne diffère d'ailleurs pas essentiellement de la précédente... Car, ce que Vasquez et autres considèrent pour ainsi dire dans un moment particulier du sacrifice total, se trouve chez le P. de Condren étendu à plusieurs moments et à tout l'ensemble. La vérité n'en est que davantage mise en lumière ».

On sait comment le P. de Condren distingue dans le sacrifice de Jésus-Christ la consécration, l'offrande, l'immolation, la consommation et la communion ; comment il voit réalisé en chacune de ces parties le concept essentiel de sacrifice, et dans leur ensemble le sacrifice unique du Christ, commençant à l'Incarnation, et s'achevant au ciel, pour y durer éternellement. « Cette manière de voir, dit Bouvier, plaît aujourd'hui à beaucoup, et elle peut être regardée comme vraie : non seulement parce qu'elle se recommande par l'ampleur et la sublimité de l'exposé, mais parce qu'elle

1. J. B. Bouvier, *Institutiones theologicæ ad usum Seminariorum* (Cenomani, 1820, 4 vol. in-12) ; 13ª ed., revisa et emendata, Parisiis, 1868 ; t. III, p. 151 : « A multis definitur : Oblatio externa rei sensibilis, divinitus instituta, soli Deo per ministrum legitimum facta, cum destructione rei oblatæ, vel aliqua ejus immutatione, ad recognoscendum supremum Dei dominium in omnes creaturas. » — p. 152 : « Hæc autem definitio, si applicetur propriis terminis sacrificio missæ, non caret difficultatibus. » — p. 166 : « Quædam proferuntur difficultates ex ratione petitæ, scilicet ex eo quod immutatio victimæ ad constituendum sacrificium requisita, in missa reperiri nequeat. » — p. 167 : « Ideo alii ad definitionem et distinctionem a Vasquezio datam recurrunt... His positis difficultas facile solvitur. » — p. 168 : « Habetur in illo sacrificio quidquid sacrificium commemorativum constituit. Non enim in hujusmodi sacrificio requiritur immolatio et immutatio realis, sed ea sufficit quæ præcessit in sacrificio absoluto ; quia non sunt duo sacrificia, sed unum et idem sacrificium, quod, semel in cruce peractum, quotidie iteratur mystice in sacrificio altaris et commemoratur. »

nous apparaît comme insinuée dans les sacrifices anciens, figures du sacrifice du Christ ; parce que, d'autre part, elle rend plus facile l'interprétation de l'Écriture ; enfin parce qu'elle convient merveilleusement à résoudre les difficultés qui entourent un si grand mystère[1]. »

Le Sulpicien **Antoine Bonal** (1827-1904), professeur à Toulouse et à Rodez, soutient la même thèse sous la forme plus spéciale où l'a proposée Thalhofer. Il le fait avec beaucoup d'énergie, même de véhémence, quoique avec des manques de logique assez étonnants.

Bonal commence par donner du sacrifice une définition toute pareille à la définition commune, en y faisant entrer l'idée de l'immutation de la matière offerte. Et il ne se contente pas de souligner qu'en cette immutation « consiste précisément et formellement l'acte constitutif du sacrifice » : il l'explique comme une immutation réelle, allant jusqu'à la « destruction », et « autant que possible, jusqu'à l'anéantissement », si bien que « l'expression du sacrifice intérieur est d'autant plus parfaite que la matière sensible est détruite plus complètement[2] ».

Il est facile de trouver cette immutation réalisée dans la vie terrestre de Jésus, et surtout dans sa mort, qui contient tous les mystères précédents et les consomme ; d'où le nom de « sacrifice de la Croix » donné au sacrifice du Christ en sa vie mortelle[3]. Mais

1. ID., *ibid.*, p. 168 : « Alia est sententia quam exposuit P. de Condren, Præp. Gen. Cong. Orat., et quæ apud theologos ejusdem Congregationis evasit celeberrima. Hæc sententia non differt essentialiter a præcedenti : quod enim Vasquez et alii considerant quasi in particulari, in opinione P. de Condren generali modo extenditur ad plura, et inde veritas magis elucet. » — p. 169, 170 : « Hæc sententia nunc multis grata est, et tanquam vera haberi potest : non tantum quia plenitudine et sublimitate expositionis commendatur, sed præcipue quia quasi insinuata apparet in antiquis sacrificiis quibus præfiguratum est Christi sacrificium ; insuper quia facile accommodatur exponendis Scripturarum verbis ; ac tandem quia ad solvendas difficultates circa tantum mysterium apprime convenit. »

2. A. BONAL, *Institutiones theologicæ ad usum seminariorum* (primum ad usum seminarii Tolosani editæ) (11e éd., Toulouse, 1874) ; 20e éd., Parisiis, 1901 ; t. II, n° 260, p. 570 : « Sacrificium definitur : Actio qua res aliqua offertur soli Deo, ad ejus in res creatas supremum dominium recognoscendum, pro aliqua societate, per aliquam rei oblatæ immutationem. » — p. 573 : « Per aliquam rei oblatæ immutationem : et in hoc præcise et formaliter consistit actio sacrificii constitutiva ; siquidem sacrificium fit in significationem et protestationem divinæ excellentiæ ac supremi dominii Dei : porro summa excellentia et supremum dominium Dei expresse recognoscitur et colitur quando res aliqua ita Deo offertur ut in ejus honorem immutetur aut consumatur, et, in quantum possibile, in nihilum redigatur. » — n° 273, p. 577 : « Patet eo perfectiorem esse interni sacrificii expressionem quo res sensibilis magis destruitur. »

3. ID., *ibid.*, n° 283, p. 584 : « Ut alias exterioris vitæ Christi circumstantias hic præ-

où trouver cette immutation à la messe, et plus précisément dans la consécration, qui constitue seule essentiellement notre sacrifice ?

Bonal passe en revue l'opinion de Vasquez, celle de Lessius, celle de De Lugo : il les rejette toutes trois, après une critique extrêmement vive et sévère. « Ces trois opinions, dit-il, reviennent au même : elles placent toutes l'immutation dans les seules espèces, sans que le corps du Christ en soit aucunement affecté[1]. » « Il est absolument impossible de s'expliquer que des auteurs sérieux aient pu voir un sacrifice *réel, proprement dit*, dans de simples *apparences*, qui n'affectent en rien le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ, n'impliquent aucune modification *actuelle* dans ce corps, et n'ont qu'une signification représentative et commémorative du sacrifice de la croix[2]. »

Ces paroles énergiques semblent promettre que l'auteur va proposer une théorie où se trouvera réalisée l'immutation réelle, actuelle, affectant directement le Corps du Christ, telle qu'il nous la déclare si absolument nécessaire. Il n'en est rien. Le procès fait des trois opinions, Bonal ajoute : « Selon d'autres, le Christ, au sacrifice de la messe, n'est pas constitué à nouveau Prêtre et Victime par une nouvelle immutation et immolation de lui-même ; mais, demeurant à jamais dans le ciel Prêtre et Victime d'une façon non sanglante, il est comme tel rendu présent sur l'autel, sous les espèces du pain et du vin, par la consécration, c'est-à-dire l'action d'un prêtre ministre. Par là même le sacrifice du Christ, offert d'une façon permanente dans le ciel, est accommodé aux conditions de l'Église militante et lui devient propre ». Comme références sont cités « Suarez, Bossuet, Thalhofer, Bickell, etc. ». Suarez est sans doute de trop, et le P. de Condren n'aurait pas dû être oublié. Or, déclare l'auteur, « c'est cette opinion, si supérieure à toutes les autres par sa simplicité admirable et par sa sublimité doctrinale, que nous avons toujours défendue[3] ».

tereamus, immutatio et Deo consecratio Christi hominis in hac vita fuit ex omni parte consummata per ejus passionem et mortem, mortem autem crucis. Propterea externum Christi sacrificium dicitur *sacrificium crucis* simpliciter ; consummatio enim supponit et eminenter continet omnia quæ illam præcedunt eamque præparant. »

1. Id., *ibid.*, t. III, n° 186, p. 622 : « Tres hujusmodi opiniones in eamdem recidunt, quatenus, dum in ipsis speciebus totam reponunt immutationem, qua nullo modo afficitur corpus Christi ; ita ut immutatio sit tantum repræsentativa ac commemorativa, et nullo modo realis. »

2. Id., *ibid.*, n° 187, p. 623, note 1, en français. C'est l'auteur qui souligne.

3. Id., *ibid.*, n° 186, p. 622 : « Juxta alios, per sacrificium missæ Christus de novo non constituitur sacerdos et victima per novam suiipsius immutationem seu immolationem ; sed ipse in cœlo in æternum permanet victima et sacerdos incruente ; et qua talis fit in altari præsens, sub speciebus panis et vini, per consecrationem seu actionem sacerdotis ministri ; et eo ipso sacrificium Christi, in cœlo permanenter oblatum, statui

Sans plus se soucier, en effet, des principes qu'il a posés d'abord, Bonal fait sienne la nouvelle opinion. Le Christ, affirme-t-il, est dans le ciel en état de sacrifice, non seulement intérieur, mais extérieur, bien que son sacrifice intérieur soit manifesté seulement par les cicatrices gardées de son immolation sanglante, c'est-à-dire, non par un acte nouveau d'immolation, mais par le souvenir permanent de l'immolation réelle, subie sur la croix[1]. De même y a-t-il un sacrifice dans l'Eucharistie, parce que Jésus-Christ se rend présent sur l'autel, tel qu'il est éternellement dans le ciel, donc, d'une part, avec son même sacrifice intérieur, d'autre part avec un même rappel extérieur de son immolation passée, par le moyen de la consécration séparée de son corps et de son sang[2].

Ainsi nous revenons très expressément à l'idée du sacrifice commémoratif, proposée par Vasquez, et qui forme le fond de la théorie plus complètement développée par Thalhofer, à la suite de Pasqualigo et de Bossuet.

C'est plus simplement aux idées de Bossuet que se tient dans l'ensemble **Jean-Edme-Auguste Gosselin** (1787-1858), supérieur du Séminaire Saint-Sulpice, à Issy.

L'auteur semble d'abord osciller entre les deux concepts d'immolation et d'oblation. L'Eucharistie, dit-il, « est sacrifice, en tant que Notre-Seigneur Jésus-Christ, dans ce mystère, s'immole véritablement lui-même, d'une manière non sanglante, sous les espèces

Ecclesiæ militantis accommodatur, eique evadit proprium. Ita Suarez, *de Euchar.*, disp. LXXVII, sect. I, Bossuet, Thalhofer, Bickell, etc. Cujusmodi sententiam, quæ mirabili simplicitate doctrinalique sublimitate adeo præcellit, semper propugnavimus. »

1. ID., *ibid.*, t. II, n° 288, p. 592 : « Externum Christi sacrificium in cœlo est ipsamet incruenta continuatio sacrificii crucis. Etenim corpus Christi in cœlo eumdem statum retinet, quem post resurrectionem habuit : porro Christus redivivus discipulis apparuit cum corpore cicatricibus clavorum signato et cum aperto latere ; ergo in cœlo internum Christi sacrificium manifestatur per ipsam immutationem externam sacrificii crucis, absque sanguinis effusione, quæ est essentialiter transitoria, nec ad verum sacrificium necessaria. »

2. ID., *ibid.*, t. III, n° 188, p. 625 : « In missa adest verum ac plane divinum sacrificium, cum hostia et offerens sit ipse Christus ; nec in missa requiritur in victima immutatio a sacerdote ministro causata, cum hostia una et eadem sit, et idem offerens, ac in crucis sacrificio. » — p. 626 : « Christi sacrificium in cœlo sub propria specie est omnino invisibile pro humana societate, cui ideo sub hoc respectu remanet extraneum ; at, posita separatione utriusque speciei, prolatis etiam verbis consecrationis, quæ virtualem separationem corporis et sanguinis Christi significant, eo ipso 1. introspicimus clavorum cicatrices ac latus apertum, seu mortis signa quæ retinet in cœlo Christi corpus quasi occisum ; 2. per hujusmodi signa perspicimus sive immutationem internam sacrificii Christi, sive immutationem externam sacrificii in cruce oblati... »

du pain et du vin[1] ». On dirait que *sacrifice* équivaut nécessairement à *immolation*.

Immédiatement après, la même idée est reproduite, mais accompagnée cette fois de l'idée d'offrande : « Les paroles mêmes qu'il adressa à ses apôtres, dans la dernière cène,... expriment clairement une *offrande* actuelle du corps de Jésus-Christ, une *effusion* actuelle de son sang, et, par conséquent, une *immolation* et un *sacrifice* véritables ».

Puis vient cette précision, que l'offrande seule est actuelle et réelle ; l'immolation n'est présente que moralement, n'étant au fond qu'une pure image d'immolation, mais image très vive, qui est décrite à la façon de Bossuet et de Lessius : « Il est vrai que, rigoureusement parlant, le corps de Jésus-Christ n'était pas immolé dans le cénacle ; mais l'*immolation* qui devait s'en faire sur la croix, quelques heures plus tard, était déjà considérée par Notre-Seigneur comme moralement présente ; il l'unissait lui-même, par la pensée, à la consécration de son corps et de son sang, pour n'en faire qu'une seule et même action ; dès ce moment, il s'*offrait* à son Père, en qualité de victime, sous les espèces du pain et du vin ; et il commençait ainsi le sacrifice de la croix. La manière même dont il consacra le pain et le vin mystérieux, renfermait une vive et efficace représentation de ce sacrifice, et de la mort violente qu'il devait bientôt endurer. En effet, quoique son corps ne fût point alors séparé du sang, sous l'espèce du pain, et que le sang ne fût point séparé du corps, sous l'espèce du vin, néanmoins, à ne considérer que la force et la signification des paroles de la consécration, ils eussent été réellement séparés, puisque Notre-Seigneur disait séparément sur le pain : Ceci est mon corps ; et sur le vin : Ceci est mon sang ; en sorte que, s'ils étaient réunis, c'était, selon le langage des théologiens, par concomitance, c'est-à-dire, par un accompagnement nécessaire, par une suite naturelle de l'état vivant et animé où se trouvait alors le corps de Jésus-Christ[2] ».

Finalement, Gosselin place la véritable essence du sacrifice de la messe dans l'oblation du Christ, réellement présent ; et cette oblation, il la rattache, comme Bossuet et le P. de Condren, à celle que le Sauveur n'a cessé et ne cessera de faire éternellement au ciel. « Ce sacrifice, dit-il, n'est autre chose que l'action de Jésus-Christ lui-même, *offrant* à Dieu, sur l'autel, les souffrances et la mort qu'il a endurées autrefois sur le Calvaire, et les lui offrant par une action qui n'est que la continuation du sacrifice de la croix ;

1. Gosselin, *Instructions historiques, dogmatiques et morales, sur les principales fêtes de l'Eglise*, Paris (1848), 3e éd., 1861, t. II, p. 348.
2. Id., *ibid.*, p. 349-350.

puisque, depuis ce moment, il n'a jamais cessé de *s'offrir* à Dieu, en qualité de victime, pour le salut du monde, selon la doctrine de l'Écriture, qui représente Notre-Seigneur exerçant continuellement devant son Père céleste ses augustes fonctions de médiateur et de pontife. L'action du prêtre qui célèbre la sainte messe en quelque lieu que ce soit, ne fait donc autre chose que rendre Jésus-Christ présent sur l'autel, pour y continuer le sacrifice qu'il a offert autrefois sur la croix, et qu'il offre sans cesse dans le ciel[1]. »

On aurait sans doute une idée incomplète du crédit accordé en France, durant cette période, à la doctrine dite Oratorienne, si l'on avait égard aux seuls témoins que nous venons de mentionner. L'École française se continue, en dehors de ces trois écrivains, sous une forme discrète et pour ainsi dire anonyme, néanmoins bien réelle. Pour l'apprécier avec exactitude, il faut tenir compte de la diffusion très large donnée aux idées du P. de Condren, de M. Olier et de Bossuet par les éditions multipliées de leurs œuvres.

En particulier, l'*Explication des cérémonies de la grand' messe de paroisse* de M. Olier, publiée d'abord à Paris en 1657, est réimprimée à Clermont-Ferrand en 1835, à Paris en 1858. Elle figure dans les *Œuvres complètes* de M. Olier, éditées par Migne en 1856. Dom Guéranger, dans ses *Institutions liturgiques*, en 1841, en fait cet éloge singulier, qui la signale fortement à l'attention : « Jean-Jacques Olier, fondateur et premier supérieur de la communauté des prêtres et du Séminaire de Saint-Sulpice, à Paris, mérite une place distinguée dans la bibliographie liturgique de l'époque que nous traitons (seconde moitié du XVIIe siècle), par son admirable *Traité des saints ordres*, et par son *Explication des cérémonies de la grand' messe de paroisse*. Ce saint prêtre, l'un des derniers écrivains mystiques de la France, avait reçu d'en haut l'intelligence des mystères de la liturgie, à un degré rare avant lui, nous dirions presque inconnu depuis[2] ».

L'ouvrage du P. de Condren, *Idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*, est reproduit à Paris, en 1858, d'après la 4e édition (1697 et 1725) par l'abbé L. M. Pin, ancien missionnaire d'Amérique, vicaire général de Covington. Le même auteur, dans sa *Vie du P. Charles de Condren*, en 1858, célèbre avec un accent d'enthousiasme la « doctrine admirable » de ce livre. « C'est, dit-il, tout un monde qu'il vous découvre, qu'il fait passer devant vous, dans lequel il vous introduit. C'est la pensée de Dieu, dans tout l'ensemble de la rédemption ; c'est le plan qu'il a suivi depuis la

1. ID., *ibid.*, p. 354-355.
2. DOM PROSPER GUÉRANGER, *Institutions liturgiques*, Le Mans, 1841, t. II, p. 140.

chûte de l'homme, jusqu'à la venue de son Rédempteur, le Pontife éternel ; c'est la préparation par laquelle il a fait passer le monde, et surtout le peuple juif, jusqu'à cette venue. C'est le Réparateur lui-même que vous voyez, exerçant son sacerdoce et accomplissant son sacrifice jusqu'à la croix : vous le voyez perpétuant ce sacrifice unique, et appelant tous les hommes à y participer. Tout cela est grand ; tout cela vous fait planer sur le monde des pensées ordinaires, et vous donne de Dieu et de la religion qu'il a établie par son Fils, une idée d'autant plus sublime qu'elle est plus simple et plus entière ! Mais c'est l'exercice de ce sacerdoce dans le ciel, c'est l'accomplissement de ce sacrifice, lorsqu'il sera dégagé de tout le sensible, de tout le symbolique, de tout le matériel dont il est nécessairement chargé et enveloppé sur la terre à cause de la condition humaine ; c'est la perfection de ce sacrifice, lorsque le Prêtre de l'éternité, le Christ, devenu parfait, accompli, par l'accession de tous les élus, l'offrira dans sa gloire avec tout son corps mystique, ressuscité et glorifié, qui est admirable, ravissante, et qui donne quelque idée du ciel et du Dieu du ciel ! C'est à cette vue qu'on comprend quelque chose de la grandeur de Dieu et de sa sainteté ; qu'on voit la cause finale de la rédemption, qu'on en découvre tout le plan et toute l'économie ! En vérité, c'est un ciel nouveau que celui que nous découvre l'*Idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*[1] ! »

---

1. L. M. Pin, *Vie du P. Charles de Condren*, Paris, 1858, p. 387-388. L'auteur ajoute en faisant allusion au fait que le livre, édité par Quesnel (cf. ci-dessus, p. 469), ne représente pas l'œuvre directe du P. de Condren : « Mais cette conception, l'*Idée du sacerdoce* ne vous la transmet pas toute développée ; elle vous met sur la voie pour vous la former vous-même. On comprend qu'elle n'a pas été originale en l'auteur ; qu'il a travaillé pour en rassembler les différentes pièces, et qu'il ne donne point un ouvrage d'un seul jet et d'intuition personnelle. Combien, au contraire, elle a dû être grande, une, parfaite, ravissante dans l'esprit du Père de Condren ! Cependant, tel qu'il est, cet ouvrage est incomparable pour les données qu'il fournit, pour le champ qu'il ouvre à l'intelligence et au cœur, et même pour l'ensemble avec lequel il présente sa matière. Daigne l'Esprit-Saint donner à quelqu'un une vue plus complète et plus une de la conception du P. de Condren, et lui inspirer de la transmettre à l'Église ! »

CHAPITRE V

De 1870 à nos jours

ARTICLE PREMIER. — Le sacrifice eucharistique dans une immutation réelle de la victime

§ I. — Retour à la thèse de De Lugo

Franzelin, Hürter, De Augustinis, Tepe, Stentrup, Lehmkuhl, Génicot, etc.

Aux approches de 1870, les théologiens paraissent avoir renoncé à chercher l'essence de la messe dans un acte de réelle immutation. Tout à coup, la thèse de De Lugo se trouve reprise et exposée avec tant d'éclat qu'elle apparaît comme renouvelée et plus que jamais en évidence. C'est l'œuvre du cardinal **Jean-Baptiste Franzelin** (1816-1886), de la Compagnie de Jésus, professeur au Collège Romain.

Franzelin met en principe que le but du sacrifice est, d'une part, d'exprimer objectivement le souverain domaine de Dieu sur toutes choses et sa justice suprême, d'autre part de signifier que l'homme, pour reconnaître ce droit souverain et satisfaire à cette suprême justice, est dans la disposition intérieure de sacrifier sa vie, comme il sacrifie ou détruit, au moins équivalemment, la victime qu'il offre en son lieu et place. Les paroles d'Eusèbe de Césarée à ce sujet, déjà citées par De Lugo, apparaissent à Franzelin très remarquables[1].

1. J. B. Franzelin, *Tractatus de SS. Eucharistiæ sacramento et sacrificio*, Romæ (1868), ed. 3ª, 1879 ; p. 314 : « Ad significationem quod spectat, quam diximus formam velut metaphysicam sacrificii, in primis idea *substitutionis* victimarum pro ipsis hominibus, qui sese Deo principio et fini universæ creaturæ plene subjectos et insuper propter peccatum se reos mortis profiteantur, per se jam satis manifesta est ex intima indole

Le sacrifice a donc pour acte essentiel « une certaine destruction[1] ». Il doit se définir : « l'oblation faite à Dieu d'une chose sensible, par sa destruction réelle ou équivalente, en vertu d'une institution légitime, et dans l'intention, soit de reconnaître le domaine souverain de Dieu, soit, depuis le péché, de proclamer sa justice et l'expiation que mérite la faute[2] ». C'est pour le fond, et sauf les variantes d'expressions, la définition que donnent, depuis la fin du XVI^e^ siècle, les théologiens partisans de l'immutation réelle, avec une particulière insistance sur la double idée d'expiation et de destruction nécessaire.

Comment cette notion générale est-elle réalisée dans le sacrifice de la messe ? Ce n'est certes pas en ce que le corps et le sang du Christ apparaissent mis à mort par la double consécration. Les théories de Vasquez et de Lessius, qui l'ont prétendu, sont rejetées après une critique minutieuse : la présence séparée du corps et du sang n'est qu'un fait apparent ; en réalité, le Christ est tout entier, vivant et glorieux, sous chacune des espèces[3]. Sans doute, la double consécration est nécessaire pour que la messe soit un mémorial de la croix, si bien qu'enlever ce rapport sensible avec l'immolation sanglante serait supprimer le sacrifice eucharistique lui-même[4] ; mais ce n'est pas cette relation nécessaire avec la croix qui constitue la forme essentielle du sacrifice de l'autel. « Si l'effusion mystique du sang, dit Franzelin, nous fait parfaitement comprendre que la messe est un sacrifice relatif, elle n'explique pas assez bien, par elle-même, comment la messe est en soi un vrai et propre sacrifice ».

totius symbolicæ actionis. Præclare Eusebius, *Demonstr. evang.*, l. I, c. X :... (ci-dessus, p. 426) ». — p. 315 : « Ex hac substitutione rei sacrificandæ pro ipsius hominis vita jam etiam elucet significatio et finis sacrificii. Relate ad Deum, quam possumus appellare significationem theologicam, est per rei destructionem expressio objectiva supremi dominii in res omnes ut sint vel non sint, et pro statu hominis lapso expressio divinæ justitiæ placandæ ; relate ad hominem, quæ potest dici significatio moralis, est expressio externa internæ agnitionis et submissionis sub hoc Dei dominio cum affectu suam vitam seque totum Deo sacrificandi, et internæ agnitionis reatus pro quo mors sibi debeatur. » Cf. p. 402.

1. ID., *ibid.*, p. 313 : « Forma oblationis faciendæ in omnibus est destructio aliqua. » Franzelin parle des sacrifices anciens, dont il tire toute sa notion générale du sacrifice.

2. ID., *ibid.*, p. 318 : « Sacrificium est : oblatio Deo facta rei sensibilis per ejusdem realem vel æquivalentem destructionem, legitime instituta ad agnoscendum supremum Dei dominium simulque pro statu lapso ad profitendam divinam justitiam hominisque reatum expiandum. »

3. ID., *ibid.*, p. 388-395.

4. ID., *ibid.*, p. 387 : « Sine dubio igitur relatio ad sacrificium cruentum in cruce fundatur in ipsa intima natura sacrificii incruenti, ut a Christo institutum est. Unde si tollatur hæc relatio secundum institutionem Christi huic sacrificio essentialis, tollitur ipsa ratio sacrificii. »

La thèse de Vasquez et de Lessius ainsi écartée, l'illustre théologien rejette pareillement celle de Suarez, sans cependant motiver son appréciation. Il se borne à la déclarer « non complètement satisfaisante ».

En définitive, il préfère s'attacher aux pas du cardinal de Lugo. Ce qui constitue, en effet, à ses yeux, la forme essentielle du sacrifice de la messe, c'est un certain anéantissement du Christ, rendu présent sous les espèces du pain et du vin[1]. De cet anéantissement il fait une peinture saisissante : le Christ, « Premier-né de toute créature, Chef de l'Église, occupant la primauté en toutes choses, » se réduit « à l'état d'aliment et de breuvage » ; sous ces espèces alimentaires, il est sans mouvement ; il n'exerce « aucune fonction de la vie sensible », « aucun des actes qui sont naturels à un corps vivant ; » ce que nous avons devant nous, c'est « un être inanimé, » un « objet inerte[2] ». Après avoir ainsi accumulé les traits expressifs : « un tel anéantissement, dit-il, en vue d'exprimer l'absolu domaine de Dieu et la satisfaction due à sa justice, a visiblement tout ce qu'il faut pour constituer un véritable sacrifice. Bien plus, si l'on excepte le sacrifice sanglant de la croix, il nous est impossible de concevoir une forme de sacrifice plus réelle et plus profonde. Il est donc certain que, dans l'état sacramentel du corps et du sang du Christ..., se trouve, non seulement d'une façon suffisante, mais d'une façon insigne et merveilleuse, la raison formelle d'un vrai et propre sacrifice[3] ». La chose paraît si évidente, « qu'on doit

1. Id., *ibid.*, Thesis 16 ; p. 388 : « Quamvis ex mystica sanguinis effusione, de qua diximus, præclare intelligatur forma sacrificii relativi, si est verum sacrificium, non tamen ex ea per se spectata satis intelligitur quomodo Eucharistiæ celebratio in se ipsa sit verum et proprium sacrificium. Putamus ergo cum cardinali de Lugo plurimisque deinceps theologis, internam sacrificii formam in eo esse quod Christus, magnus sacerdos, per ministerium sacerdotum ejus nomine offerentium, corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini constituit secundum quamdam sanctissimæ suæ humanitatis a functionibus et rationibus existendi connaturalibus, exinanitionem ad statum cibi ac potus. »

2. Id., *ibid.*, p. 403 : « Primogenitus omnis creaturæ, caput Ecclesiæ, in omnibus primatum tenens, dat se ipsum Ecclesiæ suæ per suos ministros sacerdotes constituendum corpore ac sanguine suo in tali modo existendi sub speciebus panis ac vini, ut vere sit in statu cibi ac potus ; ut (formaliter quatenus constituitur sub his speciebus) desinat omnis actus connaturalis vitæ corporeæ pendens a sensibus ; ut nihil secundum corpus possit agere connaturaliter ; ut corpus ejus ac sanguis, in quantum præsentia ejus alligatur speciebus, permittatur quodammodo arbitrio creaturarum, non secus ac si esset res inanimata ; in tali vero conditione se constituit ut ipse summus sacerdos pro tota Ecclesia, cujus ipse est caput, et Ecclesia per ipsum, exprimat in corpore et sanguine sacratissimo Dei dominium et absolutam dependentiam omnis creaturæ, cujus ipse homo Jesus Christus est primogenitus, et simul exprimat et exhibeat satisfactionem pro reatibus olim consummatam in cruce hujus ipsius corporis traditione et hujus sanguinis effusione. » — Cf. p. 407-408.

3. Id., *ibid.*, p. 403 : « Atqui talis exinanitio, ad exprimendam majestatem absoluti

s'étonner qu'elle ait jamais pu et puisse encore maintenant être mise en doute[1] ».

Ce qui étonne plutôt aujourd'hui, c'est cette assurance même de Franzelin. Au fond, nous l'avons dit, et lui-même le déclare, sa théorie est exactement celle du cardinal De Lugo, avec cette simple différence que De Lugo étendait l'essence du sacrifice à la Communion, tandis que Franzelin la restreint à la Consécration[2]. Or, si la thèse de De Lugo avait été aussi convaincante qu'on le prétend, elle aurait emporté le suffrage du plus grand nombre et des plus grands parmi les théologiens. Nous savons qu'il n'en est rien. Franzelin a beau laisser entendre qu'en adoptant l'opinion de De Lugo, il s'accorde avec « la plupart des théologiens venus après lui[3] » : cette affirmation est nettement contredite par le témoignage de l'histoire. La maigre liste d'auteurs que le savant cardinal cite à l'appui de son dire[4], donne à penser qu'il n'a pas été sans s'en rendre compte lui-même. Au surplus, Franzelin a toute une thèse où il s'efforce d'établir spécialement que le désaccord des théologiens au sujet de la forme essentielle du sacrifice de la messe ne doit pas être invoqué contre la vérité même du sacrifice[5] : en aurait-il pris la peine, si vraiment il avait cru que

dominii Dei, et satisfactionem pro reatibus nostris morte completam, non solum satis intelligitur ut vere et proprie sacrificalis ; sed etiam, excepto sacrificio cruento in cruce, nullam sublimiorem ac profundiorem rationem veri et proprii sacrificii concipere possumus. Non ergo est dubium, in ipso modo existendi sacramentali corporis et sanguinis Christi aptitudinem et, supposita institutione, actualem significationem sacrificalem, et proinde rationem internam veri et proprii sacrificii non solum sufficienter sed etiam insigniter contineri. »

1. ID., *ibid.*, p. 401-402 : « In statu hoc et modo existendi sacramentali, in quo Christus Dominus, summus Sacerdos, per consecrationem se constituit, internam formam sacrificii secundum conceptum ac definitionem communem, non solum sufficienter reperiri, sed insigni modo eminere, mirum est aliquando potuisse et nunc adhuc posse in dubium vocari. » — Cf. p. 404-405 : « Est ergo hæc sententia, sin minus plenissima, certe ceteris plenior ; et si, non totam complectens veritatem, in aliquo et ipsa deficit, certe in iis quæ affirmat videtur omnino vera. »

2. ID., *ibid.*, p. 395 sq.

3. ID., *ibid.*, p. 388. Cité ci-dessus, p. 589, note 1.

4. ID., *ibid.*, p. 401 : « Ex auctoritate theologorum nostra explicatio est munitissima. Potest ea deduci ex iis quæ scribit Bellarminus ...Sed diserte eam defendunt card. de Lugo... secuti deinde Martinonus, Franciscus de Lugo, Joannes Ulloa, Simmonetus, Platellius, Muniessa, Viva, Antoine, Wirceburgenses. Cardinalis Cienfuegos eidem innititur fundamento, et sine dubio ex integro in hac sententia perstitisset, nisi novam aliquam et singularem opinionem superaddere voluisset, quæ nescio utrum habuerit adstipulatores. » — Dans quelle mesure, le plus souvent restreinte, les auteurs ainsi énumérés peuvent-ils être invoqués par Franzelin en faveur de sa théorie, on l'a vu précédemment, p. 430 et suiv., 521 et suiv.

5. ID., *ibid.*, Thesis 14, p. 379 : « Ex eo quod credendum proponitur Eucharistiæ celebrationem esse verum et proprium sacrificium, credendum pariter est elementa omnia, quæ essentiam constituunt sacrificii generatim spectati, in hoc speciali sacrificio

l'opinion de De Lugo s'imposait de la sorte et avait été effectivement approuvée par la majorité des auteurs ?

Mais ces faiblesses étaient voilées par l'autorité et le talent de l'éminent écrivain. La thèse était, malgré tout, présentée avec une telle assurance, une telle force d'argumentation, qu'un moment on eut l'impression qu'elle allait s'imposer comme une doctrine désormais certaine. On vit y adhérer des théologiens de première valeur : Hürter, De Augustinis, Tepe, Stentrup ; auxquels on peut joindre Lehmkuhl, Génicot, le cardinal Gasparri, Vacant, etc.

H. Hürter (1893), de la Société de Jésus, professeur à l'Université d'Inspruck, suit pas à pas, dans son remarquable résumé théologique, l'argumentation de Franzelin et la fait sienne. Il s'empare de sa définition du sacrifice, en la présentant comme la définition « habituelle[1] ». Il relève, après lui, l'illogisme qu'il y aurait à nier la réalité du sacrifice de la messe, sous prétexte de la difficulté à expliquer en quoi la messe est un vrai sacrifice[2]. Après avoir pareillement établi que l'essence de la messe est tout entière dans la consécration, il expose les opinions « plus ou moins probables, soutenues par les principaux théologiens », sur la manière dont la consécration réalise cette essence du sacrifice. La théorie de Vasquez lui paraît « vide et insuffisante » ; celle de Lessius, « facile et communément reçue » ; celle de Suarez « distinguée et digne d'un si grand esprit » ; celle du cardinal Cienfuegos, « singulière[3] ». Finalement il ajoute : « Nous préférons l'opinion du cardinal de Lugo, heureusement perfectionnée par le cardinal Franzelin, et qui peut se ramener aux points suivants : Tout sacrifice requiert essentiellement une certaine destruction de la matière offerte... Mais il suffit d'une destruction équivalente ou morale, telle que la victime soit placée dans un état amoindri et cesse

reperiri ; non tamen ideo æque ad fidem explicatam pertinet, vel quæ sint omnes et solæ essentiales notæ sacrificii in genere, vel in quo hujus eucharisticæ sacrificationis essentia unice reponenda sit. Confundunt ergo objectum catholicæ fidei propositum cum objecto theologicæ deductionis et analysis, qui catholicorum Doctorum dissensione in explicanda propria forma et essentia sacrificii eucharistici abutuntur ad impugnandam consensionem in profitenda veritate sacrificii. »

1. H. HURTER, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, Œniponte, 1893 ; t. III, p. 358 : « A theologis solet definiri : Oblatio Deo facta rei substantialis et sensibilis per ejusdem realem vel æquivalentem destructionem, legitime instituta ad agnoscendum Dei majestatem supremumque Dei dominium, et in statu lapso ad propitiandam divinam justitiam propriumque reatum profitendum. »

2. ID., *ibid.*, n° 414 ; p. 374.

3. ID., *ibid.*, n° 418 ; p. 377 : « Ex his variis opinionibus, sententia Vasquezii est jejuna et insufficiens ; sententia Lessii obvia et communiter recepta ; sententia Suarii nobilis tantoque ingenio digna ; sententia card. Cienfuegos singularis. »

d'exister au point de vue humain... Or il en est ainsi en vertu de la Consécration ». C'est, dit-il, ce que montre « clairement De Lugo », et « encore mieux peut-être Franzelin[1] ».

Comme Hürter, **Emile de Augustinis** (1878), également Jésuite, professeur au collège de Woodstock (États-Unis), suit Franzelin de très près. Sa définition du sacrifice, un peu plus sobre, est équivalente pour le fond, et expliquée de la même manière, avec référence à De Lugo[2]. Sa thèse, concernant l'essence du sacrifice eucharistique, est ainsi formulée : « La raison formelle pour laquelle il y a un sacrifice opéré réellement et essentiellement dans la consécration, est que, en vertu des paroles de la consécration, le corps du Christ est placé sous l'espèce du pain, et son sang à part sous l'espèce du vin, et qu'ainsi le Christ est constitué sous ces espèces étrangères comme mort, et dans un état où il puisse être mangé et bu[3] ».

A prendre cet énoncé tel quel, il semblerait que De Augustinis veuille fusionner la théorie de Franzelin avec celle de Lessius : les explications dont il le fait suivre montrent qu'en réalité l'idée de Franzelin l'occupe uniquement. La double consécration, dit-il, « suffit, et très parfaitement, à donner à la messe son caractère » de sacrifice relatif, c'est-à-dire « de représentation de la passion du Christ, mais non à expliquer comment » elle est un vrai sacrifice, c'est-à-dire comment « le Christ est réellement immolé et placé sur l'autel comme victime mise à mort actuellement par la consécration[4] ».

1. ID., *ibid.*, n° 419, p. 378 : « Præplacet nobis sententia card. de Lugo, quam card. Franzelin ingeniose expolit, et quæ ad hæc revocari potest capita : Ad sacrificii rationem revera aliqua requiritur rei destructio... Hæc tamen destructio non debet esse semper physica ; sufficit æquivalens moralis, ita scilicet ut vi actionis sacrificalis hostia ponatur in statu decliviori et humano modo desinat... Unde liquet, inquit Lugo, quomodo consecratione ipsa sacrificetur corpus Christi... etc. » — note 1 : « Quod ita enuntiat, dignius forte, em. card. Franzelin... »

2. AE. DE AUGUSTINIS, *De re sacramentaria, Prælectiones scholastico-dogmaticæ*, Woodstock Marylandiæ, 1878 ; lib. II, *De Eucharistia*, p. 256 : « Oblatio rei sensibilis, soli Deo facta, per realem vel æquivalentem destructionem ejusdem rei et in signum legitime institutum ad supremum Dei in nos dominium recognoscendum. »

3. ID., *ibid.*, Thesis XVI, p. 298 : « Ratio vero formalis, propter quam in consecratione sacrificium, quantum ad ejus essentiam, perficitur, est quia vi verborum consecrationis ponitur corpus Christi sub specie panis, et seorsim sanguis sub specie vini, sicque Christus sub alienis speciebus constituitur tanquam mortuus, et in statu in quo edi potarique possit. »

4. ID., *ibid.*, p. 303 : « Hanc vero distinctam positionem sub diversis speciebus, per se solum spectatam... sufficere, et quidem perfectissime, ad rationem repræsentationis passionis Christi constituendam, sed non sufficere ad explicandum quomodo vere Christus immoletur, et, ut victima, per consecrationem mactata, in altari sistatur. »

De même, au premier abord, les termes choisis pour exprimer en quoi la consécration réalise la destruction morale du Christ sous les espèces, paraissent adoucis par rapport à ceux de Franzelin, et rappellent plutôt la façon de parler de Holtzclau et de Thomas de Charmes[1] : en fait, De Augustinis montre, par ses explications subséquentes, qu'il reste purement et simplement fidèle, non seulement à la théorie, mais au langage même de Franzelin. « Si l'on considère, dit-il, l'acte du prêtre à la consécration, ...en tant qu'il place vraiment et réellement le Christ dans un état où il puisse être mangé et bu, il apparaîtra avec évidence, *evidenter*, que cet acte du prêtre constitue le Christ à l'état de victime, et, d'une façon non sanglante, néanmoins très véritable, l'immole[2]. » A l'appui de cette affirmation, est précisément citée au long la page de Franzelin, décrivant l'anéantissement du Christ sous les espèces.

Le Jésuite **G. Bernard Tèpe** (1896) a une attitude toute semblable. Lui aussi suppose la notion essentielle de sacrifice basée communément sur l'idée d'une « destruction, physique ou morale » de la chose offerte à Dieu[3]. Cette destruction lui paraît également réalisée, à la messe, dans l'acte de la consécration, en ce que, par cet acte, le Christ vivant « est réduit à la condition des substances inanimées, étant placé sous des apparences de pain et de vin, donc à l'état d'aliment et de breuvage[4] ». C'est bien encore, quoique sobrement exprimée, la thèse de De Lugo et de Franzelin. Tèpe s'y réfère d'ailleurs expressément[5].

Mais, comme s'il éprouvait le besoin de la renforcer, il songe à une destruction plus réelle encore : celle que semble réaliser la com-

1. Ci-dessus, p. 527, 535.

2. ID., *ibid.*, p. 304 : « Si consideretur actio sacerdotis consecrantis, sub ea formali ratione qua, ponendo corpus a sanguine Christi sub specie aliena separatum, et vicissim sanguinem a corpore sub aliena specie, totum Christum vere et realiter ponit in statu in quo edi ac potari possit, evidenter apparebit illam eamdem actionem sacerdotis Christum constituere in statu victimæ, et incruente, sed verissime, eum mactare. Consideretur, quæso, status, inquit cardinalis Franzelin... »

3. G. BERNARD TEPE, *Institutiones theologicæ in usum scholarum*, Parisiis, 1896 ; Tract. 13, *De SS. Eucharistia* ; qu. 3, c. 1, n° 349 ; t. IV, p. 295 : « Oblatio rei sensibilis a ministro legitimo facta Deo, per aliquam istius destructionem (sive physicam sive moralem), ad testandum supremum Dei in omnes res creatas dominium et nostram subjectionem. Definitio hæc, quæ communiter tradi solet... »

4. ID., *ibid.*, n° 337, p. 315 : « Christus, qui est victima animata et vivens, per consecrationem reducitur ad statum rerum inanimatarum ; nam per eam constituitur sub speciebus panis et vini, hinc in statu cibi et potus, idque eo fine ut, consumptis et corruptis speciebus, ibi esse desinat. Quæ quidem destructio, licet physica et perfecta non sit, sed solum moralis et imperfecta, ad rationem veri sacrificii sufficit... »

5. ID., *ibid.*, n° 376, p. 314 : « Hanc sententiam tenent card. de Lugo... Franzelin... »

munion du prêtre. Sans vouloir faire de la communion, comme De Lugo, une partie essentielle du sacrifice, il observe du moins que cette destruction finale est déjà voulue dans la consécration même : ce qui lui paraît souligner le pouvoir destructeur propre à la consécration. Le Christ, dit-il, « est placé sous les espèces du pain et du vin, donc à l'état d'aliment et de breuvage, à cette fin que, les espèces étant consommées et corrompues, il cesse lui-même d'être sous le sacrement ». C'est la même préoccupation que nous avons trouvée chez plusieurs partisans de De Lugo, au cours des deux siècles précédents[1].

A son tour, le Jésuite **Ferdinand-Louis Stentrup** (1889) déclare se ranger à la théorie de De Lugo, « telle qu'elle a été, dit-il, magnifiquement exposée et enrichie par le cardinal Franzelin[2] ».

Grâce à Franzelin, la thèse de De Lugo semble donc avoir éclipsé toutes les autres. Elle paraît si bien installée dans la théologie dogmatique que les moralistes et les canonistes les plus réputés l'adoptent de confiance.

« L'opinion assez commune aujourd'hui, dit **Augustin Lehmkuhl** (1890), de la Compagnie de Jésus, est celle que De Lugo a enseignée, et que de nos jours Franzelin a perfectionnée : le sacrifice consiste essentiellement dans une destruction, et cette destruction est réalisée en ce que le Christ, Homme-Dieu, à qui appartiennent tout honneur et toute gloire, s'abaisse au point de se placer comme dans un état de mort, où il n'exerce plus aucune fonction naturelle de ses facultés sensibles, et se trouve apprêté à servir d'aliment et de breuvage aux hommes[3] ».

« Suivant le système aujourd'hui le plus répandu, reprend **Edouard Génicot** (1905), également Jésuite, la raison formelle du sacrifice eucharistique est en ceci, que le Christ, souverain Prêtre, par le ministère des prêtres offrant en son nom, place son corps et son sang sous les espèces du pain et du vin, par une sorte d'anéantissement de son Humanité sacrée, qui se trouve privée de ses

1. Ci-dessus, p. 432 et suiv., 520 et suiv.

2. F. L. STENTRUP, *Prælectiones dogmaticæ de Verbo incarnato*, Œniponte, 1889 ; p. 2, *Soteriologia*, Thes. XCV, p. 439-465.

3. A. LEHMKUHL, *Theologia moralis*, 6ª ed., Friburgi Brisgoviæ, 1890 ; t. II, p. 122 : « Hodie satis communis est ea sententia quam Lugo docuit, et quam nostra ætate Franzelin plenius perfecit, sc. rationem sacrificalis destructionis in eo haberi quod Christus, Deus homo, cui omnis gloria et honor competit, sese ita deprimat ut in statu adeo vili quasi mortuum se collocet, sine naturali usu illius sensibilis facultatis, atque in esum et potum hominibus præparetur. »

raisons d'être et de ses fonctions connaturelles, étant réduite à l'état d'aliment et de breuvage[1] ».

Un canoniste des plus en vue, **Pierre Gasparri** (1897), depuis cardinal Secrétaire d'État, venant à expliquer comment la messe est un vrai et propre sacrifice, expose les différentes raisons des théologiens. Les deux meilleures, à son sens, sont, d'une part, celle de S. Thomas, de l'autre celle de De Lugo et de Franzelin. Il les laisse au choix du lecteur, mais laisse entendre que la seconde a ses préférences[2].

De la théologie proprement dite, la thèse passe dans les ouvrages de spiritualité. **J.-M. Buathier** (1886), du clergé de Belley, note que « de graves et nombreux auteurs ont vu dans l'état sacramentel où Jésus est réduit par la consécration une immolation suffisante pour constituer à elle seule un sacrifice réel ». Et il ajoute : « Cette doctrine nous captive. On nous permettra d'y insister quelque peu, en nous appuyant, entre beaucoup d'autres, sur deux autorités considérables... De Lugo... Franzelin[3]... ».

A. Tesnière (1889), de la Congrégation du Très Saint Sacrement, expose la théorie en des pages, où il faut mettre sans doute au compte de l'entraînement oratoire l'outrance manifeste des expressions. « Il n'y a plus de blessures dans la chair, plus d'effusion visible de sang, plus de mort par la séparation violente d'avec le corps. Mais voyez comme la Victime est pourtant détruite, consu-

1. E. Genicot, *Theologiæ moralis institutiones*, 5ª ed., Lovanii, 1905 ; t. II, p. 223 « Optime componuntur cum systemate hodie communiore, quo formalis hæc ratio dicitur sita in eo quod Christus, summus sacerdos, per ministerium sacerdotum ipsius nomine offerentium, corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini constituat secundum quamdam sacratissimæ suæ humanitatis a functionibus et rationibus existendi connaturalibus exinanitionem ad statum cibi ac potus. »

2. P. Gasparri, *Tractatus canonicus de sanctissima Eucharistia*, Paris, 1897 ; t. I, p. 19 : « Varias sententias vide... Nobis sufficiet duas meliores indicare, inter quas seliget lector... S. Thomas ait... At si præscindatur a quacumque alia ratione non satis intelligitur quomodo ex hac sola mystica separatione victima, id est Christus, aliquatenus destruatur in missa, ideoque non satis intelligitur sacrificium in se... Hinc plures alii, inter quos eminet De Lugo, et Franzelin, melius putant consecratione utriusque speciei offerri sacrificium, quatenus Christus D. moraliter exinanitur sub speciebus sacramentalibus... »

3. J.-M. Buathier, *Le sacrifice dans le dogme catholique et dans la vie chrétienne*, 3e éd., Lyon, 1886, ch. VII, p. 106. — Cf. p. 113 : « C'est l'acte consécrateur qui met le Christ dans cet état de mort. Par conséquent, c'est l'acte consécrateur qui constitue la réalité du sacrifice eucharistique, et la Messe est un sacrifice véritable et proprement dit, non seulement par sa relation avec celui de la croix, mais encore parce que Jésus-Christ s'y constitue dans un état particulier d'immolation, en se soumettant aux conditions de l'existence sacramentelle et en acceptant de subir toutes les lois qui régissent les êtres irrationnels et inanimés. »

mée, anéantie. Au Calvaire, elle était blessée : ici elle est broyée... Être broyé, c'est perdre sa forme, son étendue, son organisation... Où sont donc son corps, ses membres, sa forme, sa vie humaine ? Tout a été comprimé, broyé, réduit à cette miette inaperçue. Le Christ est personnellement tout entier, tout vivant, dans cette poussière, dans ce rien ; n'est-ce pas le comble de l'abaissement, de la dépression, un véritable anéantissement !... L'obscurité, la fragilité, la vulgarité du grain de poussière ! l'atome, presque le néant absolu ! en tout cas, le néant des prérogatives, des manifestations et des opérations de la vie humaine[1]. »

On trouve des descriptions semblables en d'autres livres de piété, d'ailleurs justement estimés[2].

Dans une étude, publiée en 1894, sur la Conception du Sacrifice de la messe dans la tradition de l'Église latine, **J.-M.-A. Vacant,** professeur au Grand Séminaire de Nancy, pouvait résumer ainsi la situation : « De nos jours, le sentiment du cardinal de Lugo paraît prédominant, grâce en particulier à la magistrale exposition qu'en a faite Franzelin[3] ».

§ II. — La théorie de De Lugo unie à celle de Lessius

Monsabré, Boucard, Prunel, Lamiroy

Quelques écrivains, partant du même principe, que tout sacrifice requiert essentiellement un acte de destruction, tentent d'appliquer ce principe à la messe en utilisant d'abord l'hypothèse de l'immolation virtuelle, ou théorie dite de Lessius, mais en la complétant par l'idée de De Lugo et de Franzelin, qu'ils jugent particulièrement apte à justifier une destruction réelle.

Ainsi, l'illustre conférencier de Notre-Dame de Paris, **J.-M.-L. Monsabré** (1884), de l'Ordre de S. Dominique, base la notion fondamentale de sacrifice sur les idées de destruction, de substitution et d'immolation expiatoire. « Offrir à Dieu une créature, afin de reconnaître par sa destruction, réelle ou équivalente, le

1. A. Tesnière, *Manuel de l'adoration du Très saint Sacrement* ; 1re série, *La personne du Christ eucharistique*, Paris, 1889, p. 53-56. — Cf. *Somme de la prédication eucharistique*, Ire part., 4e Conf. : « Cet anéantissement ne vaut-il pas une mort ? La victime égorgée dans les sacrifices anciens disparaissait-elle plus entièrement dans les cendres du bûcher que le Christ sous la poussière des accidents ? »

2. [Chan. Beaudenom], *Méthodes et formules pour bien entendre la Messe*, Paris, 1905, t. I, p. 48-53. — Id., *Formation à l'humilité*, 6e éd., p. 359-360.

3. J. M. A. Vacant, *La Conception du sacrifice de la messe dans la tradition de l'Eglise latine*, dans *l'Université catholique*, juin, juillet et août 1894 ; t. XVI, p. 529.

On retrouve la thèse de l'anéantissement du Christ, réduit, sous les espèces, à l'état de matière inorganique, dans l'*American Ecclesiastical Review*, may 1913.

souverain domaine de Dieu et la dépendance de l'homme, les droits de la justice divine et le crime du pécheur, telle est l'idée du sacrifice[1]. »

Et voici comment il l'applique à l'Eucharistie : « Le Fils de Dieu est là, et il meurt de mort mystique. Quelle puissance, mon Dieu, vous avez donnée à vos prêtres, en leur disant : Faites ceci en mémoire de moi ! Leur parole est devenue un instrument plus aigu et plus tranchant que le couteau qui égorgeait les victimes de l'ancienne loi... Ils mettent une vie divine là où il n'y avait qu'une matière inerte, et, du même coup, ils donnent la mort. Car, entendez-le bien, Messieurs, si le Christ ressuscité n'avait la propriété d'appeler toute sa vie là où il y a une partie de lui-même, son corps et son sang seraient séparés et mis à part par ces paroles, prononcées sur des matières distinctes : Ceci est mon corps ; — Ceci est mon sang ».

Jusqu'ici un décalque de Lessius. Immédiatement après, une vulgarisation éloquente de la pensée de Franzelin et de De Lugo : « Il continue de vivre sous un coup mortel, et cependant il exprime, autant qu'il est en lui, l'état de mort et de destruction propre au sacrifice. Il l'exprime par l'éclipse totale de sa gloire, par la captivité de ses membres sacrés et de ses mouvements sous les espèces eucharistiques, par la cessation des fonctions naturelles qui conviennent à ses sens : obscurité, immobilité, silence, anéantissement, qui le mettent tellement à notre disposition que nous pouvons le traiter comme une matière inerte, état mystérieux qu'il ne prend que pour devenir notre nourriture et aboutir ainsi à la destruction de son être sacramentel, consommation du sacrifice[2].

Louis Boucard (1912), vicaire à S. Sulpice de Paris, signale, dans ses *Conférences à des étudiants*, les deux mêmes opinions : celle, dit-il, de « certains docteurs, tels que Lessius, Bossuet, etc. », et celle de « beaucoup d'autres auteurs, avec De Lugo, Franzelin ». « L'Église, ajoute-t-il, nous laisse la liberté d'adopter de ces opinions, et des autres analogues, celle qui peut satisfaire davantage notre intelligence, ou qui nous semble plus propre à nourrir notre piété. Ces explications sont en dehors du domaine de la foi[3]. » Malgré tout, l'auteur accorde une véritable prépondérance à la seconde, par le fait qu'il l'attribue au plus grand nombre des théologiens.

1. J. M. L. Monsabré, *Exposition du dogme catholique* ; *Eucharistie*, Carême 1884 ; 70e Conf., *Le sacrifice* ; 8e éd., 1905, p. 157-159.

2. Id., *ibid.*, p. 181.

3. Louis Boucard, *Les sacrements*, *Conférences à des étudiants*, 9e Conf. ; Paris, 1912, p. 193-195.

Le vice-recteur de l'Institut catholique de Paris, **Louis Prunel**, (1920), présente également les deux hypothèses comme celles entre lesquelles l'hésitation est permise. Mais il invite plutôt à les fusionner. « Rien ne nous empêche, dit-il, d'admettre l'une ou l'autre opinion, et même l'une et l'autre, car les deux points de vue se complètent[1]. »

C'est bien une sorte d'amalgame des deux théories que propose, dans un ouvrage beaucoup plus considérable, un professeur du Grand Séminaire de Bruges, **Henri Lamiroy** (1919). D'après cet auteur, la notion essentielle du sacrifice doit être cherchée avant tout dans l'étude du rituel mosaïque. A l'en croire, elle consisterait dans la destruction, réelle ou équivalente, de la victime offerte à Dieu[2]. La tradition chrétienne elle-même, soumise à une enquête minutieuse, aurait toujours inclus cette idée dans la notion du sacrifice eucharistique[3].

L'essence de la messe résiderait donc dans une destruction, laquelle s'opérerait par l'acte de la consécration. Est-ce, comme l'ont pensé De Lugo et Franzelin, en ce que le Christ se trouve privé de toute activité sensible, étant réduit à l'état de nourriture ? L'auteur juge cette manière de voir excessive[4].

L'idée de la simple immolation mystique, préconisée par Lessius, lui paraît, au contraire, manifestement insuffisante ; et tout autant, celle de l'état extérieur de mort, telle que la soutient le cardinal Billot[5].

Pour sa part, il déclare se rallier à un système, esquissé en 1907 par Mgr Waffelaërt, évêque de Bruges[6]. « Le Christ, sous les espèces du sacrement, est placé dans une certaine apparence de destruction et de mort » ; « il est mis actuellement dans un état de victime, *actu induit statum immolatitium*, étant comme un homme égorgé » ;

1. Louis PRUNEL, *Cours supérieur de religion* ; t. V, *Les Sacrements*, 4e éd., Paris, 1920 ; 8e leçon, p. 181-183.

2. H. LAMIROY, *De essentia SS. Missæ sacrificii*, Lovanii, 1919, p. 44-45. — Cf. p. 102 : « Oblatio, qua, per destructionem ipsius vitæ humanæ, aut rei sensibilis et permanentis vitam humanam repræsentantis eique substitutæ, a legitimo ministro peractam, supremum Dei dominium agnoscitur. »

3. En réalité, l'auteur n'apporte que des témoignages de portée très générale, analogues à ceux que nous avons recueillis dans les écrits des premiers théologiens : le Christ est immolé, offert, mystiquement égorgé dans le sacrement. ID., *ibid.*, p. 260, 360, 371. A divers reprises, il convient que la question de l'essence du sacrifice eucharistique est demeurée étrangère à la pensée des Pères.

4. ID., *ibid.*, p. 446-447.

5. ID., *ibid.*, p. 452-458.

6. Dans les *Collationes Brugenses*, 1907 ; t. XII, p. 737-738.

et « cet état apparaît en ce que son corps peut être véritablement mangé, et son sang véritablement bu[1] ».

Le terme *immolatitius*, ici employé, nous est connu comme néologisme introduit dans la langue théologique par Cajetan[2]. L'illustre cardinal l'appliquait à la « manière », dont le Christ est rendu présent sur l'autel, *modus*, ou à l'acte de la consécration, en tant qu' « acte » d'immolation mystique du Christ, *actus*. C'était conforme à la pensée de S. Thomas et à l'interprétation qu'en a donnée Lessius. Lamiroy l'applique à l' « état », *status*, que revêt le Christ par l'effet de cette immolation mystique, c'est-à-dire à son apparence d'homme mis à mort, ayant son corps d'un côté, son sang de l'autre. Cela paraît plutôt correspondre à l'idée de Paschase Radbert[3]. En réalité, l'auteur nous ramène équivalemment à la position de Cajetan, lorsqu'il place la raison formelle du sacrifice, non directement dans l'*état* d'immolation apparente, mais bien dans l'*acte* consécrateur, introduisant cet état : *actus inducens statum immolatitium*.

D'autre part, pour souligner le caractère de victime immolée revêtu par le Christ, l'auteur fait appel à une idée, toute différente, qui lui est inspirée par la thèse de De Lugo et de Franzelin. De cette thèse il élague ce qui a trait au Christ privé de l'exercice naturel de ses facultés sensibles ; il en retient ce qui le représente abaissé à la condition d'une victime immolée, réduite à servir de nourriture et de breuvage. Cela rappelle l'hypothèse adoucie de plusieurs disciples de De Lugo : Holztclau, Thomas de Charmes[4], et plus récemment De Augustinis et Tèpe, qui se réclament ouvertement de Franzelin.

Il est juste de noter que Lamiroy n'entend pas appuyer sur l'amoindrissement qui résulte pour le Christ de cette réduction à l'état de substance alimentaire : et par là il se montre formellement étranger à l'esprit de Franzelin et de De Lugo. Son expression même de *status immolatitius* exclut l'idée d'immolation réelle, et c'est en propres termes qu'il nous parle d'une simple « apparence » de destruction et de mort. Cela inviterait à le ranger parmi les partisans d'une pure immutation mystique ; mais la nécessité, qu'il

1. H. LAMIROY, *ibid.*, p. 434 : « In consecratione.... Christus, sub speciebus sacramenti, in quodam habitu externo mortis et destructionis ponitur... » « Christus actu induit statum immolatitium et actu sistitur in statu victimæ ad instar occisi, qui status inde apparet quod corpus ejus vere manducari et sanguis ejus vere potari potest. » — Cf. p. 441 : « Christus immolatur quatenus statum induit immolatitium. »

2. Ci-dessus, p. 260.

3. Ci-dessus, p. 123.

4. Ci-dessus, p. 528, 536, 592-593.

pose en principe avec tant d'insistance, d'une destruction réelle, oblige à l'adjoindre au groupe présent, sauf à observer qu'il n'y a pas un accord parfait entre ses principes et ses conclusions.

§ III. — Retour à la théorie de Bellarmin et de S. Liguori

Marc, Aertnys, Hermann, etc.

Cependant la thèse de Franzelin n'a pas satisfait tous les théologiens préoccupés de trouver à la messe la réalité de destruction, censée nécessaire au sacrifice. Les Rédemptoristes sont demeurés, sur ce point, immuablement fidèles à la position prise par leur fondateur, S. Liguori, à la suite de Bellarmin.

Ainsi **Clément Marc** (1888) reproduit purement et simplement les paroles où S. Liguori déclare tenir pour plus probable l'opinion d'après laquelle l'essence du sacrifice réside, partie dans la Consécration, qui rend présente la victime, partie dans la Communion, qui la détruit, en mettant fin à l'existence sacramentelle du Christ[1].

Joseph Aertnys (1898) se tient exactement de même au témoignage de S. Liguori[2].

A son tour, **J. Hermann** (1908) soutient comme plus probable, conformément à la doctrine du saint fondateur, que la Consécration et la Communion sont l'une et l'autre parties essentielles du sacrifice de la messe[3]. Il observe seulement, pour sa part, que la Consécration ne se borne pas à rendre la victime présente, mais commence déjà à l'immoler mystiquement, selon l'hypothèse de Lessius, en attendant que la Communion achève cette immolation ou destruction, ainsi que l'explique S. Liguori[4].

La même thèse Liguorienne se trouve fusionnée avec celles de Lessius et de De Lugo, dans quelques ouvrages de spiritualité : tel l'opuscule de **Mgr de Gibergues** (1911) évêque de Valence, sur *la Messe et la vie chrétienne*[5].

1. Cl. MARC, *Institutiones morales Alphonsianæ*, 4ª ed., Romæ, 1888 ; t. II, p. 129.

2. J. AERTNYS, *Theologia moralis juxta doctrinam Alphonsi Mariæ de Ligorio*, 5ª ed., Tornaci, 1898 ; t. II, p. 70.

3. J. HERMANN, *Institutiones theologiæ dogmaticæ*, Romæ, 1908 ; t. II, p. 583 : « Secunda et probabilior sententia docet essentiam sacrificii missæ consistere partialiter in consecratione et partialiter in communione sacerdotis, ita ut et consecratio et communio sint partes essentiales ex quibus coalescit sacrificium. »

4. ID., *ibid.*, p. 581 : « In missa, victima, Christus scilicet, mystice immolatur et destruitur, tum in consecratione, in qua gladio verborum sanguis separatur a corpore, tum præsertim in communione, in qua Christus quoad esse sacramentale ita esse desinit ut, si alibi non existeret, quoad esse omnino destrueretur, quæ mystica immolatio seu destructio ad rationem veri sacrificii sufficit. »

5. Mgr DE GIBERGUES, *La messe et la vie chrétienne*, Paris, 1911, ch. III, p. 36-44.

ARTICLE II. — Le sacrifice de la messe en dehors d'une immutation réelle de la Victime

La fidélité des Rédemptoristes à la position prise par leur fondateur témoigne d'un attachement religieux fort louable à leurs traditions de famille : la thèse de Bellarmin n'en est pas moins restée pour l'ensemble des théologiens périmée. Ce qui constitue essentiellement le sacrifice ne peut être renvoyé à la Communion, et la destruction de l'être sacramentel du Christ ne peut être considérée comme un acte affectant le Christ lui-même.

Le succès obtenu par la tentative de Franzelin pour ressusciter l'opinion de De Lugo était voué forcément, de son côté, à être éphémère. Le premier engouement passé, on devait s'apercevoir que le soi-disant abaissement du Christ, produit par la consécration sous les espèces sacramentelles, est tout entier dans les apparences, sans la moindre réalité intrinsèque.

Ainsi des deux hypothèses destinées à montrer une véritable immutation dans le Christ eucharistique, ni l'une ni l'autre ne donne satisfaction. Au reste, on peut trouver étrange cette préoccupation de chercher à la messe une réelle immutation. Faut-il vraiment supposer dans notre sacrifice une réalité qui corresponde à l'immolation sanglante du Calvaire ; une sorte de reproduction, au moins en petit, du forfait perpétré par les Juifs ; une imitation, aussi effective que possible, du déicide ? A bien considérer les choses, une telle prétention répugne. En fait et très heureusement, elle est illusoire. Dans la Consécration comme dans la Communion, l'être du Christ ressuscité demeure impassible et glorieux ; il n'est rien qui puisse le moins du monde le toucher ou le modifier objectivement.

A moins donc de s'obliger à conclure que la messe est un sacrifice seulement en apparence, il faut renoncer à poser en principe qu'à sacrifice réel corresponde nécessairement immutation réelle.

Dès lors s'ouvrent devant les théologiens deux voies déjà tracées au cours des trois siècles qui précèdent, et dans lesquelles ils s'engagent de plus en plus résolument. Les uns, continuant d'associer les deux idées de sacrifice et d'immolation, mais jugeant impossible de trouver à la messe autre chose qu'une immolation mystique, placent dans cette *immolation mystique* même l'essence de la messe, sauf à expliquer d'une manière ou d'une autre qu'une simple apparence d'immolation puisse constituer la réalité du sacrifice. Les autres cherchent la raison essentielle de la messe en dehors

de cette simple immolation mystique : d'une façon générale, ils la montrent dans l'*oblation* du Sauveur, considérée comme acte proprement sacrificiel.

§ I. — Le sacrifice dans l'immutation simplement mystique de la victime

L'immolation mystique du Sauveur a été envisagée jusqu'ici à divers points de vue, qu'on peut ramener à trois. Lessius, après Cuesta, a souligné le fait que la double consécration, à en juger d'après ce que les paroles expriment, met d'un côté le corps du Christ, de l'autre son sang ; et cet acte d'*immolation virtuelle* a paru équivaloir dans sa pensée à un acte d'immutation suffisant aux exigences de la notion de sacrifice. Vasquez a plutôt attiré l'attention sur la *marque de mort* que la double consécration imprime sur le Christ eucharistique ; et il a estimé cette simple marque suffisante, par la raison que nous avons affaire à un sacrifice relatif, non absolu. Enfin Pasqualigo et d'autres ont insisté sur cette idée, que l'immolation mystique constitue le sacrifice en ce qu'elle *signifie la volonté d'immolation* portée intérieurement par le Christ devant Dieu.

Ces trois modes d'explication se retrouvent chez les théologiens plus récents.

I. — *Théorie dite de Lessius, ou de l'immolation virtuelle : Wilmers, Bourceau, Hugon*

La thèse dite de Lessius est soutenue par **Wilmers** (1896), de la Compagnie de Jésus[1] ; **E.-P. Bourceau** (1912), vicaire à Notre-Dame de Bordeaux[2] ; surtout par **Ed. Hugon** (1915), de l'Ordre de S. Dominique, professeur au Collège Angélique à Rome.

Le **P. Hugon,** mettant en principe que « l'essence de la messe consiste uniquement et adéquatement dans la consécration », se demande en quoi la consécration réalise cette essence. L'opinion de De Lugo et de Franzelin lui paraît inadmissible. « On peut s'étonner, dit-il, que cette théorie ait satisfait tant de théologiens de marque[3]. » Pour sa part, il raisonne ainsi : « Comme la notion

1. R. P. WILMERS, S. J., *Précis de la doctrine catholique*, Tours, 1896, p. 389.

2. E. P. BOURCEAU, *La messe, étude doctrinale, historique et liturgique*, Ire part., ch. I ; 2e éd., Paris, 1912, p. 18.

3. Ed. HUGON, O. P., *La Sainte Eucharistie*, Paris (1915), 2e éd., 1917 ; IVe part., ch. II, § 3, p. 319.

« du sacrifice comporte une certaine immolation, au moins mystique, l'action essentielle est celle qui change ou détruit équivalemment la victime » ; d'autre part, « puisque la messe est inséparable de la croix, l'acte constitutif du sacrifice doit représenter l'immolation du Sauveur sur le Calvaire[1] ».

L'auteur distingue donc entre *représentation* de l'immolation passée, et *immolation mystique* actuelle. Il déclare nettement insuffisante la représentation de l'immolation du Calvaire. « Il est bien vrai, dit-il, que la messe a une relation essentielle au sacrifice de la croix, dont elle est inséparable ; mais elle est plus qu'une représentation (Vasquez), elle doit comporter une certaine immolation, pour être un sacrifice véritable. Le sacrifice proprement dit, en effet, doit être assez expressif pour reconnaître le souverain domaine de Dieu. La représentation figurée d'une immolation passée ou future n'est pas d'elle-même une protestation suffisamment efficace des droits de Dieu[2]. »

Ce quelque chose de plus expressif, de plus efficace, qu'un pur signe représentatif, le P. Hugon le trouve dans ce qu'il appelle l'immolation *virtuelle* ou *équivalente*. De toutes les solutions, dit-il, « c'est encore celle de Gonet et de Billuart qui nous paraît la plus satisfaisante[3] ». La consécration « réunit tous les caractères de l'acte sacrificatoire. D'abord, elle est faite en la personne du Christ... Elle est ensuite une immolation *équivalente*, parce que, en vertu des paroles, le corps est mis d'une part, le sang de l'autre, ce qui constitue le Christ dans un état de mort mystique. Par là même, cette séparation mystique du corps et du sang représente le sacrifice du Calvaire, dans lequel le corps et le sang furent séparés en réalité[4] ». Voyons, dit-il encore, comment la consécration « renouvelle et produit *virtuellement* la séparation. Nous savons, d'une part, que les paroles sacramentelles réalisent uniquement ce qu'elles signifient, et, d'autre part, que les paroles de la première consécration signifient seulement la présence du corps, et les paroles de la seconde consécration seulement la présence du sang ; nous concluons que les paroles de la première consécration ne réalisent par elles-mêmes que la présence du corps, et celles de la seconde

1. ID., *ibid.*, § 2, p. 313. — Cf. ID., *Tractatus dogmatici ad modum commentarii in præcipuas quæstiones dogmaticas Summæ theologiæ divi Thomæ Aquinatis* ; t. IV, *De sacramentis in communi, de Eucharistia, de Novissimis*, Parisiis, 1920 ; *Tract. de SS. Eucharistia*, qu. IX, art. 2, n° 3 ; p. 358.

2. ID., *ibid.*, § 1, p. 310.

3. ID., *ibid.*, § 4, p. 324. — Cf. *Tract. de SS. Euch.*, *ibid.*, n° 13, p. 369 : « Verior nobis apparet illa ultima sententia, quam defendunt, non solum Lessius, sed et plures Thomistæ, ut Gonet, Billuart, Monsabré. »

4. ID., *ibid.*, § 2 ; p. 315.

que la présence du sang : en vertu des paroles il devrait y avoir sur l'autel le corps sans le sang, et le sang pareillement sans le corps, et le corps sans l'âme principe de vie. Donc les paroles, par elles-mêmes, comportent la séparation, et, si la séparation n'a pas lieu, c'est qu'elle est empêchée par la loi divine de la concomitance[1] ».

Tout ce raisonnement, si limpide, est très juste, mais ne prouve pas que la séparation virtuelle en question constitue un véritable sacrifice. On convient que l'effet réel de la consécration ne correspond pas à ce que les paroles expriment : il n'y a pas séparation effective du corps et du sang du Christ, mais simple apparence d'immolation. Est-ce donc là autre chose qu'une *représentation* ou un *signe* ? On a beau considérer l'immolation comme *virtuelle* et, en tant que virtuelle, comme *présente*, ce n'en est pas moins une immolation purement apparente. Il faudrait en conclure que le sacrifice lui-même n'est qu'apparent. Le sacrifice aurait lieu, si les paroles de la consécration étaient efficaces : elles ne le sont pas ; et le sacrifice néanmoins est réel : force est bien de penser que cette réalité du sacrifice tient à une autre cause.

II. — *Théorie de Vasquez, ou de l'état de mort représentée : Lesêtre, Lebreton, Götzmann, Schepens*

Plusieurs auteurs paraissent demeurer fidèles à la thèse de l'immolation purement représentative, telle que l'a enseignée Vasquez à la suite de Cajetan et de S. Thomas[2]. Mais comment une simple immutation représentative suffit-elle à constituer un sacrifice proprement dit ? Vasquez a allégué la condition spéciale du sacrifice relatif. Ces écrivains se contentent de sous-entendre l'explication ainsi formulée. Du moins ils s'abstiennent d'en proposer aucune autre à sa place.

Voici comment s'en exprime **Henri Lesêtre** († 1914), curé de S. Étienne du Mont à Paris : « A la consécration, qui rend Jésus-Christ présent, il n'y a pas et il ne peut y avoir d'immolation réelle, mais la divine victime est représentée en état de mort. Le Christ,

1. Id., *ibid.*, § 4, p. 325. Cf. *Tract. de SS. Euch.*, *ibid.*, n° 10, p. 366 : « Præferenda solutio : ... (Missa) debet simul, et repræsentare separationem, et illam aliqualiter efficere, non realiter sed virtualiter, et demum fructus passionis applicare. »

Dans un compte rendu, *Revue Thomiste*, sept. 1922, de l'ouvrage du P. de la Taille, *Mysterium fidei*, le P. Hugon déclare encore « ne pas comprendre qu'il y ait un sacrifice véritable, si la consécration n'est pas une immolation virtuelle, quoique non sanglante. » « Le sacrifice véritable, répète-t-il, requiert que la victime soit mise dans l'état d'hostie immolée en vertu même de l'acte sacrificatoire ; si ce n'est pas l'acte sacrificatoire qui la fait victime, nous n'avons pas l'acte essentiel du sacrifice. »

2. Ci-dessus, p. 184, 265, 408.

à en juger par les apparences qui indiquent sa présence, est sur l'autel sans mouvement, sans parole, sans défense, avec son corps d'un côté et son sang de l'autre, par conséquent sans vie. C'est la représentation exacte, moins les formes extérieures, de ce qu'il était sur la croix après sa mort[1] ».

« La messe est un vrai sacrifice, » écrit de son côté **Jules Lebreton** (1610), de la Compagnie de Jésus, professeur à l'Institut catholique de Paris, « parce qu'elle représente réellement le sacrifice de la croix, et nous en applique les fruits ». « C'est dans cette relation de l'Eucharistie à la croix que consiste l'essence du sacrifice eucharistique ; et, si l'on veut préciser son caractère représentatif, on le trouve très nettement marqué dans les paroles de l'institution : Ceci est mon corps livré pour vous, Ceci est mon sang répandu pour vous, le sang de l'alliance[2]. »

On peut rapprocher de cette façon d'entendre le sacrifice eucharistique la thèse du Dr **Götzmann** (1901), et celle de **P. Schepens** (1907), de la Compagnie de Jésus. L'un et l'autre rejettent l'idée, communément répandue, que le sacrifice requiert en principe une immolation réelle, même simplement équivalente ou non sanglante.

D'après **Götzmann,** en faisant de la destruction l'essence du sacrifice, les théologiens venus après le Concile de Trente ont rompu avec le passé. Le Moyen Age n'a pas connu d'autre notion du sacrifice que celle que S. Thomas a recueillie et appliquée à la messe. Elle suppose comme parfaitement suffisante une immutation simplement mystique, c'est-à-dire une simple figure d'immolation, qui n'affecte en rien l'être réel du Christ[3].

De son côté, **Schepens,** non content de justifier l'essence du sacrifice de la messe par la simple immolation mystique du Christ, relie sa thèse à une définition générale. Cette définition, il l'emprunte à S. Thomas, en faisant une critique serrée des textes de la Somme, d'après ses interprètes les plus autorisés, tel que Salmeron. Le sacrifice reçoit pour base, non un acte de destruction, mais une simple « action liturgique accomplie sur la victime[4] ». Ainsi la messe serait un sacrifice, « en ce qu'il s'y accomplit (par la consécration distincte du corps et du sang) une action liturgique

1. H. Lesêtre, *La foi catholique*, Paris (1908), 14e éd., 1911 ; ch. xxiii, n° 3 p. 376.

2. J. Lebreton, art. *Eucharistie*, dans le *Dict. apolog. de la foi catholique* de A. d'Alès, t. I (1910), col. 1582-1583.

3. Dr. Goetzmann, *Das Eucharistische Opfer nach der Lehre der ältern Scholastik. Eine dogmengeschichtliche Studie*, Freiburg i. B., 1901, p. 91.

4. P. Schepens, S. J., *Comment la messe est-elle un sacrifice ?* article de la *Nouvelle Revue théologique*, année 1907, p. 491.

sur Celui qui y est offert[1] ». C'est l'idée très large à laquelle se sont tenus nombre de théologiens à la suite de l'Ange de l'École[2].

III. — *Théorie Vasquez-Pasqualigo, ou de l'immolation mystique, signe de la volonté d'immolation que garde intérieurement le Christ*

On se rappelle comment Pasqualigo, s'appuyant sur les principes posés d'abord par S. Augustin, repris par S. Thomas, et développant une vue présentée par Guillaume de Paris, a placé le sacrifice eucharistique dans l'oblation que le Christ fait de lui-même à son Père, sous les signes de son immolation passée, en témoignage de son obéissance intérieure, toujours aussi réelle que sur la croix[3]. Un certain nombre de théologiens reprennent cette thèse, mais en laissant plus ou moins à l'arrière-plan l'idée d'oblation, pour mettre au contraire en pleine lumière la double idée d'immolation mystique, et de signification du rite par rapport à la volonté intérieure d'immolation que garde le Christ.

Pas plus que les précédents cependant, ils ne peuvent éluder la tâche d'accorder cette explication avec la notion générale de sacrifice. Leur attitude à cet égard offre quelques divergences.

1. *Billot, Labauche, Tanquerey.* — Le Jésuite **Louis Billot** (1896), professeur à l'Université Grégorienne, depuis cardinal, vulgarise avec un talent exceptionnel une solution que nous avons vue proposée naguère par Salmeron[4].

Après avoir critiqué et rejeté les théories de ses plus illustres devanciers, de Vasquez et de Lessius, aussi bien que de De Lugo et de Franzelin[5], le cardinal Billot met en principe que le sacrifice, acte extérieur fondamental de la religion, est bien en soi, comme l'enseigne S. Thomas, « un signe représentant symboliquement le sacrifice intérieur », c'est-à-dire l'honneur dû proprement et exclusivement à Dieu ; mais, à l'entendre, il consiste aussi essentiellement dans « la destruction, réelle ou équivalente, d'une chose sensible en l'honneur de Dieu », parce que seul « un tel rite est de soi apte à signifier la disposition intérieure par laquelle l'homme se dévoue à son Créateur, comme à Celui qui n'a besoin de rien, mais

1. Id., *ibid.*, p. 493, Cf. p. 495.
2. Ci-dessus, p. 265, 314 sq., 346 sq., 448 sq.
3. Ci-dessus, p. 459.
4. Ci-dessus, p. 354.
5. L. Billot, S. J., *De Ecclesiæ sacramentis*, Romæ, 1896 ; t. I, p. 574-577.

à l'honneur duquel il est juste que toute vie créée soit consumée[1] ».

Cependant, il faut mettre en fait que la messe contient une simple immolation mystique du Christ. C'est là, déclare formellement l'éminent auteur, « l'idée qui a eu uniquement cours jusqu'à l'époque du protestantisme[2] ».

Il faut en conclure que la messe fait exception au principe général. Mais, pour que le recours à l'exception ne ressemble pas trop à une échappatoire, l'illustre théologien, à l'exemple de Salmeron, fait entrer l'exception dans le principe général formulé d'abord. « S'il arrivait, dit-il, que la substance soit offerte, non sous ses apparences propres, mais sous des apparences d'emprunt, dans ce cas on ne pourrait exiger comme raison formelle du sacrifice qu'une chose : c'est que cette substance soit rendue présente sous les symboles sacramentels dans un certain état extérieur de mort. La raison en est que le sacrifice est avant tout un signe... et la seule destruction mystique sous l'espèce du sacrement est un signe suffisant du sacrifice intérieur invisible[3]. »

Or, dit-il, il en est précisément ainsi dans l'Eucharistie. Jésus-Christ s'y rend présent sous les espèces du pain et du vin : il n'y a donc pas à y chercher une destruction réelle, ni même simplement équivalente, de son corps. Il suffit à la réalité du sacrifice de la messe, que Jésus-Christ y représente sensiblement, par une simple

1. ID., *ibid.*, p. 534 : « Sacrificium secundum se est in genere signi... Habere debet quamdam symbolicam similitudinem cum interiori sacrificio significando. » — p. 536 : « Porro singularis ille actus, qui divinitati reservatur, fuit ab initio convenientissime collocatus in oblatione rei sensibilis, per realem aut æquivalentem ejus in honorem Dei destructionem. » — p. 538 : « Hujusmodi enim ritus per se idoneus est ad significandum affectum hominis sese devoventis Creatori suo, tanquam ei in cujus obsequio dignum est ut omnis vita creata consumatur, et in cujus utilitatem nihil omnino cedere potest. »

2. ID., *ibid.*, p. 582, en note : « Mactatio mystica unice invenitur ante tempora protestantismi. »

3. ID., *ibid.*, p. 538 : « At vero, si contingeret rem offerri, non in propria, sed in aliena specie, tunc ad rationem sacrificii, in quantum hujusmodi, nihil aliud posset requiri, nisi ut res illa sub sacramentalibus symbolis in quodam externo habitu mortis præsens sisteretur. Hujus ratio est quia sacrificium est in genere signi, signum autem est aliquid visibile et sensibus subjectum. Porro, si res offeratur in specie aliena (quod esse non potest nisi per transsubstantiationem alterius rei in ipsam), necesse est ut secundum se lateat, et non cadat sub sensu nisi per species in quibus continetur. Quare nihil conferret formalis vel æquivalens destructio ejus in seipsa, sed sola destructio mystica sub specie sacramenti posset exterius apparere : ut puta, si absque ulla sui ipsius mutatione res oblata fieret præsens sub duobus distinctis ac separatis symbolis, ita nimirum ut ex vi sacramenti solum corpus sensibiliter adesset sub solida specie panis, solus sanguis sub liquida specie vini, atque hoc modo victima præsentaretur Deo in habitu quodam separationis corporis a sanguine, qui est habitus destructionis et mortis. Manifestum enim per se est quod, in ordine ad significandum invisibile sacrificium, æquipolleret mystica illa mactatio mactationi materiali quæ antiquitus erat in usu ; quinimo esset incomparabiliter expressior quam simplex liquoris effusio... »

séparation mystique de son corps et de son sang, le même sacrifice intérieur, c'est-à-dire la même disposition intime de dévouement à son Père, qu'il a signifiée autrefois par son immolation réelle sur la croix.

Ainsi, « la raison formelle du sacrifice, pris au sens absolu, réside dans une immolation mystique, c'est-à-dire dans la séparation sacramentelle du sang d'avec le corps, non précisément parce que et en tant qu'elle représente l'oblation de la croix, selon l'idée de Vasquez, bien moins encore parce que et en tant qu'elle aurait en soi la vertu d'immoler le Christ si rien autre ne s'y opposait, ainsi que le prétend Lessius, mais parce que et en tant qu'elle place le Christ sous un certain extérieur de mort et de destruction, et par là est apte, tout autant qu'une destruction réelle de la victime en son espèce propre, à porter véritablement et réellement cette signification symbolique qui est propre au sacrifice[1] ».

Telle est la conception du sacrifice de la messe que l'auteur déclare « regarder comme de tout point vraie ».

Elle est assurément remarquable par le parti tiré de la célèbre définition augustinienne : « le sacrifice visible, signe d'un sacrifice invisible », et par l'application qui en est faite au sacrifice intérieur du Christ, représenté par une image sensible de son immolation réelle de la croix. D'autre part, l'argumentation est vigoureuse : une fois mis en principe que la loi générale comporte une dérogation dans un cas qui est exactement celui de l'Eucharistie, la conclusion, que l'Eucharistie déroge à la loi générale, se tire avec une logique absolue.

Mais justement, c'est cette exception formulée en principe qui étonne. Il est évident qu'elle vise à l'avance le sacrifice eucharistique, et qu'elle n'est motivée que par lui seul. Or on ne peut être que fort surpris du manque complet d'harmonie qu'on proclame de la sorte entre le cas particulier de l'Eucharistie et celui de tous les autres sacrifices en général.

D'autant plus que, s'il peut y avoir réellement sacrifice sans réelle immolation, lorsque la victime est offerte sous une espèce étrangère, on ne voit pas pourquoi il n'en serait pas de même quand

1. ID., *ibid.*, p. 577 : « Restat itaque ultima sententia, quam omnino veram existimamus, reponens formalem rationem sacrificii absolute sumpti in mactatione mystica secundum se, id est, in sacramentali separatione sanguinis a corpore, non præcise quia et in quantum repræsentat oblationem crucis, ad sensum Vasquezii, multoque minus quia et in quantum foret ex sese occisiva Christi nisi impediretur per aliam causam, ut dicit Lessius, sed quia et in quantum sistit Christum sub speciebus sacramenti in quodam externo habitu mortis et destructionis, ac per hoc nata est, non secus ac realis destructio victimæ in propria specie, vere et realiter subjectare symbolicam significationem quæ sacrificio propria est. »

elle est offerte sous son espèce propre. Le Christ, sur la terre, n'aurait-il donc pu représenter son sacrifice intérieur par une simple image sensible ? offrir, par exemple, à son Père la disposition où il était de donner sa vie pour nous, en signifiant cette disposition intérieure par un rite symbolique d'immolation ? On nous dit, d'une part, que le sacrifice est avant tout un signe, d'autre part que ce signe peut être une immolation purement mystique : n'est-ce pas forcer à conclure qu'une simple immolation mystique suffit en principe à un vrai sacrifice ?

L'auteur l'accorde pour le cas particulier de la messe, mais pour ce cas seulement. Et c'est là le côté déconcertant de son hypothèse. Sans doute, il tient compte de cette exception dans la définition qu'il donne finalement du sacrifice : « l'oblation d'une substance corporelle, par le moyen de la destruction *réelle* ou *mystique* de cette substance, faite à Dieu par un prêtre, comme un signe légitimement institué de l'honneur et du respect que l'homme doit à son Créateur[1] ». Mais il est visible que la mention de la destruction *mystique* est apportée directement en vue du cas exceptionnel de la messe. La preuve en est que l'auteur assure et souligne avec force que tous les autres sacrifices requièrent, comme il l'a précédemment démontré, une véritable destruction, réelle ou équivalente. « Le sacrifice, dit-il, a été dès l'origine placé dans une certaine oblation d'une chose extérieure... Mais cette oblation sacrée a toujours été accomplie par une certaine destruction de la chose offerte.... Tous, absolument tous les sacrifices dont il est question dans l'Écriture devaient être détruits[2] ».

En somme, l'ensemble de l'argumentation invite formellement à mettre en doute la vérité du principe établi en premier lieu, à savoir que le sacrifice en soi requiert une destruction réelle ou équivalente de la victime. Pasqualigo avait appuyé le sacrifice directement sur l'idée d'*oblation*, et cela l'avait dispensé de recourir à des hypothèses désespérées. Certaines vues remarquables du cardinal Billot l'invitaient, semble-t-il, à élargir sa définition dans le sens de son devancier. Ne met-il pas l'idée de destruction de la victime en rapport direct avec celle de satisfaction pour le péché ? Et ne déclare-t-il pas que la messe échappe à la nécessité d'une réelle immolation, précisément parce qu'elle n'est pas un sacrifice

1. Id., *ibid.*, p. 543 : « Ex dictis intelliges sacrificium posse definiri : Oblatio rei corporeæ, per realem ejus aut mysticam destructionem, a sacerdote Deo facta, in signum legitime institutum honoris et reverentiæ quam homo debet Creatori suo. »

2. Id., *ibid.*, p. 537 : « Sacrificium fuit ab initio repositum in quadam oblatione rei exterioris... Verum sacra illa oblatio per aliquam rei oblatæ destructionem semper etiam perfecta fuit... Et omnia omnino quæ in Scriptura dicuntur sacrificia, necessario destruenda erant. »

d'expiation actuelle, mais seulement d'application d'une expiation passée ? Ne va-t-il pas plus loin encore, et à ce propos même ne rappelle-t-il pas expressément le principe, établi par S. Thomas, que le but premier et essentiel du sacrifice, c'est, non pas la satisfaction, mais l'adoration, c'est-à-dire la proclamation de ce que Dieu est par rapport à nous et de ce que nous sommes par rapport à lui, ou la reconnaissance de Dieu comme notre premier principe et notre fin dernière[1] ?

La thèse du cardinal Billot a été adoptée telle quelle, et pour ainsi dire simplement traduite, par **L. Labauche** (1918), professeur au Séminaire de S. Sulpice. Le procédé général d'argumentation, les expressions elles-mêmes, sont identiques. L'auteur définit le sacrifice : « le don d'une chose sensible, fait à Dieu, dans le culte liturgique, par la destruction de cette chose[2] ». A cette définition il accole, comme règle censée générale, l'exception motivée uniquement par l'Eucharistie : « S'il arrivait qu'un être animé fût offert à Dieu, non sous ses propres apparences, mais sous les apparences de deux substances inanimées, comme le pain et le vin, ce qui suppose un miracle de transsubstantiation, il suffirait, pour qu'il y eût sacrifice, que la victime fût offerte en étant mise, sous ses apparences d'emprunt, dans un certain état extérieur de mort,... etc.[3]. »

Cette exception l'amène à formuler une nouvelle définition, légèrement contradictoire à la précédente, et dans laquelle le sacrifice se trouve basé, non plus sur une destruction réelle, mais sur une destruction « réelle ou mystique[4] ». C'est très exactement la défi-

1. ID., *ibid.*, p. 534 : « Sacrificium est essentialiter et primario latreuticum, id est, ad colendum Deum eo cultu qui semper requiritur ex hoc solo quod ipse est Creator noster, nos autem creaturæ ejus. Unde, etsi contingeret ut per unum expiatorium sacrificium omni ex parte extingueretur debitum peccati, adhuc tamen remaneret sacrificium jugiter atque ordinario celebrandum pro debito servitutis. » — p. 535 : « Sacrificium est in genere signi... Tota ergo honoris ratio in significatione consistit, scilicet quia per talem actum homo exprimit interiorem adorationis affectum quo se totaliter devovet ac submittit Deo. » — p. 539 : « In ordine ad significandum invisibile sacrificium, æquipolleret mystica illa mactatio mactationi materiali... Profecto in ordine ad satisfaciendum, non æquivaleret ; verum ratio satisfactionis non est ipsa sacrificii ratio, licet ei adjungi possit, sicut de facto contigit in sacrificio crucis. »

2. L. LABAUCHE, *Leçons de théologie dogmatique. Dogmatique spéciale* ; t. IV, *Les sacrements, l'Eucharistie*, Paris, 1918, p. 269.

3. ID., *ibid.*, p. 270.

4. ID., *ibid.*, p. 272 : « Et ainsi nous obtenons la définition complète du sacrifice, qui est la suivante : l'oblation d'une chose sensible, par la destruction réelle ou mystique de cette chose, faite à Dieu par un prêtre, comme signe légitimement institué de l'adoration que l'homme doit à son Créateur. » — Cf. ci-dessus, p. 609, note 1.

nition du cardinal Billot. D'où la conclusion, que la messe, bien que contenant seulement une « immolation mystique du Christ », est néanmoins un sacrifice véritable et proprement dit. « Puisque sur nos autels le Christ est offert sous des apparences d'emprunt, sous des apparences inanimées, celles du pain et du vin, il suffit pour qu'il y ait sacrifice, que la victime soit offerte en étant mise, sous ses apparences d'emprunt, dans un certain état extérieur de mort, qui d'une part rappelle la mort sanglante du Sauveur, et qui d'autre part soit une invitation aux fidèles à s'immoler dans leur cœur, en témoignage d'adoration, d'action de grâces, d'impétration et de propitiation pour le péché. L'acte essentiel du sacrifice eucharistique consiste dans la consécration, considérée non pas en tant qu'elle change réellement et substantiellement le pain et le vin au corps et au sang du Christ, mais en tant que, opérant ce double changement, elle met le Christ dans un certain état extérieur de séparation de son corps et de son sang, par suite dans un certain état extérieur de destruction et de mort[1]. »

Malgré une liberté un peu plus grande dans l'exposé, c'est encore la thèse du cardinal Billot qu'adopte **Ad. Tanquerey** (1919), également professeur au Séminaire de S. Sulpice. L'essence de la messe est placée dans l'immolation mystique accomplie à l'autel, cette immolation mystique étant déclarée pleinement suffisante, dans le cas spécial d'une victime offerte sous des apparences étrangères, pour que soit réalisée la qualité de signe, propre au sacrifice[2]. Et c'est toujours le même manque d'harmonie entre l'idée du sacrifice de la messe en particulier, et la notion du sacrifice en général, celle-ci étant censée comporter essentiellement « une immutation ou une destruction » de la victime offerte[3].

1. ID., *ibid.*, p. 303-304.

2. Ad. TANQUEREY, *Synopsis theologiæ dogmaticæ*, ed. 16ª, Tornaci, 1919 ; t. III, nº 690, p. 484 : « Remanet sententia probabilior, olim communis inter theologos usque ad tempora Protestantismi. Consecratio videlicet est formaliter sacrificium, quatenus separat mystice corpus a sanguine Christi, ponendo seorsim sacramentum corporis et sacramentum sanguinis, et ita per sacramentalem separationem repræsentando vivide separationem realem olim in cruce effusione sanguinis peractam. Probabilior, quia... reponit sacrificalem mactationem in actione sensibili simul et symbolica, sicut convenit sacrificio externo, quod repræsentat et renovat sacrificium crucis... Actio consecrativa sistit Christum sub speciebus sacramenti in quodam externo habitu mortis et destructionis... In ordine ad significandum honorem Deo debitum, mystica illa mactatio plane sufficit, immo expressior est quam simplex liquoris effusio, quæ ad verum sacrificium sufficit... Mactatio mystica sufficit quando res oblata offertur sub aliena specie. »

3. ID., *ibid.*, nº 671, p. 471 : « Sacrificium, stricto sensu, prout est specialis actus religionis publicæ, definitur : Oblatio rei sensibilis, ejusque destructio vel mutatio, a ministro legitimo soli Deo facta, ad significandum agnitionem supremi ejus dominii et veniam implorandam, quam sequitur quædam cum Deo communio. »

2. *Gihr, van Noort.* — Il y a une parenté étroite entre la théorie du cardinal Billot, adoptée par Tanquerey et Labauche,et celle qu'exposait il y a quelques années **Nicolas Gihr** (1897), Directeur au Grand Séminaire de S. Pierre près Fribourg.

Gihr s'était, en 1877, rangé complètement à l'opinion du cardinal Franzelin[1]. En 1897, il déclare l'abandonner tout à fait. « Cette théorie, dit-il, qui a son origine seulement au XVII^e siècle, n'a, ni dans l'Écriture, ni dans la tradition antérieure, pas le moindre point d'appui solide[2]. » « Toute tentative, de trouver un changement réel dans le corps eucharistique du Sauveur, est condamnée à échouer. Le Christ qui règne glorieusement dans le ciel est numériquement le même qui est présent sur l'autel, sans subir aucune modification ; seules les relations extérieures de son humanité, quant à l'espace et à l'entourage, sont diverses dans les deux cas. Sur l'autel nous avons donc un sacrifice véritable et réel sans aucun changement essentiel dans la victime eucharistique[3]. »

Toute l'essence du sacrifice eucharistique est désormais placée « dans l'effusion mystique du sang, opérée par la transsubstantiation des deux éléments, en tant qu'elle est l'expression réelle de la volonté de Jésus-Christ de se sacrifier actuellement, et du don de lui-même sur l'autel, et en tant qu'elle représente et renouvelle à la fois le sacrifice sanglant de la croix[4] ».

Ces derniers mots rappellent la thèse de Vasquez et celle de Lessius ensemble. Dans ce qui précède on a une explication basée essentiellement sur l'idée que le sacrifice est avant tout un signe extérieur du sacrifice intérieur. Le théologien allemand développe ainsi sa pensée : « Le sacrifice eucharistique se réalise précisément en ce que le Christ, par la vertu des paroles de la consécration, devient présent sous les espèces séparées à l'état d'immolation et de mort, c'est-à-dire de victime, quant à son apparence sensible. D'une façon sacramentelle, quant aux signes extérieurs, le sang de Jésus-Christ est séparé de son corps, et par conséquent répandu... Cette séparation sacramentelle du corps et du sang de Jésus-Christ, cette immolation mystique suffisent pleinement pour exprimer,

1. N. GIHR, *Das heilige Messopfer dogmatisch, liturgisch und ascetisch erklärt*, Freiburg i. B. (1877), 2^e éd., 1880, p. 104.

2. ID., *ibid.*, 6^e éd., 1897, Préface. — Cf. ID., *Die heiligen Sakramente der Kirche*, Freiburg i. B., 1897, t. I, p. 657 : « Diese Theorie, welche erst aus dem 17. Jahrhundert stammt, hat weder in der Schrift noch in der vorausgehenden Tradition irgendwelchen solid Halt-und Stützpunkt. »

3. ID., *Le saint Sacrifice de la messe, son explication dogmatique, liturgique et ascétique*, traduit par M. l'abbé L. T. Moccand, 2^e éd., revue sur la 6^e éd. allemande ; Paris, 1900, t. I, p. 125.

4. ID., *ibid.*, p. 126.

d'une manière effective et symbolique, la disposition intime du Sauveur eucharistique, prêtre et hostie, c'est-à-dire pour accomplir un véritable sacrifice. Et vraiment le sacrifice est essentiellement un signe extérieur et symbolique du sacrifice intérieur, et pour cette signification l'effusion mystique du sang sur l'autel produit le même effet que cette effusion effectuée sur la croix[1] ».

En parlant ainsi, le Dr Gihr se réfère directement à Pasqualigo, dont il reproduit en notes les passages les plus expressifs[2]. Mais on retrouve non moins clairement dans sa thèse tout le fond de l'explication vulgarisée par le cardinal Billot. La seule différence est peut-être que Gihr, un peu comme Thalhofer et déjà Pasqualigo lui-même, semble insister davantage sur le sacrifice intérieur du Christ, que symbolise l'immolation mystique accomplie à l'autel, c'est-à-dire sur la disposition intime où il est actuellement, comme à l'heure de l'immolation sanglante, de sacrifier sa vie à l'honneur de son Père.

Par ailleurs, Gihr n'accorde pas mieux que le cardinal Billot son explication de la messe avec l'idée qu'il se fait du sacrifice en général. « Par sacrifice, dit-il, on entend l'offrande d'un objet sensible, accomplie par un changement quelconque, une transformation ou une destruction de cet objet, dans le but d'exprimer le souverain domaine de Dieu et la dépendance absolue de l'homme[3]. » Cette définition parait au premier abord assez large ; mais l'auteur précise, dans le sens du cardinal Billot : « Pour qu'il y ait sacrifice, il faut que la victime soit détruite de quelque façon. Une destruction réelle, comme l'immolation et la crémation des animaux, ou du moins une destruction morale équivalente à celle-là, comme l'effusion du vin, est essentielle à la notion du sacrifice ; elle en détermine la forme physique. Ce qui n'est pas détruit ou dénaturé par les cérémonies liturgiques ne peut prétendre au nom de sacrifice proprement dit[4] ». La raison en est que « dans tous les sacrifices, après l'adoration, et sur la même ligne, on voit apparaître le but expiatoire[5] ».

Si donc la messe est un vrai sacrifice, bien que le Christ n'y soit pas immolé réellement, c'est une véritable dérogation à la loi commune. A la différence du cardinal Billot, Gihr s'abstient d'introduire l'annonce de cette dérogation dans l'énoncé de la

1. Id., *ibid.*, p. 125. — Cf. Id., *Les sacrements de l'Eglise catholique, exposés dogmatiquement à l'usage des prêtres dans le ministère*, traduit par l'abbé Mazoyer, Paris, 1901, t. II, p. 344.
2. Ci-dessus, p. 459.
3. Id., *ibid.*, p. 14. — Cf. *Les sacrements*, p. 273.
4. Id., *ibid.*, p. 16. — Cf. *Les sacrements*, p. 280-281
5. Id., *ibid.*, p. 18.

loi générale : il n'en signale pas moins l'exception de fait, dans les mêmes termes que l'éminent théologien Romain. « Une immolation si singulière, dit-il, n'est possible que parce que Jésus-Christ, l'Agneau vivant, n'est pas offert sous la forme naturelle, mais sous l'enveloppe symbolique des espèces sacramentelles[1]. »

C'est encore aux idées du cardinal Billot que se rattache la thèse plus récemment soutenue par **Van Noort** (1919), D'après cet auteur, l'opinion « plus commune » serait que le sacrifice, tout en consistant dans une oblation, requiert « une destruction réelle de la chose offerte ». Et il se range à cette « théorie de la destruction », en déclarant qu'il la tient « non pour certaine, mais pour plus probable seulement[2] ».

Mais il est impossible de trouver une destruction réelle dans la Victime eucharistique. Van Noort pose donc cet autre principe, qui amende le premier, au point de paraître le contredire : Parce que la fin essentielle du sacrifice est de signifier la soumission parfaite à Dieu, « une destruction réelle n'est pas toujours requise », une simple « apparence de destruction », qui soit signe de réelle destruction, suffit[3].

En conséquence, il fait sienne l'explication du cardinal Billot, comme lui paraissant « plus vraie ». Il y a vrai sacrifice à la messe, bien que le Christ y soit immolé seulement d'une façon mystique, parce que cette condition de victime mystiquement immolée suffit à « exprimer le but essentiel du sacrifice », et que d'ailleurs en cet état le Christ est « réellement offert[4] ».

1. Id., *ibid.*, p. 125.

2. G. Van Noort, *Tractatus de Sacramentis*, Amsterdam, 1919, p. 290 : « Cum sententia communiore sacrificium definimus : Oblatio rei sensibilis, cum ejus destructione, Deo legitime facta, ad supremum ejus dominium profitendum. » — p. 291 : « Sententia communior... requirit aliquam destructionem, qua victima redigatur in statum pejorem. » — p. 293 : « Theoriam destructionis sequor, non ut certam, sed ut probabiliorem tantum. »

3. Id., *ibid.*, p. 293 : « Quæritur qualis destructio ad naturam sacrificii requiratur. Responsum pendet ex fine propter quem exigitur. Quum autem finis essentialis sit sola significatio perfectæ subjectionis in Deum, facile intellegitur, per se sufficere omnem speciem destructionis quæ apta est ad hanc significationem. Hinc merito dicitur non semper requiri destructionem realem, sed sufficere posse quidquid ei moraliter æquivalet, i. e. quidquid ita speciem externam destructionis præ se fert ut in ratione signi substantiali consumptioni æquiparetur. »

4. Id., *ibid.*, p. 318 ; « Missam esse verum sacrificium, quia in consecratione Christus præsens sistitur in habitu externo mortis violentæ, quatenus caro ejus et sanguis per signa sacramentalia ita sensibus nostris exhibentur, ac si essent separata in morte... Hanc sententiam veriorem habemus. » — « Destructio seu deterioratio sacrifica invenitur in Christo secundum quod per signa sacramentalia sensibus subjicitur. » — « Dices : Hæc immolatio non est vera et realis ! Concedo ; sed quæstio est, num haberi possit moraliter æquivalens. In omni sacrificio finis primarius, propter quem destructio requi-

Par cette dernière remarque, Van Noort tendrait à se rapprocher de la théorie du sacrifice-oblation. De fait, quand il cherche à définir le sacrifice eucharistique, il s'arrête à cette formule : « C'est le sacrifice de la Loi nouvelle, dans lequel le corps et le sang du Christ sous les espèces du pain et du vin sont *offerts* à Dieu le Père[1] ».

3. *J. Grimal, Morineau.* — Quelques autres écrivains, sans faire valoir pour la messe un caractère d'exception, ni s'occuper de relier nettement ce sacrifice particulier à l'idée générale de sacrifice, soutiennent dans l'ensemble la même théorie que les précédents.

Ainsi, **J. Grimal** (1911) de la Société de Marie, met en évidence la nécessité de la destruction pour le sacrifice. « Si nous voulions, dit-il, définir *a priori* ce qui nous paraît devoir être, dans l'ordre actuel, le sacrifice ou l'acte suprême du culte public, nous dirions : Le sacrifice est l'offrande et la destruction d'une victime, en particulier l'offrande et l'immolation d'une victime animale, substituée à l'homme, créature et pécheur, pour adorer et expier[2]. » C'est pourquoi, bien qu'admettant expressément une oblation active et constante de la part du Christ glorifié, il rejette l'expression de « sacrifice céleste », et veut qu'il soit seulement question de « consommation céleste du sacrifice de la croix[3] ».

Or, s'agit-il de rendre compte du sacrifice de la messe, il se contente, sans s'en expliquer autrement, de mettre en avant une théorie qui est au fond celle de l'immolation mystique et significative, comprise un peu à la façon de Pasqualigo : « En vertu des paroles du prêtre, le corps et le sang sont sensiblement représentés comme séparés ; devant son Église, Jésus apparaît dans un état de mort. Et cela suffit pour rappeler et représenter à Dieu pour nous la valeur infinie de la croix, avec les adorations actuelles de Jésus ; cela suffit pour signifier et représenter devant Dieu les hommages et les expiations de l'Église, dont Jésus est le chef religieux et la victime officielle ; cela suffit donc pour constituer un très réel sacrifice[4] ».

ritur, est significatio perfectæ subjectionis in Deum ; atqui ad hunc finem, nempe ad significandum, nihil minus valet species externa destructionis quam ipsa realis destructio. » — p. 320 : « Missa est verum sacrificium, quia in consecratione Christus homo mystice immolatur, et per mysticam immolationem Deo vere offertur. »

1. Id., *ibid.*, p. 295 : « Sacrificium eucharisticum definiri potest : Unicum novæ Legis sacrificium, in quo corpus et sanguis Christi sub speciebus panis et vini Deo Patri offertur. »

2. J. Grimal, S. M., *Le sacerdoce et le sacrifice de N.-S. J.-C.*, Paris (1908), 2e éd., 1911, p. 28. — 4e éd., 1923, p. 9.

3. Id., *ibid.*, p. 211. — 4e éd., p. 187 et suiv.

4. Id., *ibid.*, p. 262. — 4e éd., p. 238.

D'après **A. Morineau** (1913), de la Compagnie de Jésus, « il est bien inutile de chercher dans le sacrifice eucharistique une transformation ou destruction réelle de la victime, puisque cette victime est Jésus-Christ glorifié, qui ne peut actuellement subir aucun changement ». « L'acte qui fait de l'Eucharistie un sacrifice... n'est autre que la consécration qui rend Jésus-Christ présent sous les espèces du pain et du vin, » représentant son corps et son sang séparés. « Jésus-Christ est donc représenté sacramentellement comme immolé, et cette immolation sacramentelle suffit pour qu'il y ait sacrifice réel, du moment qu'elle exprime symboliquement les mêmes sentiments intérieurs de la victime que l'immolation sanglante sur la croix exprimait[1]. »

4. *D'Hulst.* — **M. d'Hulst** (1893), recteur de l'Institut catholique de Paris, ramène les principales explications du sacrifice de la messe à deux : l'une qui se rattache communément à Lessius, l'autre à De Lugo. « Aucune de ces explications, dit-il, n'est très satisfaisante. Le mieux est de s'en tenir à la doctrine même du saint Concile, éclaircie et développée par le Catéchisme du Concile de Trente *(Catechismus ad parochos)*, publié par l'ordre du pape, et qui établit l'identité du sacrificateur et de la victime, pour en conclure l'identité substantielle de l'offrande sous la diversité des circonstances extérieures[2] ». Mais l'illustre conférencier a précédemment placé l'idée essentielle du sacrifice dans la destruction de l'hostie[3]. L'explication basée sur la simple immolation mystique, même avec l'identité du prêtre et de la victime, ne lui parait donc pas suffire. Il invite à « la compléter, en disant que Dieu, pour qui le temps n'est rien, pas plus que l'espace, voit d'un même regard et accepte avec amour les deux oblations, les confondant en une seule à travers la distance toute relative des lieux et des siècles[4] ».

5. *Schwane, Hugueny.* — Plusieurs théologiens cependant, partisans convaincus de la thèse Vasquez-Pasqualigo, appliquée au sacrifice de la messe, estiment nécessaire d'harmoniser cette explication avec l'idée générale de sacrifice, en élaguant de celle-ci l'idée de destruction nécessaire.

Joseph-Antoine Schwane (1824-1891) professeur à Munster, con

1. A. MORINEAU, *Exposé succinct du dogme catholique*, Paris, 1913, p. 297-298.
2. M. D'HULST, *Conférences de Notre-Dame, Carême de* 1893 : *Les devoirs envers Dieu*, 2e éd., Paris, 1900 ; 2e Conf., note 35, p. 290.
3. ID., *ibid.*, 2e Conf., p. 56-57.
4. ID., *ibid.*, note 35, p. 290. — Cf. MOHLER, ci-dessus, p. 572.

clut ainsi son enquête sur l'essence du sacrifice eucharistique : « Beaucoup ont regardé comme une entreprise désespérée de montrer accomplie à la sainte messe cette réelle destruction de la victime, que l'on avait d'abord déclarée essentielle... Qu'on se décide donc à laisser de côté ce prétendu élément essentiel du sacrifice, alors même qu'il se trouve dans le sacrifice par excellence que l'Homme-Dieu a offert sur la croix ». Et il continue, en parlant de l'Eucharistie : « Il y a à la messe offrande d'un sacrifice, simplement parce qu'il y a renouvellement non sanglant de l'immolation sanglante du Christ, représentée par la séparation sacramentelle et mystique de son corps et de son sang sous les epsèces séparées du pain et du vin, les paroles de la consécration figurant comme le glaive dont le Seigneur lui-même s'est servi à la Cène pour traduire sa disposition intérieure très parfaite de sacrifice[1] ».

C'est aussi la pensée formelle d'**Etienne Hugueny** (1914), des Frères Prêcheurs, professeur au Collège théologique du Saulchoir en Belgique. « Le sacrifice, dit-il, est toujours un signe et n'est pas essentiellement une occision. L'immolation serait une simple tuerie si elle n'était pas le signe du sacrifice intérieur, de l'abandon sincère que nous faisons de notre vouloir et de tout notre être au Dieu créateur dont nous reconnaissons le souverain domaine. Ce signe doit être de lui-même expressif, et non pas purement conventionnel, afin qu'il ait de quoi frapper les sens et favoriser, par cette impression sensible, le développement du sentiment d'adoration qu'il doit exprimer et éveiller ; mais sa signification doit être consacrée par l'autorité religieuse, à laquelle il appartient de choisir, entre les divers signes capables d'exprimer l'adoration, celui ou ceux qui deviendront pour tous le rite central du culte public. Nous exprimons ces différents caractères essentiels du sacrifice en le définissant : *une cérémonie symbolique naturellement et socialement expressive du culte d'adoration qui n'est dû qu'à Dieu*[2]. »

1. J. Schwane, *Dogmengeschichte der neueren Zeit*, Freiburg i. B., t. IV, 1890, p. 398 : « Weil es zu vielen verzweifelten Versuchen geführt, in der heiligen Messe eine reale Destruktion der Opfergabe nachzuweisen, weil man dieselbe einmal zum Wesen des Opfers gerechnet hatte... lasse man also füglich dieselbe als wesentlichen Bestandteil der Opferhandlung fallen, obgleich sie sich bei dem Opfer aller Opfer findet, das der Gottmensch am Kreuze dargebracht hat... Ist die Opferhandlung desselben keine andere als die unblutige Erneuerung des blutigen Opfertodes Christi, dargestellt durch die sakramentale und mystische Trennung des Brotes und Weines, für welche die Konsekrationsworte des Priesters aus dem Munde des Herrn gleichsam das Schlachtschwert bilden, welches der Herr selbst zuerst am Abende vor seinem Sterben zum Ausdrucke seiner vollkommensten Opfergesinnung gebraucht hat. » — Cf. Id., *Die eucharistische Opferhandlung*, Freiburg i. B., 1889, p. 37 et suiv.

2. Et. Hugueny, O. P., *Critique et catholique*, t. II, *Apologie des dogmes*, II^e part., *Les mystères du salut*, Paris, 1914 ; ch. IV, n° 213, p. 233.

Ainsi basée formellement sur l'idée de signe, en dehors de toute réalité d'immolation, la notion générale de sacrifice s'applique aisément à la messe. « La victime de la messe, c'est Jésus crucifié. Son prêtre principal, c'est encore Jésus, car le prêtre de la terre n'est que l'instrument du Christ qui s'offre sur l'autel comme autrefois au Calvaire ; mais l'immolation, qui constitue ce nouveau sacrifice, n'est plus une immolation réelle, c'est une immolation mystique, une immolation représentative de l'immolation réelle du Calvaire, la représentation du Christ à l'état de mort, par la consécration séparée du pain en son corps et du vin en son sang. Cette immolation mystique est la seule possible, puisque le Christ est impassible... Elle est suffisante, parce qu'elle est étroitement liée comme effet et comme signe à l'acte très réel d'offrande que la volonté du Christ a posé au Calvaire et qui se renouvelle sur l'autel ; suffisante aussi, parce que, pour tous ceux qui croient à son institution divine et à la réalité du sacrifice du Calvaire, elle est bien un rite de par lui-même et socialement expressif de l'hommage d'adoration que nous ne devons qu'à Dieu et que nous ne pouvons lui rendre qu'en union avec notre Rédempteur[1]. »

§ II. — Le sacrifice dans le repas sacré, accompli par la Communion, apprêté par la Consécration

Bellord, Renz

D'après Schwane et Hugueny, le sacrifice extérieur serait donc essentiellement un signe : le signe du sacrifice intérieur ; et, parce que ce signe peut être constitué par une simple figure d'immolation, la messe mériterait le titre de sacrifice véritable, bien que comportant une immolation purement mystique du Christ. Mais d'autres théologiens ont cherché à déterminer l'essence du sacrifice en général, et par conséquent de la messe en particulier, par une autre voie.

Un petit nombre a prétendu envisager le sacrifice comme étant essentiellement un *repas sacré,* et le sacrifice de la messe comme constitué, soit par la Communion, où le repas sacré s'accomplit, soit par la Consécration, où il s'apprête.

Il est certain que chez les Juifs, comme chez les Sémites en général, et de même chez les Grecs et les Romains, le sacrifice se présentait sous la forme d'un banquet familier où la victime immolée était pour ainsi dire transférée au domaine et en la jouissance

1. Id., *ibid.*, p. 237.

de Dieu, une part étant généralement réservée pour servir de nourriture à l'homme, qui devenait ainsi le commensal, l'allié et le familier du Très-Haut. C'est ce qui a été aperçu fort justement par les plus illustres des anciens théologiens[1].

Or cet aspect du sacrifice est mis en évidence, au point d'apparaître son idée essentielle, dans une Dissertation posthume de **James Bellord** (1905), vicaire apostolique de Gibraltar.

Après avoir dressé, en effet, un réquisitoire serré contre la théorie du sacrifice-destruction, Bellord préconise celle du *sacrifice-banquet*. A ses yeux, le sacrifice consiste si bien en un banquet sacré, que l'immolation du Calvaire ne constituerait pas en soi, et indépendamment de la Cène, un vrai sacrifice. L'essence véritable du sacrifice du Christ se trouverait dans ce repas du dernier soir, dont la messe n'est qu'une reproduction. « Là, dit-il, (à la dernière Cène), il n'y a en vérité ni mort, ni symbole de mort. L'emploi des deux espèces distinctes n'est pas pour figurer l'immolation sanglante du lendemain, mais seulement pour représenter la double matière d'un banquet complet, aliment et breuvage... Quand bien même le calice se serait éloigné, à la suite de la prière au Jardin, et quand Jésus n'aurait pas souffert la mort, la dernière Cène serait encore un plein et parfait sacrifice[2]. »

Franz. Ser. Renz (1902), professeur à la faculté de théologie de Breslau, entreprend un inventaire complet de la tradition patristique et théologique au sujet du sacrifice de la messe[3].

1. Ci-dessus, p. 173-176. — De nos jours, les spécialistes les plus réputés de l'histoire des religions semblent le reconnaître, en ce qui concerne les sacrifices païens. Ainsi : FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*, 6e éd., 1876, p. 24, 135 sq., 186 ; E. RENAN, *Histoire du peuple d'Israël*, 1887, t. I, p. 52-53 ; W.-R. SMITH, *Lectures on the religion of the Semites*, 2e éd., 1894, p. 400 ; M.-J. LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques* (1903), 2e éd., 1905, p. 267 ; G. FOUCART, *Histoire des religions et méthode comparative*, 1912, p. 138 sq. ; A. LOISY, *Essai historique sur le sacrifice*, Paris, 1920 ; ch. XI, p. 451. — Cf. W. P. PATERSON, art. *Sacrifice*, dans le *Dict. of the Bible* de HASTINGS, t. IV, 1902. G. F. MOORE, art. *Sacrifice*, dans l'*Encycl. Bibl.* de CHEYNE, t. IV, 1903.

2. J. BELLORD, *The notion of sacrifice* et *The sacrifice of the New Law*, dans l'*Ecclesiastical Review*, 1905, t. XXXIII, p. 1-14, 258-273 : « There is no death indeed in it (the last Supper), nor symbol of death. The use of the two distinct species was not a rehearsing of the bloodshedding of the next day ; it meant only the provision of the two materials of a complet banquet, food and drink... Even if the chalice had passed away after the prayer in the Garden, and Jesus had not suffered death, the Last Supper would still be a full and perfect sacrifice. »

3. FRANZ. SER. RENZ., *Die Geschichte des Messopfer-Begriffs, oder der alte Glaube unde die neuen Theorien über das Wesen des unblutigen Opfers*, Dillingen und Freising, 1902, 2 vol.

Appuyé sur cette tradition, il critique, non moins vivement que Bellord, la thèse qui place l'essence du sacrifice dans une immutation ou une destruction de la victime, et met au contraire en évidence le caractère essentiellement relatif du sacrifice de l'autel, par rapport à l'immolation sanglante de la croix. A l'entendre, il n'y a de vrai et réel sacrifice du Christ que celui de la croix. La messe n'en est qu'une représentation, parce qu'elle n'est qu'une figure de l'unique sacrifice sanglant. Néanmoins elle est appelée justement un vrai et propre sacrifice, à raison de la présence réelle du corps et du sang du Christ. Telle a été, d'après Renz, la seule notion admise dans l'antiquité chrétienne et au Moyen Age, et c'est aussi la seule juste. A son sens, comme à celui de Scheeben, de Gihr et de Schwane, la théorie du sacrifice-destruction a été inspirée aux théologiens catholiques par les besoins mal compris de la controverse protestante : elle est en désaccord avec l'ancienne doctrine traditionnelle.

Non content de souligner de la sorte la relativité du sacrifice de la messe, Renz prétend également justifier son caractère essentiel de sacrifice par sa qualité de banquet sacré. Toutefois, au lieu d'identifier purement et simplement le sacrifice avec la communion, comme Bellord, il le voit réalisé déjà dans la consécration, en ce que, par la consécration, l'hostie, une fois immolée sur la croix et pourvue actuellement des signes sensibles de cette immolation passée, est apprêtée en nourriture pour le banquet qui doit suivre.

Autant qu'on peut préciser la pensée de l'auteur, en l'extrayant de formules touffues et un peu alambiquées, le sacrifice de la messe consisterait donc, à la fois, dans la communion et dans la consécration, par la raison que l'une et l'autre servent à opérer la *sanctification*, ou la *sacrification* de l'homme, c'est-à-dire son *union avec Dieu*.

D'abord la communion. Car « il ne faut pas dire que le service eucharistique est le sacrifice non sanglant du Christ et qu'il se termine par un repas ; mais bien plutôt : le service eucharistique est de son essence un repas, qui a caractère de sacrifice. Or, d'une façon générale, ce repas seulement a caractère de sacrifice, qui associe directement à la Divinité, par conséquent donne à celui qui ne vit pas encore dans une union parfaite à la Divinité, de s'approcher plus près de cette perfection. Dans l'autre vie, la jouissance de la Divinité n'a plus la signification de sacrifice, puisqu'elle ne sanctifie plus les non-saints, mais garde et béatifie les saints dans la sainteté. Mais sur terre la participation à la table de Dieu est un acte sacrifical. Ce serait s'écarter des vues de l'ancienne Église, de se représenter la communion comme étant avant tout une

descente de Dieu vers les hommes : elle est à concevoir beaucoup plutôt comme une ascension des hommes vers Dieu, comme une action par laquelle les hommes se sanctifient librement et spontanément. Ainsi le repas eucharistique se distingue d'un repas terrestre ordinaire, et aussi du repas céleste, précisément en ce qu'il n'est pas premièrement un acte de jouissance, mais un acte par lequel l'homme se *sanctifie* et se *sacrifie* lui-même : un acte de *sacrifice*[1] ».

De la communion ainsi entendue, la consécration est inséparable, car c'est elle qui rend présent le Christ sous la forme où il doit servir à l'alimentation sacrée des fidèles, c'est-à-dire, comme parle l'auteur, à leur sanctification ou à leur sacrification. « Ce n'est pas, dit-il, que la communion n'ait aussi un caractère sacrificiel, ni que le sacrifice non sanglant ne soit essentiellement un repas sacré : c'est simplement que, de par la volonté du Fondateur, la préparation de ce repas, ou de ses éléments, constitue en fait la première partie du sacrifice. Mais, si l'on demande pourquoi la préparation de l'aliment, qui ne sera jamais regardée pourtant comme partie intégrante d'un repas, a été introduite ici dans le repas même, et de telle sorte que sans elle le repas porterait un autre nom, voici la réponse : c'est parce que ce repas est le sacrifice non sanglant du Christ et des chrétiens. Le sacrifice non sanglant suppose que la victime dont la chair et le sang doivent être mangée et bu, n'est pas immolée présentement, mais a dû être immolée déjà auparavant, donc qu'elle existe déjà comme aliment formel, et a seulement besoin d'être rendue présente d'une façon qui témoigne de son immolation sanglante antérieure. Rendre présente la matière du repas sous une forme qui figure ou reproduit sensi-

1. Id., *ibid.*, t. II, p. 500 : « Gerade der spezifische Inhalt des eucharistischen Essens und Trinkens ist es, welcher dieses Mahl zum Sakrificium macht. Man sollte nicht sagen, der eucharistische Gottesdienst sei das unblutige Sakrificium Christi und schliesse mit einem Mahl ab ; man muss vielmehr sagen : der eucharistische Gottesdienst ist *seinem Wesen nach ein Mahl, welches sakrifikalen Charakter hat.* Nur dasjenige Mahl hat überhaupt sakrifikale Charakter, welcher direkt mit der Gottheit verbindet, also jenen, welcher noch nicht in vollendeter Verbindung mit der Gottheit lebt, dieser Vollendung näher bringt. Der Genuss der Gottheit im Jenseits hat nicht mehr sakrifikale Bedeutung, weil er nicht mehr den Unheiligen heilig macht, sondern den Heiligen in der Heiligkeit erhält und beseligt. Die irdische Teilnahme am Tische Gottes aber ist ein Sakrifikalakt. Es entspricht nicht der altkirchlichen Anschauung, die Kommunion primär als ein Herabkommen Gottes zu den Menschen zu fassen ; sie ist vielmehr als ein Hintreten der Menschen zu Gott, als eine Handlung, durch die die Menschen frei und selbstthätig sich heiligen, zu verstehen. Das eucharistische Mahl unterscheidet sich also von einem gewöhnlichen irdischen und auch von dem himmlischen Mahle gerade dadurch, dass es *primär nicht ein Akt des Geniessens*, sondern ein vom Menschen ausgehender Akt der Heiligmachung oder Sakrifikation seiner selbst, *ein Sakrificium* ist. »

blement sa sacrification antérieure : voilà en quoi consiste la préparation du repas ; voilà ce que signifie l'acte de la consécration. La consécration n'est donc pas formellement la mise à mort de l'Agneau de Dieu qui doit être mangé : elle rend seulement présent cet Agneau déjà mis à mort auparavant ; et c'est pourquoi elle est un élément essentiel du repas lui-même ; elle est un acte de repas[1]. »

Ainsi, « consécration et communion sont, de par leur essence, des actes d'union, l'accomplissement du sacrement de l'union, et pour autant des actes sacrificiels ». « Dans l'une et l'autre, nous voyons le Christ unissant ses membres avec lui, et par là même les sacrifiant. Seulement, dans la consécration, le Christ est rendu présent à l'état de nourriture devant l'homme : la sacrification de l'homme par le Christ est *objective*. Dans la communion, elle est *subjective*, parce que le Christ entre dans l'homme lui-même pour le nourrir et le sacrifier[2]. »

1. ID., *ibid.*, p. 501 : « Wenn man nun aber gleichwohl *die Kommunion für sich nicht das Sakrificium der Christenheit nennt*, sondern bei diesem Namen immer an jene Handlung denkt, innerhalb welcher *konsekriert* und kommuniciert wird, so liegt der Grund nicht darin, als hatte die Kommunion keinen sakrifikalen Charakter, oder als wäre das unblutige Sakrificium wesentlich keine Mahlfeier, sondern darin, weil das Bereiten dieses Mahles oder der Gegenstände desselben von seinem Stifter zum ersten Teile desselben gemacht worden ist. Frägt man aber, warum denn die Bereitung der Speisen, die doch sonst niemals als Bestandteil eines Mahles angesehen werde, gerade hier in das Mahl hereingezogen worden sei, und zwar in einer Weise, dass ohne sie das Mahl einem andern Namen erhalte, so lautet die Antwort : weil dieses Mahl die *unblutige* Sakrificium Christi und der Christen ist. Das unblutige sakrificium setzt voraus, dass das Objekt, dessen Fleisch und Blut gegessen und getrunken werden soll, nicht gegenwärtig geschlachtet wird, sondern *früher schon geschlachtet sein muss und bereits als formaler Nahrungsgegenstand existiert* und nur gegenwärtig gemacht werden muss, allerdings so, dass man erkennt, dieses Nahrungsobjekt sei früher blutig sakrificiert worden. Die Gegenwärtigsetzung des Mahlobjecktes in einer seine frühere Sakrificierung repräsentierenden oder sichtbar darstellenden Form ist der Sinn der Bereitung dieses Mahles, der Sinn des Konsekrationsaktes. Die Konsekration ist also in ihrem formalen Begriffe nicht die Tötung des zu essenden Gotteslammes, sondern die Vorlegung des früher schon getöteten, und darum wesentlich notwendiger Bestandteil des Mahles selbst und Mahlakt. »

2. ID., *ibid.*, p. 502 : « Wegen dieser Beschaffenheit der Nahrung hat die Konsekration formal dieselbe sakrifikale Bedeutung wie der Kommunion. Beide sind die Erscheinung des seine Glieder mit sich einigenden und so sakrificierenden Christus ; in der Konsekration liegt nur diese Erscheinung räumlich noch ausserhalb des Menschen oder ist eine objecktive, während sie in der Kommunion räumlich in die Menschen eintritt oder subjektiv wird. Konsekration und Kommunion sind ihrem Wesen nach Unierungsakte, Vollziehung des Unionssakramentes und insofern Sakrifikalakte. Weil nun aber die *objective* Setzung eines Sakramentes Sakramentsvollzung genannt wird und ist, wenn auch subjecktiv derselbe nicht wirksam sein sollte, so steht sakramental die Konsekration über der Kommunion, und wird nur jene Handlung, in welcher das Unionssakrament seine objektive Setzung erfährt, oder in welcher die Konsekration stattfindet, das sakramentale Sakrificium genannt, nicht aber die blosse subjektive

Dès lors, « l'essence de l'acte sacrificiel en ce qui regarde l'Eucharistie doit se définir ainsi : l'essence formelle du sacrifice non sanglant du Nouveau Testament consiste en l'accomplissement *objectif* et *subjectif* du sacrement de la communion, par le moyen du corps et du sang de Jésus-Christ, réellement présents sous les apparences du pain et du vin ». « Et si l'on demande quel est, dans ce *sacrement sacrificiel*, ou dans ce *sacrifice sacramentel*, l'acte essentiellement sacrificiel, nous répondrons : il est *objectivement* dans la consécration ; *subjectivement*, dans la communion à la chair et au sang du Seigneur[1]. »

§ III. — Le sacrifice dans l'oblation

Les remarques de Bellord, et surtout de Renz, sur la nouveauté relative des hypothèses faites pour trouver à la messe une immolation actuelle du Christ, ont paru à beaucoup très justes ; personne cependant n'a adhéré à leur théorie du sacrifice-banquet sacré. Les théologiens, de plus en plus nombreux, qui, une fois admis le caractère purement mystique de l'immolation de l'autel, ont voulu expliquer la réalité du sacrifice par autre chose que la simple figure d'immolation, ont recouru généralement à l'idée d'oblation.

Mais ici deux courants se sont dessinés, dont nous avons trouvé trace chez les théologiens des siècles précédents, et déjà même chez les Pères dont ils dépendent. Les uns mettent plus directement à la base du sacrifice l'oblation que le Christ fait de lui-même rendu présent sur l'autel. Les autres font valoir avant tout l'oblation du Christ par l'Église.

I. — *Le sacrifice dans l'oblation que le Christ fait de lui-même*

L'oblation que le Christ fait de lui-même sur l'autel a déjà été soulignée expressément par les partisans de la thèse Vasquez-Pasqualigo : le cardinal Billot, le Dr Gihr, et leurs disciples ; plus encore, par le Dr Schwane et le P. Hugueny. Mais ces théologiens

Setzung desselben oder die blosse Kommunion, getrennt von der Aktion der Konficierung. »

1. Id., *ibid.*, p. 503 : « Das Wesen des eucharistischen Opferaktes ist demnach also zu definieren : Unter dem formalen Wesen des unblutigen Sakrificiums des neuen Bundes versteht man die objektive und subjektive Vollziehung des Kommunion-Sakramentes mittelst des in Brots-und Weinsgestalt erscheinenden wesenhaften Leibes und Blutes Jesu Christi. ». — « Und frägt man, welches denn bei diesem sakrificiellen Sakramente oder bei diesem *sakramentlichen* Sakrificium des wesentliche *Sakrifikalakt* sei, so lautet die Antwort : der objektive liegt in der Konsekration, der subjektive in der Sumption des Leibes und Blutes des Herrn. »

n'en ont pas moins attribué le rôle prépondérant dans la constitution du sacrifice à l'immolation mystique elle-même.

D'autres théologiens, en assez grand nombre, accordent au contraire ce rôle prépondérant à l'oblation personnelle du Christ, l'oblation par l'Église s'y adjoignant comme accessoire ou complémentaire. D'une façon générale, cette oblation du Christ, constitutive de son sacrifice, leur apparaît comme une attitude spirituelle et intérieure, inhérente à son âme et inséparable de sa personne, mais manifestée sur l'autel par certains rites sensibles. En dehors de la croix et de la messe, ils voient le sacrifice du Sauveur s'étendant à toute sa vie humaine et à sa vie glorieuse : les uns parlant surtout du sacrifice inauguré dans la vie terrestre, les autres du sacrifice perpétué dans le ciel, un certain nombre présentant dans une large lumière d'ensemble le sacrifice total du Verbe Incarné, selon les vues caractéristiques de notre vieille École française.

1. *En Allemagne, à la suite de Möhler et de Thalhofer : Schell*, etc. — **Hermann Schell** (1893), professeur à Würzbourg, développe, sous une forme oratoire un peu imprécise, des idées qui rappellent assez bien la large théorie de Möhler et celle de Thalhofer.

« L'Eucharistie, dit-il, est essentiellement le sacrifice du Christ, approprié à l'Église, d'une façon mystérieuse et spirituelle, néanmoins très réelle, et quant à la manière dont il s'opère, et quant au fruit qu'il produit, c'est-à-dire comme sacrifice et comme communion[1]. » « Dès lors que la consécration rend présents le corps et le sang du Christ, elle est rigoureusement un sacrifice » ; car l'oblation du Christ n'est pas restreinte à la croix : elle est inséparable de sa personne. Le Sauveur a toujours « en son âme la même disposition intérieure de sacrifice », et cette disposition « est à n'en pas douter, d'une importance essentielle. Seulement, elle se trouve dans le Prêtre qui offre, non dans le sacrifice qui est offert ; à moins qu'elle ne soit l'âme de celui-ci. Il faut donc chercher la forme extérieure sous laquelle cette volonté de sacrifice se traduit symboliquement, et par là devient acte sacrificiel. Or cette expression réelle du sacrifice intérieur de Jésus se trouve, d'après l'opinion commune, dans la consécration séparée de son corps et de son sang[2] ».

1. H. SCHELL, *Katholische Dogmatik*, Paderborn, 1893 ; l. III, 2, p. 513 : « Das Wesen der hl. Eucharistie ist das Opfer Christi, seine geheimnisvolle und geistliche, aber wirkliche Feier zur Aneignung im Vollzug wie in der Frucht : als Opfer und Kommunion. »

2. ID., *ibid.*, p. 527 : « Wenn die Konsekration die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi bewirkt, so ist sie unabweisbar ein Opfer. » « Die Opfergesinnung Jesu ist

« Comment cet acte solennel, où le Sauveur concentre sa vie tout entière, intérieure et extérieure, dans sa disposition de sacrifice, afin d'exercer et de perpétuer son sacerdoce, pourrait-il manquer du caractère sacrifical ? Tout son contenu est le sacrifice de la passion ; tout l'esprit qui l'anime est celui du sacrifice : comment cet acte lui-même pourrait-il être autre chose qu'un sacrifice[1] ? »

L'idée de Thalhofer semble former également le fond des systèmes exposés par **Thomas Specht** (1876), **Joseph-Théodore Franz** (1880), **Hubert Simar** (1899)[2].

2. *En France, à la suite de Bossuet et du P. de Condren : Gay, Gautrelet, Bacuez, Giraud, Planus, Sauvé, Marmion, Grivet, Batiffol, Rivière.* — En France, l'idée fondamentale, soit de Bossuet, soit du P. de Condren, a été reprise, sous une forme plus ou moins complète, par un certain nombre d'écrivains.

D'après **L.-Charles Gay** (1815-1892), évêque d'Anthédon, auxiliaire du cardinal Pie, à Poitiers, le sacrifice du Christ, loin d'être borné à l'instant de sa mort, a commencé avec son Incarnation. Il a été marqué par « un rit extérieur » d'oblation en la Présentation au temple, pour durer sans interruption toute sa vie. « Jésus est pontife, dit-il, pontife du sacrifice dont il est la victime... De même que le sacrifice et l'obéissance, ce sacerdoce et cette immolation, qui en était l'acte, constituaient en Jésus un véritable état ; et son obéissance se résumait dans ce sacrifice sans cesse offert par lui à Dieu. Or... ce sacrifice, commencé dans l'acte même de l'Incarnation, continué par la Naissance et la Circoncision, devait être déclaré par un acte public, et il fallait que cette déclaration

unzweifelhaft von wesentlicher Bedeutung, allein sie liegt auf Seiten des opfernden Priesters, nicht auf Seiten der Opferhandlung, es sei denn als deren beseelender Gedanke. Es soll jedoch die äussere Form gesucht werden, in der dieser Opferwille Jesu sich symbolisch oder sakramental ausprägt und dadurch zur Opferthat macht. Dieser reale Ausdruck des Opferwillens Jesu liegt nach der vorherrschenden Meinung in der getrennten Konsekration des Leibes und Blutes Christi. »

1. Id., *ibid.* : « Wie kann die feierliche Handlung, in welcher der opferbereite Erlöser sein ganzes inneres und äusseres Leben zusammenfasst, um sein Priestertum thätig zu vollbringen und zu verewigen, des Opfercharakters entbehren ? Ihr entlehren ganzer Inhalt ist das Leidensopfer ; ihr ganzer Geist ist Opfer : was kann sie selbst anderes sein wollen, als Opfer ? »

2. Thomas Specht, *Die Wirkungen des eucharistischen Opfers*, Augsburg, 1876, p. 2 et suiv. — Jos. Theodor Franz, *Die eucharistische Wandlung und die Epiklese der griechischen und orientalien Liturgien*, Würzburg, 1880, t. II, p. 61 et suiv. — Hubert Simar, *Lehrbuch der Dogmatik* (*Theologische Bibliothek*), Freiburg i. B., 4e éd., 1899, 2, § 155, p. 961 et suiv.. — Cf. Pell, *Noch ein Lösungversuch zur Messopferfrage*, dans *Theologisch-praktische Monats-Schrift*, t. XVIII, p. 655-657. — Max Ten Hompel, *Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideale Verwirklichung im Opfer Christi*, Freiburg i. B., 1920, p. 147-149.

datât de l'enfance du Sauveur... Dans la vie de Jésus, le sacrifice du soir, c'est celui du Calvaire ; celui de la Présentation est le sacrifice du matin[1]. »

François-Xavier Gautrelet (1874), de la Compagnie de Jésus, parle plus directement du « sacrifice glorieux » que le Christ Souverain Prêtre offre éternellement de lui-même « dans le ciel », et qu'il produit dans le temps sur nos autels[2].

Ce parallélisme entre le sacrifice eucharistique et le sacrifice céleste est mis particulièrement en lumière par **Nicolas-Louis Bacuez** (1820-1892), professeur au Séminaire de S. Sulpice à Paris : « De même que le Fils de Dieu ne cessera jamais d'être homme et qu'il restera éternellement uni à notre nature, il ne cessera jamais d'être victime et de s'immoler pour nous à la majesté de son Père. Loin de passer en un clin d'œil et de se dérober aux yeux de ses créatures, son sacrifice s'étendra et se perpétuera sans fin comme son royaume. Il remplira l'espace et le temps, le ciel aussi bien que la terre. Au ciel il sera, comme sa personne, visible, glorieux, permanent. L'Agneau ne s'immolera plus, mais il restera comme immolé, *tanquam occisus*. Il continuera d'offrir sur sa personne, comme sur un autel sublime qui relève tous les dons et qui communique aux moindres offrandes une excellence infinie, les plaies qu'il a reçues pour la gloire de son Père et pour notre salut ; et ses élus s'uniront éternellement à cette incessante oblation. Sur la terre, où le Sauveur veut demeurer présent au milieu des siens, son sacrifice se multipliera d'une certaine manière ; il se réitèrera véritablement, afin de se perpétuer et de s'étendre. Quant à la victime, à ses sentiments intérieurs, à ses intentions, à sa valeur, le sacrifice de l'Église sera le même que celui du Calvaire ; mais il en diffèrera par l'appareil extérieur, et par la nature de l'immolation. Il n'y aura point de souffrance, de séparation de l'âme et du corps, ni, par conséquent, d'expiation proprement dite ; mais il y aura anéantissement visible dans l'extérieur de la divine Hostie, acte d'abnégation par conséquent, et, au fond du cœur, adoration, action de grâces, supplication, comme à la croix[3] ».

S.-M. Giraud (1885), missionnaire de Notre-Dame de la Salette, reproduit très complètement la thèse oratorienne : Jésus-Christ

1. L. Ch. Gay, *Entretiens sur les mystères du saint Rosaire, Mystères joyeux*, IV, *La purification de la sainte Vierge et la présentation de N.-S. au temple* ; 2e éd., 1888; t. I, p. 243.

2. F. X. Gautrelet, S. J., *Le prêtre et l'autel. Méditations pour servir de préparation au S. Sacrifice de la Messe*, Lyon, 1874 ; Considérations préliminaires, p. 17 ; 6e médit., p. 59.

3. L. Bacuez, S. S., *Du divin sacrifice et du prêtre qui le célèbre*, Paris, 1888 ; ch. III, art. 1, p. 61.

« est seul Prêtre, parce que le sacrifice qu'il a offert toute sa vie, qu'il a consommé sur la croix, et qu'il continue, sans le réitérer, au ciel et sur l'autel eucharistique, est une action qui a répondu et qui répond à jamais à toutes les fins de l'Incarnation[1] ». Au sujet de l'Incarnation, « sacrifice incessant et perpétuel », le pieux auteur exploite surtout Thomassin. Sur le mystère de la Résurrection et le « sacrifice du ciel », il cite abondamment M. Olier[2].

En 1897, paraît un ouvrage consacré directement à *L'idée du sacrifice dans la religion chrétienne*, d'après l'École française du XVII^e siècle, principalement d'après le P. de Condren et M. Olier[3].

L'auteur cherche à définir l'essence du sacrifice en partant de l'analyse des sacrifices de la Loi ancienne. Or, ces sacrifices figuratifs lui apparaissent d'abord comme un ensemble complexe, dont les diverses parties se complètent les unes les autres. Pour en donner « une sorte de vue générale et de représentation synthétique », l'auteur fournit du sacrifice ancien une première définition. C'est « un acte religieux composé de rites symboliques, officiellement institué pour exprimer les rapports de religion qui unissent l'homme à Dieu : à savoir, pour représenter l'offrande personnelle du fidèle *(rite de l'Oblation)*, reconnaître sensiblement ses obligations vis à vis la justice divine *(rite de l'Immolation et de l'Oblation du sang)*, marquer son désir de plaire au Seigneur et de ne faire qu'un avec lui *(rite de la Consommation)*, exprimer enfin la satisfaction du Très-Haut et l'union que le fidèle acquiert avec son Créateur *(rite de la Communion)*[4] ».

En considérant, non plus l'ensemble, mais ce qui constitue la nature intime de chacun de ces sacrifices, l'auteur y trouve essentiellement « une offrande, la donation d'un présent agréable au Seigneur ». « L'acte même de donation, il est vrai, se fait par une sorte de destruction, absolue ou moralement équivalente, de la matière offerte. Mais si nous regardons bien, dit-il, cette destruction n'est pas seulement pour marquer l'anéantissement de la créature et du pécheur devant Dieu : elle est aussi, et surtout... pour la représentation sensible de la donation du présent au Seigneur. Le présent est matériel : l'acte même de donation doit être matériel et symbolique. On détruit la matière du présent, afin de marquer, en quelque sorte, sa donation à Dieu, son passage en Dieu,

1. S. M. GIRAUD, *Prêtre et hostie*, Lyon et Paris, 1885, liv. I, ch. VII ; t. I, p. 55.
2. ID., *ibid.*, liv. I, ch. V p. 33. — Ch. XX, XXI, p. 179, 187, 195.
3. *L'idée du sacrifice dans la religion chrétienne, principalement d'après le P. de Condren et M. Olier*, par M. LEPIN, Paris et Lyon, 1897.
4. *Op. cit.*, p. 66.

comme nous détruisons un aliment pour en jouir, en le faisant passer en nous, comme nous détruisons les grains de l'encens et les résolvons en fumée pour nous délecter de son parfum. Aussi bien, l'acte sacrificateur paraît être moins une destruction qu'une transformation. Il fait périr la matière du sacrifice à son premier état, mais pour la faire passer comme à un état supérieur. Il anéantit son être naturel, mais pour l'absorber, en quelque sorte, en l'Être même de Dieu. »

L'auteur conclut : « En un mot, le caractère essentiel du sacrifice mosaïque ne semble pas être de représenter la disposition de l'homme prêt à donner sa vie au Créateur en reconnaissance de son souverain domaine et de sa rigoureuse justice. Il semble plutôt exprimer sensiblement la volonté qu'a le fidèle d'être lui-même une offrande agréable au Seigneur, et de s'unir d'une union intime avec lui ».

Dès lors, « le sacrifice mosaïque, d'après son idée fondamentale, commune à toutes ses espèces », est défini : « la donation officielle à Dieu, par un acte d'anéantissement symbolique, d'une matière propre à représenter l'homme et censée apte à charmer le cœur du Très Haut[1] ».

Interprété d'après ces notions premières, le sacrifice du Verbe Incarné se présente comme étant avant tout un *acte de donation*, inséparable de lui-même. « Au premier instant de son Incarnation, en effet, et depuis lors sans interruption aucune jusque dans l'éternité même, la sainte Humanité de Jésus-Christ est tout entière, dans son corps et dans son âme, en acte de religieux anéantissement devant la Majesté divine et de donation d'un prix infini à son Père. »

D'autre part, cet acte d'anéantissement et de donation parfaite se poursuit à travers diverses phases correspondantes aux parties trouvées dans le sacrifice figuratif : « C'est la *Consécration* de la victime au premier jour de l'Incarnation ; c'est son *Oblation*, commencée dans le sein de sa mère, et rendue extérieure au temple ; c'est son *Immolation* sur le Calvaire ; sa *Consommation*, au jour de la résurrection ; enfin la *Communion* de Dieu et de l'homme, réalisée, d'une part au ciel pour l'éternité entière, de l'autre parallèlement sur nos autels eucharistiques jusqu'à la fin des temps[2] ».

Le sacrifice du ciel est ainsi décrit : « De l'âme du Christ s'élève incessamment vers son Père l'hommage infini de son adoration réparatrice. Les mêmes dispositions intérieures, qu'il avait ici-bas en ses divers mystères, continuent éternellement de l'animer...

1. *Op. cit.*, p. 63-65.
2. *Ibid.*, p. 78-79.

C'est le même abandon à la volonté de son Père, le même dévouement à sa gloire, qu'en sa première oblation dans le sein de Marie ; c'est la même charité intérieure qu'en son immolation sur la croix ; le même transport d'amour consommé qu'au jour de sa résurrection. En un mot, c'est toujours le même parfum de suavité qui de la sainte âme du Christ va réjouir incessamment le cœur de Dieu ».

Mais cet hommage intérieur du Christ Souverain Prêtre ne laisse pas de s'appuyer sur une oblation extérieure et sensible de son Humanité sainte. « Sans doute, l'Humanité du Sauveur n'est plus anéantie dans les humiliations et la mortalité ; son corps n'est plus immolé sous les coups de la souffrance et de la mort : le temps de l'expiation actuelle n'est plus. Mais cette Humanité sainte continue de s'anéantir glorieusement dans le feu dévorant de la gloire divine. D'autre part, la chair sacrée de Jésus porte, toujours vivantes, les marques de son anéantissement et de son immolation antérieure, pendant que dans ses veines coule le même sang qu'il a versé sur la croix pour notre rédemption. Et ce corps, à la fois immolé et ressuscité, consommé dans la gloire et revêtu des marques de sa douloureuse passion, Jésus-Christ continue d'en faire oblation à son Père, en même temps qu'il lui offre, toujours actuelles en son âme, les mêmes dispositions intérieures qui l'animaient en ses mystères d'anéantissement réel. Et éternellement, cette oblation parallèle du corps et de l'âme, de l'extérieur et de l'intérieur de Jésus, agit sur le cœur de Dieu avec la même efficacité qu'au temps même ou se réalisaient pour la première fois ces mystères[1]. »

Or la messe n'est que « le sacrifice même du ciel, amené sur l'autel par la production de Jésus-Christ sous les espèces eucharistiques, mais reproduit sous une forme particulière qui en fait un sacrifice vraiment propre à l'Église militante[2] ». L'auteur la définit : « l'offrande que Jésus-Christ Souverain Prêtre, par le ministère extérieur du prêtre visible, y fait de son Humanité sainte, anéantie sous les espèces, mais aussi revêtue des marques sensibles de sa passion et de sa mort : oblation extérieure et sensible, destinée à faire agréer de Dieu l'hommage spirituel de son adoration, de sa réparation, de son action de grâces et de sa prière pour les hommes[3] ».

« Après la consécration successive du pain et du vin, où se trouve la reproduction mystique de l'immolation du Calvaire », le Sau-

1. *Ibid.*, p. 186-188.
2. *Ibid.*, p. 230.
3. *Ibid.*, p. 224.

veur « ne cesse de s'offrir sous les deux espèces séparées », qui continuent d'apparaître comme une marque réelle de sa mort. En conséquence, et tout en voyant dans la consécration le moment principal du sacrifice, l'auteur croit pouvoir dire que le sacrifice « ne se borne pas à cet acte momentané, mais s'étend, comme un acte continué, jusqu'à la communion[1] ».

Enfin, il s'efforce de mettre en lumière l'union étroite de l'Église au sacrifice du Christ, et montre dans le sacrifice du Corps mystique, soit ici-bas soit dans le ciel, une extension et un achèvement du sacrifice unique du Chef[2].

Le chanoine **Planus** (1899), vicaire général d'Autun, combine des explications qui relèvent de points de vue assez divers, sans se prononcer nettement pour aucune. Après avoir proposé, au sujet du sacrifice eucharistique, la théorie de Franzelin et de De Lugo, en l'abandonnant à la libre appréciation du lecteur, il expose, d'après Thomassin, la doctrine oratorienne du sacrifice du ciel, sous une forme discrète, où se devine la bienveillance plutôt qu'une approbation ferme[3].

On trouve un mélange un peu semblable dans les ouvrages de **Charles Sauvé** (1900, †1925), prêtre de S. Sulpice. L'auteur pose la question : « Y aura-t-il un sacrifice dans le ciel ? » Sa réponse paraît nettement affirmative : « Qu'est-ce que le temps, qu'est-ce que la terre ? C'est la préparation, c'est le prélude de l'éternité, du ciel. Comment ce qu'il y a de plus parfait sur la terre ferait-il défaut au ciel ? Lorsque le temps possède un sacrifice qui se renouvelle véritablement, aussi véritablement qu'au Calvaire, tous les jours sur mille et mille autels, comment l'éternité pourrait-elle être privée d'un sacrifice ? Quand nous ne saurions pas bien en quoi consiste ce sacrifice éternel, serait-ce une raison de douter de son existence ? Nous ne savons pas bien non plus en quoi consiste définitivement le sacrifice de la Messe, et pourtant c'est un article de foi que la Messe est un véritable sacrifice[4] ».

Qu'il y ait un sacrifice au ciel, c'est donc une chose toute naturelle ; et ce sacrifice ne peut évidemment consister que dans l'oblation perpétuellement actualisée du Souverain Prêtre. On est tout surpris de lire, immédiatement après, cette réserve : « Quoi qu'il

1. *Ibid.*, p. 226.

2. *Ibid.*, p. 243-334.

3. Abbé PLANUS, *Le Prêtre*, 2e *Retraite pastorale*, Paris, 2e éd., 1899 ; 2e jour, p. 79, 87-88.

4. C. SAUVÉ, S. S., *Jésus intime. Elévations dogmatiques*, t. III ; 3e éd., Paris (s. d.) 16e élév., p. 203.

en soit, au moins faut-il admettre qu'il y aura au ciel, dans les stigmates de la sainte Humanité, une éternelle oblation, une représentation sans fin du sacrifice de la croix ».

L'auteur admet donc une « éternelle oblation » du Christ, accompagnée d'une « représentation sans fin » de son immolation sanglante. Et cependant il hésite à voir là un véritable sacrifice. « Faut-il aller plus loin, dit-il en note, et admettre un véritable sacrifice dans le ciel ? Nous verrons que c'est là un point très problématique. » Serait-ce donc qu'il distingue entre *sacrifice* et *oblation* ?

Effectivement, on le voit tout préoccupé de la thèse qui place le sacrifice dans l'*immolation* de la victime. Quand il traite du sacrifice de l'Eucharistie, il ne se contente pas de faire valoir l'idée de l'immolation virtuelle, il met en évidence celle de l'amoindrissement de l'hostie, telle qu'elle a été proposée par Franzelin[1]. Pour trouver un sacrifice au ciel, où il ne peut être question d'amoindrissement ni d'immolation, il faut donc transformer et sublimer en quelque sorte l'idée commune de sacrifice. « Dans l'état présent, dit l'auteur, tant que dure l'épreuve, tant que dure le temps, le sacrifice est le passage violent d'un état supérieur à un état inférieur. Au ciel, le sacrifice serait une violence en sens inverse, une violence faite à la mort, une violence faite à toute infirmité, à toute misère humaine, pour nous élever à jamais jusqu'à la vie, jusqu'à la joie, jusqu'à la gloire même de Dieu. Ainsi, toute l'Église triomphante, en union avec le Prêtre éternel, glorifiera-t-elle à jamais Dieu par un sacrifice parfait et absolument digne de lui. » En somme, nous aurions au ciel l'inverse de ce qui a lieu sur la terre.

Une telle façon de concevoir les choses n'est évidemment pas favorable à l'idée qu'il y ait un sacrifice proprement dit dans le ciel. Et c'est pourquoi finalement notre auteur observe : « Ces choses demeureraient vraies, alors même, comme il est à craindre, que ni l'idée ni le mot de *sacrifice*, consacré sur la terre à exprimer surtout l'*immolation*, ne leur conviendrait strictement[2] ».

Après avoir paru, lui aussi, placer le sacrifice en général dans un acte de destruction, et le sacrifice de la messe dans l'immolation mystique du Christ, accompagnée de son offrande[3], D. **Columba Marmion** (1920, †1922), abbé de Maredsous, se range cependant

1. Id., *ibid.*, 15e Élév., p. 156, 128, 99.
2. Id., *ibid.*, 16e élév., p. 214.
3. D. Columba Marmion, *Le Christ vie de l'âme*, 11e éd., Paris, Lille, 1920, IIe part., ch. vii, p. 383, 390.

sans restriction à l'idée du P. de Condren. Le sacrifice de Jésus-Christ est inséparable de son sacerdoce.

Inauguré dès l'Incarnation, il est désormais continu jusqu'au Calvaire[1]. La parole de l'Apôtre sur l'unique oblation du Christ doit s'entendre en ce sens que le Christ n'a été immolé et mis à mort qu'une fois ; mais son oblation et son sacrifice se continuent en vérité au ciel et dans l'Eucharistie[2]. « Ainsi, il y a au ciel, et il y aura jusqu'à la fin des temps, un sacrifice célébré pour nous par le Christ Jésus, d'une façon éminente, sublime, mais en perpétuelle continuité avec son immolation sur la croix : *Per hostiam suam apparuit*[3]. » « Nous ne devons » donc « pas envisager l'offrande du Christ dans la seule période de la Passion. C'est dès son Incarnation que le Christ est hostie, et s'est offert en cette qualité... Le sacrifice de Notre-Seigneur est un ; il est parfait dans sa durée ; il est aussi parfait dans sa plénitude[4]. »

Pour manquer de coordination parfaite entre ses éléments, l'exposé de **Jules Grivet** (1916), de la Compagnie de Jésus, n'en est pas moins, à plusieurs points de vue, très remarquable.

L'auteur rejette nettement la définition du sacrifice fondée sur l'acte de destruction. Celle qu'il propose d'abord n'est autre que la notion, extrêmement large, trop large même sans doute, qui a été esquissée par S. Augustin et reprise par S. Thomas : « Toute œuvre accomplie pour entrer en une sainte société avec Dieu[5] ». Et, il a soin de le faire remarquer : « d'immolation, de changement, de détérioration de la victime..., pas un mot dans cette définition[6] ».

L'application au sacrifice eucharistique est aisée. « Est sacrifice tout acte du culte de Dieu, acte de la religion ou inspiré par elle. » Or, « l'Eucharistie est certainement cela, elle l'est même par excellence, puisqu'elle symbolise et tend à réaliser l'union dans la soumission parfaite de l'homme à Dieu[7] ».

Cependant la pensée de l'auteur n'est pas enfermée tout entière dans cette formule élastique. Une idée plus précise lui est fournie par l'examen de la doctrine de S. Thomas. Des propositions émises

1. ID., *Le Christ dans ses mystères*, Abbaye de Maredsous (1919), 8e éd., 1922 ; ch. v, n° 2, p. 92 et suiv.
2. ID., *ibid.*, p. 101 et suiv.
3. ID., *ibid.*, p. 102.
4. ID., *Le Christ idéal du moine. Conférences spirituelles sur la vie monastique et religieuse*, Paris, Lille, 3e éd., 1923 ; ch. VI, p. 144-145.
5. Ci-dessus, p. 191.
6. J. GRIVET, S. J., *La messe de la terre et la messe du ciel*, Paris, 1917, p. 24. — Cf. *Revue pratique d'Apologétique*, 15 sept. 1916 ; t. XXII, p. 739.
7. ID., *ibid.*, p. 25.

par le saint Docteur, il tire cette conclusion : « Il reste clairement affirmé que l'occision ou la destruction ne constitue pas le sacrifice ; c'est l'offrande ». « Une *offrande* faite à Dieu pour reconnaître ses droits de Maître souverain : voilà le sacrifice. » Ou encore : « le sacrifice est une *oblation* dans un geste religieux[1] ».

Faisant l'application de cette notion, l'auteur montre justement à la croix l'offrande du Christ obéissant et plein d'amour. « C'est cette obéissance, c'est cette charité, qui constituent pour le Christ le don de soi-même et la messe du Calvaire. » « L'acte des bourreaux est le crime suprême d'irréligion, le déicide... L'acte des bourreaux écarté, que reste-t-il pour faire l'essence du sacrifice au Calvaire ? *L'offrande.* Notre-Seigneur offre à Dieu son Père son humanité qui souffre et va mourir[2]. »

Mais le Christ s'offre encore, par delà la mort, dans sa vie ressuscitée et glorieuse. Il faut donc admettre l'existence d'un véritable sacrifice au ciel « La résurrection, dit le P. Grivet, ne fut pas pour Notre-Seigneur Jésus-Christ le terme de son sacerdoce, mais bien plutôt l'achèvement, la consommation. Prêtre au cénacle de Jérusalem, prêtre au Calvaire, le Christ l'est aujourd'hui et le sera toute l'éternité ; mais non pas prêtre sans la fonction, ou prêtre retiré et justement honoré pour les services autrefois rendus : il est prêtre dans l'exercice *actuel* d'un sacerdoce qui n'aura pas de fin[3]. » « La mort du Rédempteur au Calvaire, c'est le sacrifice consommé hors du temple. Par l'ascension, le grand prêtre Jésus-Christ entre dans le Saint des Saints, portant en lui-même le sang de la victime qu'il vient présenter à Dieu, *toujours vivant afin d'intercéder en notre faveur,* dans une messe éternelle. En des pages sublimes, les Pères de l'Église ont développé cette doctrine. Thomassin, dans son Traité de l'Incarnation, a recueilli de nombreux témoignages chez les Grecs, chez les Latins. Ils s'accordent à regarder la mort du Calvaire comme le fondement de la médiation ou du sacerdoce du Christ, mais non pas comme l'exercice intégral de sa prêtrise ; c'est seulement l'entrée en fonction, par le sacrifice hors du temple ; la consommation se fait au ciel, dans le Saint des Saints, par le souvenir constamment évoqué du dernier soupir sur la croix, la présentation des cicatrices, l'application, aux frères rachetés, des mérites payés du sang divin[4]. » « Le grand-prêtre, Fils de Dieu, Jésus, à la droite du Père, rappelle (en effet) sa mort, présente ses plaies, intercède pour son Église : ce qui suppose une

1. ID., *ibid.*, p. 20, 21, 22.
2. ID., *ibid.*, p. 23, 31.
3. ID., *ibid.*, p. 10.
4. ID., *ibid.*, p. 45.

orientation, une actuation de son intelligence, de sa volonté, un battement de son cœur, un mouvement de ses lèvres, un geste, une attitude religieuse de son Humanité[1]. »

Or, l'idée d'*oblation* fournit encore l'explication la plus simple du sacrifice de la messe. Pas n'est besoin « d'effort laborieux pour retrouver à tout prix au cours de la messe le couteau qui immole, au moins son image, dans une destruction, mystique sans doute, mais *actuelle*, et qui serait l'action essentielle du sacrifice ». « Les accidents du pain et du vin n'ont pas à intervenir pour constituer formellement à la messe l'action sacrificale, en donnant au prêtre de jouer, pour ainsi dire, à l'autel le mystère de la passion, d'*immoler actuellement*, de refaire la scène du Calvaire sur l'autel. » « Les auteurs qui cherchent à la messe une destruction, au sens actif du mot, font fausse route ; ils ont tort de demander au prêtre de renouveler à l'autel l'acte odieux des bourreaux, de réaliser un *décide mystique*[2]. »

Il y a sacrifice à la messe, parce que le Christ, réellement présent, s'y *offre*, comme il s'est offert sur la croix, comme il s'offre éternellement dans le ciel.

Il s'offre comme sur la croix. Car « la messe et le sacrifice du Calvaire sont le même sacrifice... Au Calvaire Notre-Seigneur offre à Dieu le Père son humanité qui souffre. A l'autel, Notre-Seigneur offre à Dieu le Père son humanité qui a souffert. Même offrant, même offrande, que veut-on de plus pour que ce soit le même sacrifice ?... Au Calvaire, Notre-Seigneur offre son obéissance, allant jusqu'à la mort sur la croix. A l'autel, Notre-Seigneur offre cette même obéissance allant jusqu'à la même mort sur la même croix. Mais, au Calvaire, la mort était future d'un futur immédiat, réalité acceptée ; à l'autel, cette mort est passée, elle est souvenir rappelé[3] ».

Plus directement, le Sauveur s'offre comme dans le ciel. Car, tout ce qu'il fait éternellement dans le ciel, « c'est tout cela qui, par la transsubstantiation, commence, non pas à être reproduit,

1. ID., *ibid.*, p. 47.

2. ID., *ibid.*, p. 25-26, 31-32. — Cf. p. 27 : « Passion, séparation du corps et du sang, état de mort violente, n'interviennent qu'*au passé* ; c'est un souvenir que le prêtre évoque, tandis que les fidèles en recueillent la vertu salutaire. » — ID., dans la *Revue du Clergé français*, en réponse aux critiques de Dom Steuart, O. S. B., 15 juin 1918 ; t. XCIV, p. 466 : « Il résulte de là, avec une évidence éblouissante, au moins pour celui qui consent à ouvrir les yeux, que, selon la doctrine de celui qu'on a appelé le théologien de l'Eucharistie (S. Thomas), il n'y a pas à l'autel d'*immolation actuelle* de N.-S. Jésus-Christ. A moins qu'on ne fasse de ce mot le synonyme d'offrande, l'immolation à la messe n'intervient qu'au passé. »

3. ID., *ibid.*, p. 33-34.

mais simplement à être présent sur l'autel ». « La messe de la terre, c'est la messe du ciel tout entière, rendue présente au milieu de nous. » « Ainsi, Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui a été immolé sur la croix, prêtre et hostie, exerce son sacerdoce, en présentant à son Père son humanité *et* dans le ciel *et* dans le sacrement. Voilà la religion[1] ». « Pour toute l'Église, triomphante et militante, il n'y a qu'une messe à laquelle on assiste *et* de la terre *et* du ciel. Il ne faut pas dire : messe du ciel et messe de la terre ; mais plutôt : *messe unique*, qui se prolonge éternellement au ciel, et à laquelle participent différemment les voyageurs ici-bas, et les arrivés en paradis[2]. »

« Un jour, les trois Églises seront une Église, dans le triomphe de la victoire. Alors la fin — mais une fin qui n'aura pas de fin — quand le Fils livrera au Père son royaume, son Église, son corps mystique, pleinement soumis à Dieu par la vertu de son sacrifice. A la messe du ciel, ce sera la communion du Père, recevant dans son sein et son Fils bien aimé, et avec lui le genre humain, le corps mystique du Christ, racheté, purifié, sanctifié par le sang du Calvaire et gardé par le Prêtre-Hostie dans la vie éternelle[3]. »

Dans ces lignes nous trouvons une traduction assurément fort belle de la pensée maîtresse du P. de Condren. La doctrine qui y est exprimée est cependant incomplète. Le sacrifice du ciel est lié à la présence du Christ, et le Christ demeure présent dans le tabernacle : il s'en suivrait qu'il n'y a pas de distinction entre la présence eucharistique et le sacrifice de la messe. Pour avoir une explication plus satisfaisante, il est nécessaire de faire entrer en compte, en les coordonnant entre eux, les passages épars où l'auteur a soin de joindre à l'idée de présence celle de représentation sensible de la passion, et d'oblation propre faite par le Christ.

En effet, les espèces sacramentelles ne « disent » pas seulement « la présence sur l'autel du prêtre-hostie, Notre-Seigneur Jésus-Christ » : « dans l'Eucharistie sacrifice, par leurs apparences, liquide, solide, elles rappellent la séparation du corps et du sang au Calvaire[4] ». Ainsi, « elles remplacent à nos yeux les cicatrices glorieuses, invisibles pour nous, que le ressuscité garde au ciel et fait valoir dans la messe du ciel[5] ».

1. Id., *ibid.*, p. 48, 49, 50.
2. Id., *ibid.*, p. 46-47.
3. Id., *ibid.*, p. 51-52.
4. Id., *ibid.*, p. 28-29.
5. Id., *ibid.*, p. 36. — Cf. Id., *art. cit.* de la *Revue du Clergé franç.*, p. 472 : « Par le ministère du prêtre, la double consécration, les espèces séparées du corps et du sang rendent sensible à la terre l'offrande de la même immolation du Calvaire, qu'adore dans la belle lumière l'Église triomphante, et sur laquelle elle s'appuie comme sur le fondement du bonheur qui ne finira pas. »

Cette commémoraison de la mort sanglante par une représentation sensible de l'immolation autrefois accomplie, l'auteur l'entend comme quelque chose d'*essentiel* à la messe. Parfois même il semble dire que là serait toute son essence : « Sacrifice, elle (l'Eucharistie) représente la passion par laquelle le Christ s'est offert en hostie, et c'est là l'essence du sacrifice de l'autel[1] ». Mais ailleurs, il montre le sacrifice constitué plutôt essentiellement par l'oblation. « Il y a sacrifice à la messe, parce que, dans les mains du prêtre, comme gage de sa soumission et de la soumission du genre humain dont il est la tête, Jésus *offre* à son Père son humanité qui a été immolée sur la croix[2]. » Et c'est bien ce qui ressort très expressément de tout le rapprochement que nous avons vu établi entre l'offrande du Christ à l'autel et son offrande sur la croix et dans le ciel.

On est assez surpris de voir, après cela, l'auteur soutenir que « la messe, sacrifice du Calvaire, commence à l'autel après l'élévation ». « A notre avis, appuyé sur l'étude du missel, dit-il, la transsubstantiation est la dernière préparation, et, comme telle, en dehors de ce qui est l'essence du sacrifice[3]. » « Par la consécration le sacrement de l'Eucharistie est constitué. Une fois constitué, il est offert. Cette offrande, c'est la messe. » « *Unde et memores... offerimus*... Nous offrons l'hostie, le pain très saint de la vie éternelle et le calice du perpétuel salut. Voilà la messe. Voilà le commencement de la messe[4]. »

La messe ne consisterait donc plus dans l'offrande que le Christ fait de lui-même à son Père, mais dans celle que l'Église fait du Christ, rendu présent au milieu d'elle.

Cette divergence est accentuée par les arguments que l'auteur tire du missel et de l'ordinaire de la messe. « Le missel, n'est-ce pas le premier document à consulter pour préciser ce que veut faire le prêtre à l'autel ? » Or, « tout parle, dans la liturgie de la messe, d'un magnifique présent fait à Dieu pour nous le rendre propice, toucher sa miséricorde, obtenir la grâce de son amitié et l'heureuse arrivée à la vie éternelle. L'offrande, l'hostie pure, l'hostie sainte, l'hostie immaculée — *haec dona, haec munera*, — c'est l'Humanité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et, avec le Christ, les fidèles qui lui sont unis[5] ». Et encore : « De la première parole à la dernière, les prières liturgiques demandent, sur le ton qui

1. Id., *ibid.*, p. 25.
2. Id., *ibid.*, p. 26.
3. Id., *ibid.*, p. 37.
4. Id., *ibid.*, p. 38-40. — Cf. Id., *art. cit.* de la *Revue du Clergé franç.*, p. 471.
5. Id., *ibid.*, p. 35, 36.

supplie, par le Christ Jésus présent sur l'autel, la délivrance du péché, le don de la grâce, l'entrée dans le bonheur, *per Christum Dominum nostrum*, par l'hostie. C'est l'ascension de l'âme vers Dieu, en s'appuyant sur l'hostie, c'est la pleine soumission de notre cœur au Maître souverain par l'incorporation à l'hostie. Telle est l'essence de la messe, telle qu'elle se dégage de la liturgie. Action très sainte de l'humanité qui, le Christ, le second Adam, à sa tête, reconnaît ne pouvoir être bien que dans une société très étroite avec Dieu, son Seigneur, mais aussi son Père, dont elle a tout reçu, dont elle a tout à attendre, premier principe et fin dernière[1] ».

L'auteur rejoint cependant son premier point de vue, et remet sa thèse en équilibre, en notant après coup que « le sujet du verbe *Offerimus*, c'est Notre-Seigneur en union avec les fidèles ». « L'offrant intégral est bien le corps mystique du Christ, l'Église unie à son Chef » ; mais « l'acte d'offrir, comme l'acte de transsubstantier est principalement l'acte de Notre-Seigneur Jésus-Christ[2] ».

Ajoutons qu'il met très heureusement en lumière le lien qui unit la communion au sacrifice. « La communion, dit-il, nous apparaît comme la consommation de ce qui est l'essence de la messe. C'est l'acte par lequel le Christ nous change en lui-même, afin de nous présenter avec lui et en lui à Dieu son Père. *Per ipsum, cum ipso, in ipso est tibi Deo Patri... omnis honor et gloria !* Grâce à la communion, dans ce *per ipsum* il nous faut faire entrer le Christ et les fidèles, dont l'union, la communion, donne à Dieu sa gloire. *Sint unum sicut et nos unum sumus*[3]. »

Il y a une étroite affinité, pour le fond, entre la thèse du P. Grivet, et celle qu'expose Mgr **Pierre Batiffol** (1918). Lui aussi condamne « la théorie classique, qui voit dans la consécration une sorte d'immolation, du fait de la distinction des espèces sensibles, sous lesquelles le Christ est présent, et présenté *tanquam occisus* ». Elle a, dit-il, « le tort de ne pas impliquer assez nettement dans la consécration une oblation formelle, l'offrande que, par le ministère du prêtre, le Christ fait à Dieu de son corps immolé et de son sang versé. La consécration fait le sacrement, mais le sacrement n'est pas par lui-même le sacrifice : or toute l'essence du sacrifice est dans l'*offrande*[4] ».

1. Id., *ibid.*, p. 41-42.
2. Id., *art. cit.* de la *Revue du Clergé franç.*, p. 471.
3. Id., *op. cit.*, p. 42.
4. P. Batiffol, *Leçons sur la messe*, Paris (1918), 4e éd., 1919 ; leç. VI, p. 188.

La thèse de Mgr Batiffol est donc celle du sacrifice-oblation. Il l'applique à la messe, et montre la messe constituée directement par l'offrande personnelle du Christ, subsidiairement par l'offrande qui est faite du Christ par l'Église.

Si l'on se reporte, dit-il, à l'institution de l'Eucharistie par le Christ, « l'oblation de la cène et l'oblation de la messe ont ceci de commun qu'elles sont l'oblation d'une victime immolée en un autre point de l'espace et du temps. A la cène, l'oblation est faite de la victime qui *sera* immolée sur la croix. A la messe, l'oblation est faite de la victime qui *a été* immolée sur la croix. De plus, à la cène, le Christ fait lui-même l'oblation de son corps et de son sang, tandis que, à la messe, le prêtre offre *vice Christi* le corps et le sang immolés du Christ[1] ».

L'auteur ajoute : « Il n'est pas indifférent... que le pain et le vin, symboles sensibles du corps et du sang (réellement mais invisiblement présents), symbolisent la passion du Christ, dans laquelle le sang fut séparé du corps, et constituent ainsi ce que saint Thomas appellera une *imago quaedam repraesentativa passionis Christi* (IIIª, LXXXIII, 1). Si, en effet, le Sauveur a choisi ces symboles, c'est que le signe s'accordait à la chose signifiée. Mais ce qui importe ici, c'est l'intention qu'a eue le Sauveur d'*offrir* et de faire offrir, tout en représentant. Car, par là, la messe n'est pas plus une commémoraison verbale ou figurée que la cène n'était une annonce verbale ou figurée : le Sauveur a fait à la cène une oblation réelle et véritable de son corps et de son sang, et il fait à la messe une *oblation* aussi réelle et véritable, encore que par les lèvres et les mains du prêtre, parce que dans la messe se perpétue sur son ordre sa volonté de s'offrir[2] ».

« Cette doctrine conclut Mgr Batiffol, a l'avantage d'être la doctrine même de la liturgie. Il n'est qu'un sacrifice consommé, celui de la croix ; mais ce sacrifice a été offert par le Christ à la cène déjà, et nous offrons à notre tour ce sacrifice à la messe dans la forme où le Christ l'offrit à la cène et nous a donné le pouvoir de l'offrir[3]. » « La liturgie met l'accent sur cet acte sacerdotal, quand elle enferme dans le mot *offerre* l'essence du sacrifice de la messe : offrir à Dieu le corps et le sang du Sauveur crucifié, le corps et le sang présents dans le sacrement de l'autel, l'offrir comme le Christ à la dernière cène a offert et institué que nous offririons, l'offrir sur son ordre et avec l'assurance que, quand nous pronon-

1. ID., *ibid.*, p. 179.
2. ID., *ibid.*, p. 180.
3. ID., *ibid.*, p. 181.

çons les paroles sacramentelles, le Christ par nos lèvres s'offre à nouveau à son Père[1]. »

Jean Rivière (1921), professeur à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg, soutient une thèse identique, avec un exposé d'ensemble plus complet et non moins remarquable.

Après avoir rendu compte de la thèse récemment publiée par H. Lamiroy[2], l'auteur souligne « à quelle tâche ingrate sont voués les théologiens qui croient devoir maintenir l'idée de destruction à la base de la notion du sacrifice ». « Il se produit, remarque-t-il avec beaucoup de finesse, ce phénomène très particulier que les divers systèmes s'engendrent par opposition les uns aux autres ; chaque auteur commence invariablement par démolir ceux qui l'ont précédé, en attendant que d'autres à leur tour se livrent au même travail sur ses propres constructions. Du fait constant de cette neutralisation réciproque, ne faudra-t-il pas conclure que le problème est vraisemblablement insoluble ou mal posé ? » En tout cas, « l'on conçoit sans peine que, lassés d'un travail sans issue, d'autres aient préféré renoncer franchement à un postulat dont les preuves sont aussi fragiles que les inconvénients certains[3] ».

Lui-même se place dans ce nombre, et, d'une façon générale, adhère à « la doctrine de ces grands mystiques français (De Bérulle, De Condren, Olier), vers laquelle un nombre toujours croissant de théologiens modernes revient avec une visible sympathie[4] ». Après en avoir reproduit les traits essentiels, « il ne manquerait sans doute, dit-il, à cette doctrine de nos vieux maîtres français, que d'être exposée en une synthèse complète et organique, pour constituer un système digne de se placer en bon rang à côté des plus célèbres, et peut-être capable de les contrebalancer efficacement dans l'appréciation des théologiens[5] ».

De cette synthèse l'auteur trace du moins une esquisse des plus suggestives, construite principalement sur l'idée de l'obla-

1. Id., *ibid.*, p. 189.
2. Ci-dessus, p. 598.
3. J. Rivière, *Un nouveau système sur l'essence du sacrifice de la messe*, dans la *Revue des Sciences religieuses*, janv.-mars 1921, p. 83. — *Ibid.*, p. 80 : « Il reste donc que la destruction sacrificielle soit une théorie formulée par les théologiens du XVIe siècle, pour mieux exprimer contre les protestants la réalité du sacrifice eucharistique. Depuis lors, elle s'est toujours maintenue dans les écoles, mais non sans rencontrer une sérieuse opposition. Ce qui fait que la question reste ouverte de savoir jusqu'à quel point elle présente, par rapport au passé, une innovation malencontreuse, ou un légitime développement. » — Cf. Id., *Le dogme de la Rédemption. Étude théologique*, Paris, 1914, p. 208 et suiv.
4. Id., *ibid.*, p. 85.
5. Id., *ibid.*, p. 86.

tion, intérieure et sensible, du Christ par lui-même, complétée par celle d'oblation du Christ par l'Église. Voici son raisonnement : « La valeur du sacrifice eucharistique est de même ordre et de même sens que celle du sacrifice de la croix. Or n'est-ce pas l'évidence même que, dans l'oblation du Calvaire, l'effusion du sang et la mort qui en fut la suite n'étaient qu'un élément accessoire et, pour parler avec l'École, le *matériel* du sacrifice, tandis que l'abnégation dévouée de la sainte victime en constituait l'élément principal et formel ? D'où une logique élémentaire conduit à dire que l'essentiel du sacrifice eucharistique doit consister dans le fait que le Christ, rendu présent par la consécration sur nos autels, y affirme et renouvelle devant Dieu les mêmes dispositions d'amoureuse obéissance. Quant à la séparation sacramentelle des espèces, elle ne saurait être autre chose qu'un rappel symbolique de la séparation réelle de son corps et de son sang. Ainsi, sous les dehors visibles du sacrement, se reproduit dans une invisible réalité l'oblation définitive du Fils de Dieu sur la croix, aussi infiniment glorieuse pour Dieu qu'indéfiniment bienfaisante pour nous[1] ».

On reconnaît l'idée fondamentale de Pasqualigo, reprise par Thalhofer[2]. Mais l'auteur ajoute : « Il resterait, pour être absolument complet, à déterminer si cette perpétuelle volonté d'oblation doit être regardée chez le Christ comme seulement virtuelle, en tant que l'intention et le mérite de son sacrifice historique continuent à valoir devant Dieu à la façon d'un acte moral unique jamais rétracté » — c'était, semble-t-il, la pensée de Möhler, — « ou bien si on peut la concevoir aussi comme actuelle, c'est-à-dire comme un acte nouveau répétant le premier » — c'est plutôt l'idée de Thalhofer. — Lui-même se contente de dire : « La réponse à cette question dépend de la manière de comprendre la présence et l'activité du Christ dans le sacrement[3] ».

Cependant, à cette idée principale d'oblation du Christ par lui-même, l'auteur associe, comme complémentaire, celle d'oblation du Christ par l'Église. « On n'aurait pas de la messe une idée juste, dit-il, si l'on n'ajoutait en même temps qu'elle est, dans le plan providentiel, le sacrifice du peuple chrétien. L'Église serait diminuée si elle ne pouvait offrir à Dieu cette forme solennelle d'hommage, où la religion de l'humanité a toujours trouvé sa plus parfaite expression[4] ».

Il y a donc sacrifice offert par le Christ et sacrifice offert par

1. ID., *ibid.*, p. 88-89.
2. Ci-dessus, p. 459, 575.
3. ID., *ibid.*, p. 89.
4. ID., *ibid.*, p. 89-90.

l'Église : et « ces deux éléments ne peuvent être seulement juxtaposés : ils ont entre eux un lien organique... Si le Christ s'offre en victime en renouvelant à notre profit son immolation unique sur la croix, c'est toujours par les mains de son Église ; et le sacrifice qu'à son tour l'Église entend offrir à Dieu n'est pas autre que cette immolation même de son divin Chef, renouvelée par ses soins... D'où l'on pourrait conclure qu'en dernière analyse l'essence du sacrifice eucharistique est l'acte par lequel l'Église s'approprie pour les offrir à Dieu, sous les signes sacramentels qu'elle tient de son divin fondateur, les dispositions permanentes en vertu desquelles le Christ ne cesse de prolonger devant son Père le sacrifice unique de la croix[1] ».

Telle est la construction dogmatique que l'auteur déclare rattacher aux thèmes caractéristiques de « la théologie mystique française ». Non pas, a-t-il soin de remarquer, que ces thèmes « lui appartiennent en propre, au point d'être sans racines dans le passé ou sans influence dans la suite : il est aisé de voir, au contraire, que l'école oratorienne se rattache à une tradition antérieure qu'elle contribue à développer. Mais les principes qu'elle met en œuvre et les applications qu'elle en tire lui donnent une physionomie originale par rapport aux autres systèmes plus ou moins accrédités en la matière. La différence n'est plus seulement dans les conclusions, mais dans l'inspiration et la méthode ». Or, à défaut d'une « exposition complète et motivée », il semble qu'une « simple esquisse » suffit déjà à montrer « quels riches développements spéculatifs et pratiques peuvent s'édifier sur ses bases ». Dès lors, « la question se pose... de savoir si les prémisses qui font sa force sont des créations de circonstance, ou bien des vérités définitives, si donc elles doivent rester le patrimoine d'une école, ou si elles n'exprimeraient pas plutôt les données essentielles qui s'imposent à tous les systèmes et le critère qui en mesure la valeur[2] ».

3. *En Angleterre et en Espagne : H.-E. Manning, J.-M. Bover.* — A cette pléiade d'écrivains français, de diverse valeur, par lesquels se continue la tradition de notre École théologique du XVII^e siècle, nous pouvons rattacher plusieurs auteurs étrangers : en particulier, **Henri-Edouard Manning** († 1892), cardinal archevêque de Westminster, et **Joseph-M. Bover** (1921), de la Compagnie de Jésus, professeur d'Écriture Sainte au Collège de S. Ignace à Barcelone.

C'est bien, en effet, un écho fidèle de la même doctrine, et plus

1. ID., *ibid.*, p. 90-91.
2. ID., *ibid.*, p. 91.

spécialement de la doctrine de Bossuet, que l'on trouve dans les lignes suivantes de Manning : « Un seul sacrifice a racheté le monde une fois pour toutes, et il continue à être offert sans interruption dans le ciel et sur la terre : dans le ciel, par l'unique Prêtre devant l'autel éternel ; et sur la terre, par cette chaine immense et non interrompue de prêtres qui ne font qu'un avec lui et participent à son sacerdoce[1] ».

Bover se propose, pour sa part, de mettre en lumière la vraie pensée de l'Épître aux Hébreux sur l'oblation du Christ dans le ciel. Il suppose comme chose démontrée en théologie, sans justifier autrement son assertion, qu'il ne peut être question au ciel d'un sacrifice véritable, pourvu de tous ses éléments, ni d'un renouvellement proprement dit du sacrifice de la croix, tels qu'on le trouve uniquement dans l'Eucharistie[2]. Néanmoins, de trois principaux passages de l'Épître, VII, 23-25 ; VIII, 1-3 ; IX, 21-24, il déduit, comme enseignement formel de l'Apôtre, une doctrine qui ne semble guère différer de celle qui a été exposée par Thalhofer, et déjà par le P. de Condren : Le Christ dans le ciel est prêtre éternellement : or il n'est prêtre que pour exercer son sacerdoce, donc pour faire acte d'oblation ou de sacrifice ; et comme son sacrifice est un, il faut admettre qu'il continue éternellement l'oblation ou le sacrifice qu'il a offert ici-bas.

D'après le chapitre VII, 23-25, le Christ, *éternellement vivant*, a un *sacerdoce éternel*, en vertu duquel il *intercède sans cesse pour nous*. Or, « à quoi lui servirait ce sacerdoce, s'il n'avait plus à faire aucune oblation ? » « La perpétuité du sacerdoce suppose la perpétuité de la fonction sacerdotale, laquelle ne peut être d'une façon ou d'une autre que l'offrande du sacrifice. Et puisque S. Paul exclut ailleurs la nécessité d'un sacrifice nouveau, il faut bien que le même sacrifice, qu'il a une fois offert, soit perpétuellement renouvelé, ou plutôt dure sans discontinuité[3]. » D'ailleurs, il est expressément question de l'*intercession* perpétuelle du Christ. Or, « cette

1. H. E. MANNING, *The eternal Priesthood. — Le sacerdoce éternel*, traduit de l'anglais, par l'abbé Charles Fiévet. Lille, 1884, ch. I, p. 4.

2. J. M. BOVER, S. J., *De oblatione Christi cælesti secundum Epistulam ad Hebræos*, dans *Verbum Domini (Commentarii de Re Biblica, omnibus sacerdotibus accommodati, a Pontificio Instituto Biblico singulis mensibus editi)*, Roma, jun. 1921, t. I, p. 162.

3. ID., *ibid.* : « Quorsum enim spectaret sacerdotium, ubi nulla jam remaneret oblatio peragenda, cujus quippe nulla esset ultra necessitas ? Ergo, e contrario, sacerdotii æternitas immutabilis, cum in ipsius sacerdotis æternitate fundatur, qui non morte prohibeatur permanere, illud evidenter ostendit : unum eumdemque sacerdotem, eum videlicet de quo est sermo, perpetuo posse sacerdotali munere perfungi. Quod sacerdotale munus sacrificium quodammodo sit necesse est. Cumque aliunde novi sacrificii necessitatem Paulus excludat, sequitur tandem idem illud sacrificium semel oblatum perpetuo innovari, vel potius perseverare. »

intercession est une fonction et un office sacerdotal. Mais l'office sacerdotal du Christ ne peut être que le sacrifice de la croix, ou quelque chose qui ne fasse qu'un avec cet unique sacrifice. L'intercession céleste est donc nécessairement en connexion étroite avec le sacrifice du Calvaire : elle doit le représenter sans cesse au Père, et le continuer moralement d'une certaine manière[1] ».

Au chapitre VIII, 1-3, l'Apôtre présente le ciel comme *le vrai Tabernacle*, et *le Saint*, dans lequel le Christ exerce son office de pontife ; puis il observe que *tout pontife est établi pour offrir des dons et des victimes* ; il conclut que le Christ *a nécessairement, lui aussi, quelque chose à offrir*. De ce raisonnement « il ressort manifestement que le Christ dans le ciel offre perpétuellement une hostie ». Cette hostie ne peut être que lui-même, immolé une fois sur la croix », et, comme « sur la croix l'immolation de cette hostie a été consommée, et son oblation achevée, il ne reste donc plus au Christ dans le ciel qu'à continuer moralement à jamais son oblation de la croix[2] ».

Enfin, la chose est encore « plus claire » au chapitre suivant, IX, 21-24, où l'Apôtre montre le Christ pénétrant dans le véritable *Saint*, qui est *le ciel même, pour s'y présenter maintenant devant Dieu en notre faveur*. Il s'agit là, tout le contexte l'établit, d'un acte « vraiment sacerdotal et sacrifical ; et, puisque dans la suite S. Paul repousse l'idée d'une multiplication de sacrifice dans le ciel, il faut conclure à une certaine continuité morale de l'oblation faite sur la croix et dès lors achevée[3] ».

Mais, se demande le docte exégète, cette « persévérance » ou « continuité » de l'oblation de la croix est-elle « une vraie et propre

1. ID., *ibid.*, p. 163 : « ...Concluditur inde rationem totam, cur Christus in perpetuum salvare possit, esse æternam sacerdotis vitam, vi cujus in æternum queat pro nobis interpellare. Quocirca ista interpellatio sacerdotale munus est atque officium. Jam sacerdotale Christi officium aliud non est, nisi aut unum crucis sacrificium, aut aliquid cum ipso cohærens. Unde tandem ista cælestis interpellatio cum sacrificio crucis connectatur oportet, illud videlicet Patri jugiter repræsentans, illud moraliter quodammodo continuans. »

2. ID., *ibid.*, p. 164 : « Ex istis duobus Pauli assertis manifeste consequitur Christum in cœlis hostiam perpetuo offerre, non aliam sane quam se ipsum in cruce semel immolatum, quandoquidem nullam unquam aliam Christus hostiam obtulit. Atqui in cruce istius hostiæ immolatio atque oblatio absoluta fuit et consummata. Igitur in cœlo nihil aliud Christo faciendum relinquitur, nisi eadem crucis oblatio moraliter in perpetuum continuanda. »

3. ID., *ibid.* : « Hæc Christi in cœlum ingressi exhibitio et repræsentatio ante Dei conspectum pro nobis, ex præcedenti aspersione et purgatione videtur intelligenda. Est igitur ista exhibitio vere sacerdotalis et sacrificalis. Cumque in sequentibus verbis respuat Paulus sacrificiorum in cœlo multiplicationem, concluditur cœlestem istam repræsentationem nihil esse aliud quam oblationis in cruce factæ et perfectæ moralem quamdam perseverantiam. »

continuation de l'oblation une fois accomplie, ou en est-elle seulement une certaine permanence large et improprement dite ? » C'est ce qui est à décider « d'après la notion théologique du sacrifice ». La notion à laquelle il se réfère rappelle visiblement celle de Thalhofer et de Pasqualigo : « Le sacrifice est un signe, qui exprime par l'immolation d'une victime la soumission et l'honneur dus à Dieu ». Dans le sacrifice ainsi compris, il faut distinguer la matière qui est l'immolation de la victime, et la forme, qui est la disposition intérieure marquant la signification propre à cette immolation.

Ainsi, « dans le sacrifice de la croix, la matière est la mort du Christ ; la forme, son obéissance, ou plus clairement la volonté par laquelle il offrait en mourant un juste honneur à son Père et une digne satisfaction pour les péchés des hommes[1] ». Or, cet acte interne de volonté, forme du sacrifice, n'en est pas une forme quelconque, mais bien « une *forme intrinsèque*, et réellement *constitutive* ». En conséquence, « il n'y a pas à hésiter, il faut absolument entendre la durée éternelle de l'oblation du Christ *au sens propre* ». Telle est, d'après Bover, « la plus complète et la plus juste interprétation à donner aux paroles de S. Paul[2] ».

Il y a donc au ciel une continuation véritable et proprement dite de l'oblation faite par le Christ sur la croix. Mais, si l'on fait de l'oblation la *forme* par laquelle le sacrifice est *constitué intrinsèquement*, cela paraît bien revenir à affirmer, bien que l'auteur n'ose aller jusque-là, qu'au ciel il y a une véritable et éternelle continuation de son sacrifice.

1. ID., *ibid.* : « Jam sitne ista perseverantia, vera et propria oblationis semel perfectæ continuatio, an potius lata quædam et impropria permanentia, aliunde decidendum videtur, scilicet ex theologica sacrificii notione. Profecto, sacrificium est signum, quod ipsa victimæ immolatione debitam Deo subjectionem et honorem significat ; quæ animi Deo subjectio, vel saltem hujus subjectionis significatio, aliquo modo istius signi seu sacrificii tamquam forma concipitur. In crucis sacrificio, Christi mors tamquam sacrificii materia concipitur ; tamquam forma vero, ipsius obedientia, vel clarius illa voluntas qua per suam mortem debitum Patri honorem dignamque pro hominum peccatis satisfactionem deferebat. Hæc, ad rem præsentem quod attinet, indubia videntur. »

2. ID., *ibid.*, p. 164-165 : « At vero, iste voluntatis actus estne mera forma sacrificii extrinseca, seu merus significationis terminus extrinsecus, an potius forma interna, seu elementum quo sacrificium intrinsecus constituitur ? Aliis verbis, sacrificium complete sumptum, estne externa tantum immolatio, quæ internam voluntatem mere connotat significando, an vero est concretum quoddam, cujus materia sit externa immolatio, forma vero intrinsecus sacrificium constituens sit actus internus voluntatis ? Jam, si illud prius verum est, tum perseverantia oblationis in cruce factæ impropria dicenda est. Sin autem alterum, tum sine ulla dubitatione perennis illa duratio proprie omnino est intelligenda. Horum utrum sit verius, ad theologum potius quam ad Pauli interpretem pertinet dijudicare. Tamen, ut nostram sententiam sincere aperiamus, arbitramur in altera interpretandi ratione verba Pauli proprium sensum plenius veriusque servare. »

Lui aussi signale un rapport étroit entre cette oblation céleste du Christ et le sacrifice de la messe. Toutefois il se borne à mettre en relief deux points : savoir, qu'à la messse « le Christ est le prêtre principal », et que ce sacrifice « reproduit, ou, pour ainsi dire, s'incorpore, l'oblation céleste du Christ ». Cela paraît laisser entendre que l'essence de notre sacrifice est dans l'oblation que le Christ continue à l'autel, comme il la continue éternellement dans le ciel, en représentant son immolation passée, et en lui donnant son infinie valeur par l'acte d'obéissance et de livraison qui est permanent en son Cœur[1].

4. *Théories récentes, composites : A.-A. Paquet, A.-M. Lépicier, A. Macdonald.* — Des théologiens précédents il semble qu'on puisse rapprocher, malgré des divergences profondes, plusieurs écrivains récents, dont les théories sont difficiles à classer dans aucune catégorie bien déterminée. Ces auteurs s'accordent à ne voir d'autre immolation réelle du Christ à la messe que l'antique immolation réalisée une fois pour toutes à la croix. Cette immolation unique étant supposée au passé, ils divergent entre eux sur la question de savoir ce qui fait néanmoins de la messe un sacrifice présent.

Mgr **A.-A. Paquet** (1900), pronotaire apostolique, professeur à l'Université de Québec, construit d'abord sur une base toute différente. Il fonde le sacrifice sur une immutation nécessaire de la chose offerte à Dieu. Sa définition est celle qu'a proposée Bellarmin, et où il est question proprement de « transmutation » de l'hostie. Il y ajoute que cette transmutation a pour but principal d' « apaiser la majesté divine ». A l'en croire même, « que la raison formelle du sacrifice soit dans un acte destructif ou immutatif de la victime », serait « l'enseignement de tous les théologiens[2] ».

Or, trouve-t-on à la messe une destruction ou immutation de cette sorte ? L'auteur répond très fermement : Non. Pour lui,

1. Id., *ibid.*, p. 165-166 : « Ex ista perenni Christi in cœlis oblatione, præsertim si Cordi Jesu tribuitur, elucet quanta proprietate in missæ sacrificio Christus ipse sit principalis sacerdos... In cruce, in cœlo, in missa, unus est sacerdos, una etiam victima... Unde tandem missæ sacrificium, si ex altera parte crucis sacrificium integrum instaurat seu innovat, incruente tamen, ex altera parte cœlestem Christi oblationem refert, vel, ut ita dicam, incorporat. »

2. A. A. Paquet, *Disputationes theologicæ, seu Commentaria in Summam theologicam D. Thomæ. De Sacramentis*, disp. VIII, qu. 1, a. 1. Quebeci (1900), 3e éd., 1922, p. 383 : « Sacrificium est oblatio externa, per legitimum ministrum facta soli Deo, in qua res aliqua sensibilis et permanens ritu mystico consecratur et transmutatur, ad honorandam divinam majestatem eamque maxime placandam. » Cf. Bellarmin, ci-dessus, p. 343, note 2. — *Ibid.* : « (causam formalem sacrificii) in actu sacro hostiæ destructivo vel immutativo sitam esse, ipse gentium sensus evincit, universique theologi docent. »

il n'y a pas d'autre immutation réelle du Christ que celle qui s'est accomplie au Calvaire. Et c'est cette immutation même, savoir l'immolation sanglante de la croix, qui constitue la « raison formelle » du sacrifice de la messe, c'est-à-dire l'acte « destructif ou immutatif » nécessaire à sa vérité de sacrifice[1].

Cependant la messe n'est pas purement et simplement le sacrifice du Calvaire : qu'est-ce donc qui en fait un sacrifice « propre et véritable », identique sans doute quant à la réelle immolation de la victime, distinct néanmoins d'une certaine manière et sous un certain rapport ? Mgr Paquet laisse entendre que c'est l'oblation.

Sans doute, « prise substantiellement, l'oblation sacrificielle est la même à la messe qu'à la croix » : elle est néanmoins autre, si l'on considère « le mode de l'offrande[2] ». Il y a à la messe une oblation du Christ qui est véritablement nouvelle, « réitérée », unie à l'immolation sanglante, non physiquement, mais « moralement[3] ».

Cette nouvelle oblation se réalise par la double consécration. Du moins peut-on le conclure de ce que l'auteur place dans la double consécration « l'essence du sacrifice eucharistique[4] ». Mais il pré-

1. ID., *ibid.*, a. 4, p. 406 : « Non differunt substantialiter sacrificium altaris et sacrificium crucis... Atqui sacrificia substantialiter identica eadem ratione formali seu sacrificii constitutiva constent necesse est : contrarium enim implicat. Ergo. Hoc argumento interimuntur omnes modernorum sententiæ petentes formalem sacrificii eucharistici rationem, non ex immolatione semel facta in cruce, sed ex immolatione nova, vel quacumque alia sacrificii forma. »

2. ID., *ibid.*, a. 3, p. 401 : « Oblatio sacrifica, substantialiter sumpta, seu exclusa differentia in modo offerendi, eadem quoque convenit sacrificio crucis et sacrificio altaris : siquidem quæ in cruce olim facta est ministerio sacerdotum nunc perseverat, quatenus nos ipsi (ut apparet ex duplici consecratione) corpus Christi *ut* mactatum et sanguinem Christi *ut* effusum Deo offerimus. »

3. ID., *ibid.*, a. 4, p. 408 : « Formalis ratio sacrificii in viventibus constituitur per immolationem, a qua oblatio rei immolatæ veluti specificatur. Atqui, quamvis in Eucharistia numerice repetatur oblatio corporis et sanguinis Christi, per ipsam tamen immolationem semel in cruce factam, quasi per formam sacrificii, hæc oblatio specificatur. Ergo. Prob. minor. Sane ad essentiam sacrificii non requiritur ut oblatio et immolatio physice conjungantur, sed sufficit unio quædam moralis, prouti cernere est in sacrificiis V. L., in quibus mactatio interdum præcedebat oblationem. Porro, in Eucharistia, prædicta unio moralis reapse efficitur : quod exsurgit, tum ex intentione offerentis, tum ex unitate victimæ, tum ex sensibili repræsentatione qua sub separatis speciebus panis et vini effusio et separatio sanguinis a corpore Christi commemoratur. Unde, licet repræsentatio ista immolatitia, seu mactatio mystica, sacrificium eucharisticum formaliter constituere non valeat, in ea tamen habetur necessaria conditio per quam victima sacra, qua immolata in cruce, sub visibili specie præsens ritualiter reddatur. »

4. ID., *ibid.*, p. 403 : « Essentia sacrificii Eucharistiæ ponenda est in consecratione, et quidem (probabilius) utriusque speciei, cum habitudine tamen ad sumptionem tanquam ad partem integrantem. » — *Ibid.*, p. 404 : « Neque in hac actione consecrativa deest *oblatio* ad sacrificium requisita, quæ etsi non verbis et in actu signato (ut aiunt), re tamen et in actu exercito per positionem sacræ victimæ in altari sufficienter promitur. »

cise, dans le langage de l'École : « la représentation de l'immolation du Calvaire, ou immolation mystique du Christ, ne constitue pas *formellement* le sacrifice de la messe : c'est seulement une *condition* nécessaire, moyennant laquelle est rendue présente rituellement sous une apparence visible la sainte victime immolée sur la croix[1] ». Ainsi, « la raison propre du sacrifice de la messe est, *simpliciter et specifice*, la même que celle du sacrifice de la croix ; *secundum quid* ou *quoad modum*, elle consiste dans la mactation mystique[2]. »

On pourrait, semble-t-il, résumer la théorie dans cette simple formule : la messe est l'oblation, faite par le moyen de la double consécration, de la victime immolée sur le Calvaire. Mais la préoccupation de justifier directement la réalité du sacrifice par la réalité de l'immolation, a empêché l'auteur de mettre en relief l'idée d'oblation. On le voit dès lors accoupler des propositions absolues, aussi malaisées à concilier que celles-ci : « *L'essence* du sacrifice eucharistique est à placer dans la double consécration » ; d'autre part, « *sa raison formelle* » n'est autre que l'immolation réelle de la croix.

Assez semblable est la position prise par **Alexis-Marie Lépicier** (1916), général de l'Ordre des Servites.

A l'exemple de Mgr Paquet, le P. Lépicier met en principe que le sacrifice requiert essentiellement « l'immutation réelle » de la chose offerte[3]. L'essence du sacrifice de la messe lui paraît justement résider dans la consécration des deux espèces, pour cette raison, en particulier, qu'on y trouve « l'immutation, essentielle au sacrifice[4] ».

Quelle immutation peut-on trouver dans la consécration ? Le Révérend Père l'explique, à la façon de Sylvius, en combinant trois hypothèses : celle de Bellarmin, « une matière profane devient

1. Id., *ibid.*, p. 408. Ci-dessus, note 3.

2. Id., *ibid.*, p. 404 : « Expensis variis sententiis de ratione propria sacrificii missæ, ea sustinenda eligitur quæ tenet rationem illam simpliciter et specifice eamdem esse ac sacrificii crucis, secundum quid tamen seu quoad modum consistere in mactatione mystica. »

3. A. M. Lépicier, *De sacrosancto sacrificio eucharistico*, Romæ, 1916 ; p. 32 : « Sacrificium proprie dictum definiri posse : Oblatio rei sensibilis, quæ per legitimum ministrum consecratur et offertur Deo, cum aliqua illius rei immutatione reali. » — p. 30 : « Dicendum ad rationem sacrificii sufficere eam mutationem, per quam hostia accipiat statum secundum esse naturæ humiliorem, magisque tendentem ad destructionem quam ad persistentiam. »

4. Id., *ibid.*, p. 91 : « Essentialis ratio sacrificii eucharistici consistit in consecratione utriusque speciei... Denique mutatio quædam habetur, talis qualis ad essentiam sacrificii requiritur. »

sacrée, et cette hostie sacrée, en tant que présente sous l'apparence de la matière profane antérieure, est destinée à la manducation » ; celle de Ruard Tapper, « le corps et le sang du Christ commencent d'être sous un mode nouveau, le mode sacramentel » ; enfin, celle de Lessius, « le corps et le sang du Christ sont séparés en vertu des paroles[1] ».

Aucune de ces explications cependant, la dernière pas plus que les deux autres, ne montre une véritable et réelle immutation dans le Christ consacré à l'autel. Aussi voit-on l'auteur, dans la suite, critiquer et rejeter complètement l'idée, à laquelle il a paru s'arrêter d'abord, savoir que la messe ait sa « raison formelle » dans l'acte d'immolation mystique. Cet acte d'immolation mystique ne lui apparaît plus que comme une condition nécessaire imposée par la volonté du Christ[2].

A son sens, la vraie raison formelle du sacrifice de l'Eucharistie est, comme l'a déclaré Mgr Paquet, dans la seule immolation de la croix. C'est cette « immolation réelle » qui a constitué essentiellement le sacrifice du Calvaire : c'est cette même « réelle immolation », accomplie une fois pour toutes, qui constitue encore actuellement l'essence du sacrifice eucharistique[3].

Mais l'immolation sanglante est passée : la messe est un sacrifice présent. Qu'est-ce qui donne à la messe ce caractère de sacrifice actuel ? Le P. Lépicier ne le déclare pas nettement. Comme Mgr Paquet, il laisse seulement entendre que c'est l'oblation, conditionnée par l'immolation mystique.

1. ID., *ibid.*, p. 94. Reproduction de Sylvius, ci-dessus, p. 433.

2. ID., *ibid.*, p. 112 : « Sacrificium altaris est substantialiter identicum sacrificio crucis, cujus ratio formalis fuit immolatio semel facta in cruce. Ergo ratio formalis sacrificii altaris consistit, non in quacunque immolatione, sed in immolatione in cruce peracta. Complet autem mactatio mystica, quæ fit in altari, rationem significativam sacrificii... : quæ quidem mystica mactatio habetur in distincta consecratione panis ac vini. At non in hac mactatione mystica reponitur ipsa formalis sacrificii eucharistici essentia, quæ, ut diximus, in hoc sita est quod eadem habetur victima, idem offerens, eadem oblatio. Unde utriusque speciei consecratio habenda est, ex institutione Christi, tanquam conditio, qua posita, in præsenti œconomia, sacrificium habetur, et sine qua sacrificium haberi non potest. » — p. 114 : « Adverte quam exigua res fiat eucharisticum sacrificium, si illius essentia reponatur in mactatione mystica, de qua superius locuti sumus. Si enim ab hac mystica mactatione repetatur illius forma, jam aliud erit sacrificium a sacrificio crucis ; ponetur sacrificium quoddam novum et independens a Calvariæ sacrificio ; et tota actio missæ reducetur ad symbolicum ritum, non habentem cum sacrificio crucis nisi relationem significationis. »

3. ID., *ibid.*, p. 112, cité au-dessus. Cf. p. 113 : « Manet ergo virtualiter immolatio crucis in nostro altaris sacrificio, eo modo quo semen manet in planta ; et ex hac crucis immolatione missæ sacrificium suam formalem derivat rationem ; ideoque mors Christi in cruce, ex ipsa Salvatoris intentione, influit actu in singulis sacrificiis eucharisticis, temporis decursu celebrandis. »

Du moins, à côté de ses deux affirmations antérieures, savoir que l'essence de la messe est dans l'immolation réelle de la croix, et qu'elle est d'autre part dans l'immutation réalisée par la double consécration, on le voit énoncer cette troisième proposition, qu'il néglige de relier d'une façon précise aux précédentes : « *l'essence formelle* du sacrifice eucharistique réside en ce qu'il contient la même victime, le même prêtre, la même *oblation* », « toute la différence étant dans le *mode de l'oblation*[1] ».

La thèse soutenue par Mgr **Alexandre Macdonald,** évêque de Victoria, en Colombie Britannique, (1905 et 1924), offre aussi de l'affinité avec les théories que nous venons d'exposer[2].

Mgr Macdonald définit le sacrifice en général, en s'appuyant sur l'analyse des sacrifices de l'Ancienne Loi. « L'immolation, ou la destruction sacrificielle de la chose offerte, » lui paraît », de par l'institution divine elle-même, un élément essentiel du sacrifice[3] »; mais non le seul. Ce qui, à ses yeux, « constitue formellement » le sacrifice, c'est une « oblation », et, parce que « le sacrifice est essentiellement un acte de culte public », une « oblation liturgique ou rituelle ». « Une définition logique du sacrifice se formule donc ainsi : l'offrande à Dieu par un prêtre d'une victime qui est immolée[4]. »

Or, si l'on considère le sacrifice du Christ en sa vie terrestre, on voit bien réalisée à la croix l'immolation, c'est-à-dire « l'élément matériel » du sacrifice ; mais où trouver son « élément formel », c'est-à-dire « l'action du prêtre », ou « l'oblation liturgique », qui

1. ID., *ibid.*, p. 112, cité ci-dessus, note 2. — p. 86 : « Sacrificium eucharisticum est secundum substantiam idem ac sacrificium crucis, solo offerendi modo differens. » « Ubi est idem sacerdos offerens, eadem victima oblata, eadem oblatio sacrifica, ibi est unum idemque sacrificium ». — p. 87 : « Eadem oblatio sacrifica : nimirum, quæ oblatio in cruce facta est, eadem nunc sacerdotum ministerio perseverat, quatenus in altari corpus Christi ut mactatum, et sanguis ut effusus, Deo offertur. »

2. ALEXANDER MACDONALD, *The sacrifice of the New Law*, dans *The Ecclesiastical Review*, dec. 1905. — ID., *The sacrifice of the Mass, in the light of Scripture and Tradition*, London, and St.-Louis, Mo. 1924.

3. ID., *The sacrifice of the Mass*, 1924, p. 2 : « Immolation then, or the sacrificial destruction of the thing offered, is, by God's own institution, an essential element of sacrifice. »

4. ID., *ibid.*, p. 11 : « But while the slaying or destruction of the victim is beyond question an essential element of sacrifice and its very foundation, it is not the formal constituent of it. That is the ceremonial offering, which, in the Levitical Law, was twofold, one before, the other after the slaying. » — p. 12 : « Sacrifice is essentially an act of public worship... The offering must thus be external and sensible, that is to say, a ceremonial or ritual offering, and this, not immolation, is the formal constituent of sacrifice. » — « A logical definition of sacrifice is thus the offering to God by a priest of a victim that is slain. » — Cf. p. 56, 61, 75.

le constitue proprement » et qui lui donne son « caractère spécifique[1] » ? On le trouve « à la dernière Cène, et seulement à la dernière Cène[2] ». Alors « par un acte de sa volonté toute puissante, le Christ s'offrit lui-même, son Corps et son Sang, sous les espèces du pain et du vin, comme le sacrifice de notre rançon et la nourriture de nos âmes » ; « il se plaça lui-même sur l'autel pour être immolé », et c'est « en vertu de cet acte que l'immolation eut lieu en effet le lendemain[3] ». « Ainsi l'oblation liturgique de la Cène fit de la mort sur le Calvaire une immolation sacrificielle[4] ». « Sans cette oblation et consécration de la Cène, continuée à la messe, de par l'institution même du Christ, la mort sur la croix n'aurait aucunement été un sacrifice[5]. »

La messe étant un seul et même sacrifice avec la Cène et la Croix, il faut donc y trouver une seule et même action sacrificielle. Or, remarque Mgr Macdonald, on y trouve précisément les deux mêmes éléments constitutifs ou parties composantes essentielles : la même « immolation », qui est celle du Calvaire ; la même « oblation », qui est celle de la Cène, continuée par la consécration. On n'a pas à chercher d'autre immolation que celle qui eut lieu jadis, une fois pour toutes, sur la croix. Il y a, au contraire, une consécration ou oblation qui est nouvelle ; l'auteur parle expressément d' « oblation *réitérée* du sacrifice une fois offert[6] ».

1. ID., *ibid.*, p. 61 : « The essence of the sacrifice thus includes a twofold element, the action of the priest and the passion of the victim. Both together constitute the essence, the one as formal constituent, the other as the material element. But it is the *form* or formal constituent which determines the specific character of a thing, according to the axiom of the schoolmen, *forma dat esse rei.* »

2. ID., *ibid.*, p. 142-143 : « It is the active element, or action of the priest, that gives its specific character to sacrifice... Where then did the action of Christ's sacrifice have place ? At the Last Supper, and only at the Last Supper... There He made the sacrificial offering of His Body and Blood ; there He bore the part of Priest forever according to the order of Melchisedech... »

3. ID., *ibid.*, p. 41 : « By an act, then, of His all-powerful will He offered Himself, His body and His blood, under the appearances of bread and wine, as the sacrifice of our ransom and the food of our souls... By the act of His own will Christ laid Himself on the altar at the Last Supper to be slain. The only wanting to the completeness of the sacrifice was the actual slaying, which took place some hours after, in virtue of that act, that is, in virtue of the power which that act gave His executioners to put Him to death. »

4. ID., *ibid.*, p. 61 : « The ceremonial offering in the Last Supper, therefore, made the death on Calvary a sacrificial immolation, and the Mass is that same ceremonial offering prolonged forever. »

5. ID., *ibid.*, p. 79 : « From this it follows that the death on the Cross would not have been at all a sacrifice without the offering and consecration in the Supper, continued by Christ's own institution in the Mass. »

6. ID., *ibid.*, p. 44 : « Each new celebration of the Mystery is not a new sacrifice, but the reiterated offering of the sacrifice once offered. »

Malgré tout, il s'efforce d'unifier, et en quelque sorte d'identifier, chaque nouvel acte de consécration avec l'acte premier du Christ à la Cène. « Ce n'est pas, dit-il, en vertu d'une nouvelle action que la consécration prend place à la messe, et que la messe est un sacrifice, mais en vertu de l'action accomplie une fois pour toutes par notre grand prêtre. L'action du Christ a institué le sacrifice : l'action du Christ perpétue le sacrifice[1]. » « Dès lors, peut-il conclure, la messe est non seulement spécifiquement, mais numériquement, un seul et même sacrifice avec celui du Calvaire[2]. »

Cependant, après avoir affirmé l'identité du sacrifice de la messe avec celui de la Cène et de la Croix, Mgr Macdonald parle de « *trois parties* essentielles de l'unique sacrifice de notre éternel grand-prêtre » ; et ces trois parties seraient : « l'oblation et consécration de la Cène, l'immolation du Calvaire, et l'oblation liturgique faite sur nos autels[3] ». Ailleurs, on le voit déclarer que « l'unique sacrifice de la nouvelle Loi comprend *trois phases* : il a son commencement à la dernière Cène, sa consommation à la croix, son achèvement liturgique, pour sa pleine opération, à la messe[4] ». Il va jusqu'à dire : « Sans l'oblation cérémonielle de la messe, le sacrifice achevé au Calvaire aurait été rituellement incomplet[5] ». Toutes formules dont on voit mal l'accord avec la doctrine qui précède, et qui demanderaient interprétation[6].

Nous avons vu que, pour mieux assurer l'identité de la messe avec la Cène, et par conséquent avec la Croix, l'auteur a eu soin

1. ID., *ibid.*, p. 43 : « It is not by virtue of a new action that the Consecration takes place in the Mass, that the Mass is a sacrifice, but by virtue of the Action once for all performed by our High Priest. Christ's Action instituted the sacrifice, Christ's Action perpetuates the sacrifice. »

2. ID., *ibid.*, p. 44 : « Hence the Mass is not only specifically but numerically one and the same with the sacrifice of Calvary. » — Cf. p. 68, 107, 133, 144.

3. ID., *ibid.*, p. 79 : « And the offering and consecration in the Supper, the immolation on the cross, the liturgical offering, or handing over to God upon our altars of the Body pierced for us and the Blood poured out for us — these three are essential parts of the One sacrifice of our eternal High Priest... Therefore, according to the law of sacrifice laid down by Himself, and His express purpose in instituting His sacrifice, the offering and consecration in the Supper are an essential part of the one sacrifice, and the immolation on Calvary is an essential part of the one sacrifice, and the liturgical offering in the mass is an essential part of the one sacrifice. »

4. ID., *ibid.*, p. 110 : « This is the one sacrifice of the New Law, which has three stages, its inception in the Last Supper, its consummation on the Cross, its liturgical completion of full operation in the Mass. »

5. ID., *ibid.*, p. 105 : « Without the ceremonial offering in the Mass, the sacrifice finished on Calvary would have been ritually incomplete. The public worship of sacrifice has always been offered to God within a sanctuary and on an altar. »

6. On a pu les déclarer contraires à l'enseignement du Concile de Trente. Rev. Vincent Mc Nabb, O. P., *A new theory of the sacrifice of the Mass*, dans *The Irish ecclesiastical record*, June, 1924, p. 568-571.

de présenter la consécration, ou acte d'oblation proprement sacrificiel, comme action du Christ, c'est-à-dire oblation du Christ par lui-même, et non précisément par l'Église. C'est une vérité qu'il déduit de l'enseignement des Pères et des Docteurs, et de la raison théologique elle-même. Il la met en haut relief, et y insiste comme sur un « point d'une importance capitale ». Il ne craint pas d'affirmer : « ce même sacrifice continué sur nos autels, c'est le même Christ, Fils du Dieu vivant, qui l'offre, ou il n'est pas offert du tout[1] ».

Sur ce point, Mgr Macdonald précise donc nettement la position des deux théologiens précédents, avec lesquels il est si étroitement apparenté : il rejoint même d'assez près les théologiens de l'École française. On le voit examiner, en effet, si dans le ciel, où nous savons par l'Épître aux Hébreux que le Christ continue de s'offrir après son immolation sur le Calvaire, comme il s'offre sur nos autels, il ne pourrait être également question d'un sacrifice actuel du Souverain Prêtre. Sans se prononcer nettement pour l'affirmative, retenu sans doute par sa supposition d'une oblation liturgique nécessaire, Mgr Macdonald présente néanmoins certaines considérations qui paraissent favorables à la thèse dite oratorienne.

« C'est une question qui a été très débattue, dit-il, de savoir si l'oblation que le Christ fait au ciel est sacrificielle au sens strict. S. Paul semblerait supposer que oui. Au chapitre IX de l'Épître aux Hébreux, il nous donne clairement à entendre que l'oblation faite par le grand-prêtre juif dans le lieu saint était figurative de l'oblation que le Christ fait au delà du voile : or cette oblation était indubitablement sacrificielle. ...Quand donc le Christ, venu comme grand-prêtre des choses futures, à travers le tabernacle plus grand et plus parfait, non fait de main d'homme, c'est-à-dire incréé, ni avec le sang de boucs et de taureaux, mais avec son propre sang, entra une fois pour toutes dans le lieu Saint, après avoir obtenu une rédemption parfaite, Il fit au dedans du voile l'oblation rituelle du sacrifice achevé hors du sanctuaire. Ce n'est pas un nouveau sacrifice qu'il offrit alors, mais le même une fois offert sur la croix, tout comme ce n'est pas un nouveau sacrifice qui s'offre chaque jour ici-bas, mais le même qui fut offert alors[2]. »

1. ID., *ibid.*, p. 118 : « If God the Son did not offer the sacrifice of our ransom, it was never offered at all... So in the continuation of the same sacrifice upon our altars the same Christ, Son of living God, offers it, or it is not offered at all. » — Cf. 112-121 ; 128. — A ce propos, l'auteur a quelques formules dont l'expression dépasse sans doute sa pensée, p. 119 : « It is Christ Himself who offers the sacrifice. And He offers it, not as man only, but as God » ; p. 117 : « It was God who was priest of the sacrifice. » Le Christ offrirait le sacrifice comme Dieu !

2. ID., *ibid.*, p. 55-56 : « It is a question that has been much debated whether the offering that Christ makes in heaven is sacrificial in the strict sense. St. Paul would seem

« Ce que fait la sainte messe, dit-il encore, c'est d'associer chacune des générations chrétiennes qui se succèdent à l'intercession perpétuelle de l'éternel sacrifice, car c'est, sous une forme solennelle, la présentation rituelle à Dieu de la victime du Calvaire sur les autels chrétiens, en chaque lieu du monde, du lever du soleil à son coucher[1]. »

II. — *Le sacrifice dans l'oblation que l'Eglise fait du Christ à l'autel*

L'oblation personnelle, dans laquelle les écrivains précédents font consister le sacrifice du Christ, est essentiellement, semble-t-il, une attitude spirituelle et intérieure, qui ne se sépare pas de lui-même. Aussi est-il logique de penser que le sacrifice du Sauveur embrasse sa vie entière, du temps et de l'éternité. Pour échapper à cette conséquence, qu'ils réprouvent, et restreindre le sacrifice proprement dit du Verbe Incarné à la croix et à la messe, tout en l'identifiant à un acte d'oblation, un dernier groupe de théologiens à trouvé meilleur de faire valoir principalement, sinon uniquement, en ce qui concerne l'Eucharistie, l'oblation du Christ par l'Église elle-même.

Cette oblation se réaliserait par l'acte de consécration, envisagé par les uns comme transsubstantiation, par les autres comme figuration sensible de l'immolation du Calvaire.

1. *L'oblation du Christ par la consécration en tant que transsubstantiation : P. Schanz.* — Le premier point de vue a été illustré dès longtemps par Suarez. Nous savons que, d'après l'illustre théologien, l'immutation censée nécessaire de la victime sacrifi-

to imply that it is. In the ninth chapter of the Epistle to the Hebrews he gives us clearly to understand that the offering made by the Jewish high priest in the holy place was typical of the offering that Christ makes within the veil, and that offering was undoubtedly sacrificial... When therefore Christ, having come a high priest of the good things to come, through the greater and more perfect tabernacle, not made with hands, that is, not of this creation, nor yet through the blood of goats and calves, but through His own blood, entered once for all into the holy place, having obtained eternal redemption (*Heb.*, IX, 11, 12), He made within the veil the ceremonial offering of the sacrifice finished outside the sanctuary. It was not new sacrifice He offered, but the self-same that was once offered on the cross, just as it is not new sacrifice that is offered on earth to-day but the self-same that was then offered. For by one offering he hath perfected forever them that are sanctified (*Hebr.*, X, 4). »

1. ID., *ibid.*, p. 132 : « What Holy Mass does is to associate each successive generation of christians with the perpetual pleading of the eternal sacrifice, because it is the solemn ritual handing over to God on christian altars of the Victim of Calvary, in every place, from the rising of the sun to its going down. » — Cf. p. 57, 58, 128.

cielle, est réalisée par la consécration, en ce que la consécration transsubstantie le pain et le vin, et met entre nos mains, pour que nous en fassions un présent infiniment agréable à Dieu, le Christ lui-même, sous les signes figuratifs de son immolation passée. Tout récemment Scheeben a fait valoir brillamment cette théorie[1]. A son tour, **Paul Schanz** (1893), professeur à Tubingue, se prononce catégoriquement en sa faveur.

Lui aussi commence par discuter la notion courante, qui place le sacrifice dans un acte de destruction formelle. A son avis, « les savantes explications », produites depuis le concile de Trente, pèchent en ensemble par « une exagération de l'idée d'immolation sacrificielle ». « C'est, dit-il, sous l'influence de la discussion avec les Réformés que l'idée de *destruction* a remplacé, dans la définition du sacrifice, celle de simple *immutation*. On est, au contraire, d'accord avec l'Écriture et avec toute la tradition antérieure à la fin du XVI^e^ siècle, si, au lieu de cette idée de destruction, on s'en tient à une idée large d'immutation, et si l'on met en relief le dessein d'union à Dieu[2]. »

D'après Schanz, le sacrifice en général peut donc se définir : « l'offrande d'un présent sensible, par un ministre légitime, au moyen d'une immutation de la chose offerte, dans un but d'hommage à la Majesté divine, d'expiation et d'union à Dieu[3] ». Ou encore : « l'offrande d'un présent tiré de nos biens, lequel, par sa consécration, passe au domaine de Dieu, et, par une certaine transformation, généralement par l'effusion et la combustion, est accepté de Dieu, sanctifie l'offrant et le fait entrer dans la société de Dieu[4] ». Dans cette définition, il est aisé de le voir, on retrouve

1. Ci-dessus, p. 576.

2. P. SCHANZ, *Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche*, Freiburg i. B., 1893, p. 482 : « Alle diese künstlichen Deutungen haben in der Uberspannung des Opferbegriffes ihren Grund. Man will durchaus eine Vernichtung, eine Art Tötung finden, die thatsächtlich nicht nachweisbar ist, statt sich mit der *memoria et repræsentatio* des Kreuzesopfers durch den verklärten Christus zu begnügen und die *immutatio* nach der alten Anschauung in der durch die Verwandlung unter getrennten Gestalten angedeuteten Absicht, Gott zu versöhnen, und in der feurigen Liebergabe des Gottmenschen zu erkennen. » — p. 475 : « Der Grund der Anderung der Immutation in die Destruktion in der Bekämpfung des Messopfers durch die Reformatoren gelegen. » — p. 479 : « Es entspreche der hl. Schrift und der ganzen Tradition bis zum Ende des 16 Jahrhunderts, wenn man die Destruktion nicht in den Begriff des Opfers aufnimmt vielmehr bei der Immutation im weiteren Sinne stehen bleibt, und den Zweck der Vereinigung mit Gott betont. »

3. ID., *ibid.*, p. 479 : « Das Opfer ist die Darbringung einer sichtbaren Gabe durch den rechtmässigen Diener mittelst deren Veränderung zum Zweck der Anerkennung der göttlichen Erhabenheit und der Versöhnung und der Vereinigung mit Gott. »

4. ID., art. *Opfer*, dans le *Kirchenlexikon*, t. IX, 1895 : « Die Darbringung einer ausseren Gabe aus unserm Eigentum, welche durch die Weihung (*sacratio*) in Gottes Eigen-

le meilleur esprit d'Alexandre de Halès et de Suarez : l'acte, traité communément de destruction, est envisagé formellement comme acte de transformation et de transfert au domaine de Dieu ; l'idée particulièrement mise en relief est celle d'offrande agréable à Dieu et d'union avec Dieu.

Cette notion générale s'applique sans peine à l'Eucharistie. « On veut à tout prix trouver dans l'Eucharistie un anéantissement, une espèce de mise à mort, qui en fait ne s'y laisse pas apercevoir. C'est assez qu'il y ait une commémoraison et représentation, *memoria et repraesentatio*, du sacrifice de la croix, par le Christ glorifié ; il y a une immutation suffisante dans la consécration du corps et du sang du Christ sous les espèces séparées, et l'offrande pleinement agréable qui en résulte de l'Homme-Dieu lui-même[1]. »

2. *L'oblation du Christ par la consécration, en tant que figuration de l'immolation du Calvaire : C. Pesch, M. de la Taille.* — La thèse de **Christian Pesch** (1900), de la Société de Jésus, professeur au Collège de Ditton-Hall, a des affinités étroites avec celle de Schanz et de Suarez. Cependant l'idée d'immutation, même au sens Suarézien de transformation glorieuse et de donation à Dieu, est laissée dans l'ombre ; toute la lumière est concentrée sur l'idée d'oblation. L'oblation elle-même apparaît réalisée par la consécration, non seulement en ce qu'elle produit le Christ, par la transsubstantiation du pain et du vin, mais aussi et non moins essentiellement en ce qu'elle le produit sous une figure de son immolation passée, par la séparation apparente de son corps et de son sang. C'est proprement cet acte de double consécration, à la fois productif du Christ et commémoratif de son immolation sanglante, qui constitue l'*oblation* ou la donation pleinement agréable, en laquelle il faut, avec Suarez, placer l'essence du sacrifice.

Comme Schanz, en effet, et comme Scheeben, Pesch combat d'abord l'idée qu'il faille chercher dans l'Eucharistie une destruction autre que la simple représentation de l'immolation du Calvaire. En cela il est d'accord également avec Mgr Macdonald, Mgr Paquet, le P. Lépicier. Mais, à la différence de ces derniers, il fait valoir expressément comme raison essentielle du sacrifice, l'acte proprement dit d'oblation.

« Ce que le Christ a institué est un sacrifice, dit-il : voilà une chose beaucoup plus certaine que cette autre : le sacrifice requiert

tum übergeht und durch irgend eine Umvertaltung, gewöhnlich durch das Ausgiessen und Verbrennen, von Gott angenommen wird, und den Opfernden heiligt, zur Gemeinschaft Gottes bringt. »

1. Id., *Lehre von der heil. Sakram.*, p. 482, cité ci-dessus, note 2.

essentiellement une destruction réelle, et non seulement une immolation mystique. Il ne faut pas décider du certain par l'incertain, mais déterminer l'incertain d'après le certain[1]. » « On a coutume de définir le sacrifice : l'oblation d'une chose sensible faite à Dieu, par une certaine immutation de cette chose, en vue de reconnaître publiquement sa souveraine Majesté et son pouvoir absolu de vie et de mort » : mais justement tous les éléments de cette définition ne sont pas également certains. « Suffit-il, pour l'immutation requise, d'une simple consécration morale de la chose offerte, ou faut-il nécessairement sa destruction physique, soit formelle, comme l'égorgement d'un animal, soit équivalente, comme l'effusion d'un liquide ? C'est chose discutée par les théologiens... Mais, quoi qu'il en soit de la controverse, un point est assuré : c'est qu'en tout rite, que l'on sait institué par Dieu comme sacrifice, se trouvent nécessairement tous les éléments essentiels à un sacrifice[2]. »

Or, considérant les sacrifices mosaïques, l'auteur remarque que l'acte réservé aux prêtres était, non pas l'égorgement de la victime, mais bien l'offrande du sang, une fois la victime égorgée. Si l'on prend le sacrifice même du Christ, le Christ ne s'est pas mis à mort personnellement, mais il a offert au Père son sang versé par les bourreaux; et c'est en cela précisément qu'a consisté le sacrifice de la croix. L'auteur en conclut que « le sacrifice est formellement dans l'oblation sensible de la victime immolée[3] ».

Cette notion très simple, il l'applique au sacrifice eucharistique. « L'essence de la messe comme vrai sacrifice, dit-il, consiste en ce

1. C. PESCH, *Prælectiones dogmaticæ*, t. VI, Friburgi Brisg., 1900 ; *De sacramentis*, pars I, n° 910 ; p. 389 : « Multo enim certius est, id quod Christus instituerit, esse sacrificium, quam requiri ad sacrificii rationem aliquam realem destructionem, quæ in ista sanguinis effusione non habeatur ; neque ex incertis certa sunt dijudicanda, sed ex certis incerta sunt determinanda. »

2. ID., *ibid.*, n° 835 ; p. 359 : « Solet autem sacrificium definiri : Oblatio substantiæ sensibilis per aliquam ejus immutationem Deo legitime facta ad ostendendam agnitionem supremæ ejus majestatis et vitæ necisque absolutæ potestatis... Num vero omnes particulæ definitionis sint essentiales, ex dicendis elucescet. » — n° 841, p. 361 : « Utrum hæc immutatio sufficienter adsit per solam moralem consecrationem, an debeat consistere in physica rei destructione, sive formali, ut est mactatio animalis, sive æquivalenti, ut est effusio vini, disputant theologi... Quidquid est de hac controversia, hoc unum certum est : si Deus aliquod sacrificium instituit, in hoc inveniri omnia elementa ad rationem sacrificii necessaria. »

3. ID., *ibid.*, n° 842, p. 361 : « Forma physica sacrificii est sensibilis oblatio rei mactatæ... Formalis ratio sacrificii consistebat non in interfectione animalis, sed in oblatione sanguinis animalis interfecti, a sacerdote facta. » — n° 843 : « Christus non se ipsum interfecit, sed *per Spiritum sanctum semetipsum obtulit immaculatum Deo* (*Hebr.*, IX, 14). Ergo hæc προσφορά, qua Christus mortem ab aliis sibi illatam cælesti Patri obtulit, est formalis ratio sacrificii crucis. » — n° 844, p. 362 : « In omni casu, non destructio qua talis, sed ipsa oblatio constituit formam sacrificii. »

que le Christ est offert à Dieu par la consécration[1]. » Que fait, en effet, la consécration ? Tout d'abord, elle « produit la victime », le Christ : et cela est propre à notre sacrifice, comme l'a si bien remarqué Suarez, et comme tous doivent le reconnaître après lui. D'autre part, le Christ est produit réellement « dans l'état de victime, en tant que, par la vertu des paroles, son sang est séparé de son corps » : et il n'y a pas lieu de chercher dans notre sacrifice d'autre immutation que cette représentation symbolique de la destruction réelle subie sur le Calvaire. Enfin, dans cet état d'immolation mystique, « le Christ est offert » : et cette « offrande » du Christ, mystiquement immolé sur l'autel, rejoignant « l'offrande » du Christ, immolé réellement sur la croix, constitue « la raison formelle » de notre sacrifice[2].

Ainsi, il n'y a de « destruction physique », ou d'immolation réelle, que celle qui eut lieu jadis au Golgotha ; mais cette destruction physique, « bien qu'appartenant au passé, est rendue moralement présente » par la séparation sensible du corps et du sang, qui la rappelle : et « l'oblation réelle », qui en est faite présentement à l'honneur de Dieu sous cette forme sensible, fait de la messe « un vrai et propre sacrifice, moralement un avec le sacrifice de la croix », dont il est à la fois une commémoraison et une application[3].

Les tendances un peu divergentes représentées, d'une part par

1. ID., *ibid.*, n° 892, p. 382 : « Essentia missæ ut veri sacrificii in eo consistit quod Christus per consecrationem Deo offertur. »

2. ID., *ibid.*, n° 902, p. 385 : « Consecratio eatenus habet rationem actionis sacrificalis quatenus per eam producitur Christus in statu mysticæ mactationis, dum vi verborum corpus et sanguis Christi separatim ponuntur sub speciebus panis et vini, et hac ratione mactatio cruenta in cruce facta Deo offertur. » — N° 903 : « In missa actio sacrificalis ita circa rem sanctificandam versatur, ut per hanc actionem producatur victima. Hæc res est aliquid omnino speciale in sacrificio Novi Testamenti... In sacrificio missæ victima formaliter ut talis producitur... Quare recte monet Suarez etc... » — N° 905, p. 386 : « Per consecrationem Christus ponitur in statu victimæ, quatenus vi verborum sanguis ejus a corpore separatur. »

3. ID., *ibid.*, n° 914, p. 390 : « Facile explicatur quomodo missa sit verum sacrificium. Adest hostia, ipse Christus. Adest physica hujus hostiæ destructio, olim in cruce facta, quæ in ordine physico diu quidem præteriit, sed in ordine morali a missæ sacrificio est inseparabilis. Adest oblatio sensibilis, quia, dum vi verborum corpus Christi ponitur sub una specie et sanguis Christi sub altera specie, habetur mystica mactatio, per quam sensibiliter repræsentatur et offertur physica sanguinis Christi effusio in cruce facta, ad Deum colendum et placandum. Ergo nihil deest quod ad verum sacrificium requiritur. » — N° 915, p. 391 : « Sacrificium igitur missæ non realiter destruendo Christum, sed Christum constituendo in statu mysticæ mactationis, et ita repræsentando et applicando sacrificium crucis, habet rationem veri et realis sacrificii. » — N° 912, p. 390 : « Ergo sacrificium missæ cum sacrificio crucis constituit aliquid morale unum ; sicut satisfactio in actu primo et applicatio satisfactionis in actu secundo sunt moraliter unum. »

le P. Pesch, d'autre part par Mgr Paquet, le P. Lépicier et Mgr Macdonald, se trouvent comme fondues dans le système soutenu récemment par le P. **Maurice de la Taille** (1921), de la Compagnie de Jésus, professeur à l'Université Grégorienne à Rome.

Le P. de la Taille approuve pleinement leur idée commune, qu'il n'y a d'autre immolation réelle du Christ à la messe que celle autrefois réalisée sur le Calvaire. Mais il s'écarte de Mgr Paquet et du P. Lépicier, se rapproche au contraire du P. Pesch et de Mgr Macdonald, en plaçant la raison formelle du sacrifice en général dans l'acte d'oblation, non dans celui de destruction. C'est aussi à l'exemple de Mgr Macdonald qu'il présente comme élément formellement constitutif du sacrifice de la croix l'oblation liturgique de la Cène ; mais, à son opposé, il voit dans l'oblation qui donne à la messe son caractère sacrificiel l'oblation rituelle du Christ par l'Église, plutôt que l'oblation du Christ par lui-même : en quoi il revient plus exactement à la position du P. Pesch.

Telle est la doctrine, brillamment développée par le Révérend Père, en une vaste synthèse[1], dont les grandes lignes peuvent se résumer ainsi : Tout sacrifice requiert essentiellement, avec l'immolation d'une victime, son oblation rituelle. S'il s'agit du sacrifice de la croix, l'acte d'oblation rituelle a été fait par le Christ, lorsqu'il a consacré séparément son corps et son sang, à la dernière Cène. A la messe, le même acte d'oblation rituelle est reproduit par le prêtre, ministre de l'Église, lorsqu'il renouvelle la double consécration.

Mais l'ouvrage du P. de la Taille est trop important, et il a fait une impression trop considérable[2], pour ne pas nous y arrêter un peu longuement. Nous allons l'analyser, aussi complètement et exactement que possible. Nous ferons ensuite l'examen de sa doctrine, avec d'autant plus d'attention, qu'ayant été conçue par rapport à celles qui l'ont précédée, nous ne pourrons la discuter à fond sans discuter en même temps les théories entre lesquelles se sont partagés jusqu'ici les théologiens. Ainsi nous sera-t-il permis d'apprécier dans quelle mesure elle apporte la solution du problème, ou contribue seulement à le résoudre.

---

1. M. DE LA TAILLE, *Mysterium fidei. De augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento Elucidationes 50 in 3 libros distinctæ*, Parisiis, 1921. — Cf. ID., *Esquisse du Mystère de la foi, suivie de quelques éclaircissements*, Paris, 1924. — ID., *The Last Supper and Calvary, A Reply to Critics*, dans *The Ecclesiastical Review*, July 1924, p. 1-23 ; August 1924, p. 122-145.

2. Cf. les comptes-rendus très élogieux, parus dans les *Recherches de science religieuse*, sept.-déc. 1922, p. 362 et suiv., sous la signature du P. ADHÉMAR D'ALÈS, et dans l'*Ami du Clergé*, 1er févr. 1923, p. 65-72.

CHAPITRE VI

Thèse du P. de la Taille

ARTICLE I. — Exposé

§ I. — L'idée du sacrifice en général

La synthèse du P. de la Taille est gouvernée par une idée générale du sacrifice que l'auteur a construite en se basant sur l'analyse des sacrifices de la Loi ancienne.

Le Révérend Père commence par distinguer ce qu'il appelle deux « aspects du sacrifice » : « l'aspect latreutique », qui consiste à honorer Dieu comme le Bien suprême, donc à lui rendre les devoirs de l'adoration, de l'action de grâces, de la prière ; et « l'aspect propitiatoire », qui consiste à satisfaire à sa justice par l'expiation du péché[1].

Au premier abord, il semblerait que les deux aspects en question appartiennent au sacrifice en général, et que tout vrai sacrifice est nécessairement latreutique et propitiatoire à la fois. En fait, l'auteur se borne à remarquer que tout sacrifice propitiatoire est en même temps latreutique par un certain côté[2]. Mais il s'abstient de la réciproque. Bien plus, parlant en propres termes de « vrais sacrifices », il distingue expressément entre sacrifices « dans lesquels la fin première et prédominante est seulement latreutique », et sacrifices dans lesquels elle est au contraire « propitiatoire[3] ».

1. *Mysterium fidei*, lib. I, c. I, § 1, *De ratione sacrificii latreutica* ; § 2, *De ratione sacrificii propitiatoria* ; p. 3 et 9.

2. *Op. cit.*, § 2, sect. I ; p. 10[b] : « Propitiatio... continet erga excellentiam divinam affectum latreuticum. Immo non est nisi species quædam latriæ statui peccatoris congrua. Quare nec ipsa caret gratiarum actione aut impetratione... Est igitur omne propitiatorium sacrificium etiam eucharisticum atque impetratorium. »

3. Voir ci-après note 3.

Cela revient à dire, en langage courant, qu'il y a deux catégories de vrais sacrifices : les *latreutiques* et les *propitiatoires*.

Lui-même range dans la première catégorie les oblations de Caïn et d'Abel, les offrandes lévitiques d'huile, de vin, de farine, d'encens, etc[1]... Il aurait pu mentionner pareillement l'holocauste et le sacrifice pacifique, ou d'action de grâces, formellement distingués par l'Écriture du sacrifice d'expiation[2].

Or, à la question : Est-ce que ces sacrifices, au caractère latreutique, requièrent la destruction de l'hostie ? l'auteur répond en se rangeant nettement à l'opinion négative de Suarez : la destruction n'est pas nécessaire[3].

A ce sujet, il critique et rejette, au contraire, formellement la façon de voir de Vasquez, de Bellarmin, de De Lugo, et de « nombre de modernes », d'après laquelle le premier devoir de l'homme serait d'honorer Dieu comme maître de la vie et de la mort ; et le but essentiel du sacrifice, de signifier par un acte de destruction sensible la disposition où est l'homme de se détruire lui-même pour reconnaître la souveraineté de Dieu[4].

Une telle opinion, dit-il, est en dehors de la tradition : elle ne peut s'appuyer sur aucun témoignage de Père, pas même sur

1. *Op. cit.*, § 1, sect. II ; p. 6[b] : « Dare igitur dona et munera de bonis suis Deo, ad nullum finem alium præter testificationem atque significationem internæ suæ deditionis, homo jam ab exordiis suæ creationis, natura duce, aut etiam ipso Deo auctore, consuevit, ut patet in oblationibus, quas de pecudibus gregis Abel et de fructibus terræ Cain Deo sacrabat. Quæ res, ut deinceps patuit in oleo effuso, vino libato, pane proposito, thure incenso, reliquisque hujusmodi, eo fiebant Deo sacræ, quod secretæ ab aliis rebus, atque ab usibus humanis remotæ, subtrahebantur adeo dominio humano, ut transferrentur in Dei dominium proprium et quasi personale, veluti in divinos usus consumendæ. Cui oblationi accessit (ex ipsa natura rei) nomen sacrificium. »

2. *Levit.*, I-VII.

3. *Mysterium fidei*, lib. I, c. 1, § 2, sect. I ; p. 10[b] : « Conclude utram in partem sit dirimenda controversia illa doctorum : sitne destructio rerum oblatarum ut talis (sive formalis sive æquivalens) essentialiter requisita ad constituendum verum sacrificium. Ubi quippe finis primarius et prævalens est solum latreuticus, non videtur requiri destructio, sed sufficit si, juxta verba sancti Thomæ, circa res oblatas aliquid fiat, quod intellegantur verti ex humana possessione in mancipium divinum, oppignerandi nostrimet causa. In quo Suarezio consentimus, neganti requiri destructionem. Ubi autem eminet finis propitiatorius, videtur magis consona destructio aliqua seu occisio victimæ ; et in hunc sensum (restrictione igitur aliqua usi) accipimus verba Bellarmini, Vasquezii, Lugonis, recentiorumque plurimorum, inter quos eminet cardinalis Billot. »

4. *Ibid.*, § 1, note 1 ; p. 3[a] : « Multi recentiores censent coli primario per sacrificii latriam Deum ut dominum vitæ et mortis ; quod sic intellegunt, ut debeat quidem homo (quantum per ipsum stet) ad agnoscendum supremum illud dominium Dei se destruere et morti tradere ; quod tamen quia non liceat, ideo substituat pro se homo alias res, animatas vel inanimatas, destruendas in honorem Dei. Sic Lugo... Quam juxta explicationem sacrificium, ut latreuticum, non significaret aliquid ex sese hominem perficiens, sed in deterius adducens. »

celui d'Eusèbe, dont De Lugo et Franzelin ont voulu tirer argument[1]. D'autre part, cette manière de concevoir les choses offusque la raison : qui dit sacrifice, dit acte de religion, donc acte de vertu ; or la vertu est un perfectionnement, non un amoindrissement[2]. « La destruction des œuvres de Dieu, insiste le P. de la Taille, l'extinction de la vie ou de l'être, n'a rien en soi qui puisse honorer le Dieu Créateur, Providence, et Fin dernière des choses ; témoin la parole du roi Ezéchias : *Le vivant, le vivant, c'est lui qui te louera ;* ou celle même du Christ : *Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants ;* d'où la sentence si pleine de sagesse de notre Irénée : *La gloire de Dieu, c'est l'homme vivant*[3]. »

Bien plutôt, le premier devoir de l'homme est, selon la doctrine de S. Augustin et de S. Thomas, d'honorer Dieu comme le Bien suprême, Celui duquel nous tenons tout, et auquel nous devons rapporter tout. C'est l'adoration, l'action de grâces, la prière, s'épanouissant en le don total de nous-mêmes[4].

Le sacrifice latreutique consiste justement à exprimer cette offrande intérieure de l'homme, d'une façon sensible et *rituelle*. Ainsi, à l'origine, l'homme « a pris de ses biens, pour les offrir en présent à Dieu, dans le seul but de signifier et d'attester son hommage personnel ». Ainsi encore, dans les sacrifices lévitiques de

1. *Op. cit.* : « Positio autem illa... nec testimonio ullo Patrum comprobari potest, quanquam advocatur aliquando in istum sensum Eusebius Cæsariensis... sed immerito : cum is sacrificii rationem non latreuticam aut eucharisticam solum, sed utique propitiatoriam atque piacularem expendat... » — Cf. ci-dessus, p. 426, note 1, et 587.

2. *Ibid.* : « Positio autem illa, nec rationi satisfacit : quippe quia, citra peccati suppositionem, nulla inflictio mali habet rationem illam perfectivam, quæ virtuti omni inesse debet ; est autem religio, tamquam justitiæ pars, una ex virtutibus moralibus. »

3. *Ibid.*, l. I, c. 1, § 2, sect. I ; p. 10[a] : « Non igitur videtur repetenda cruenta sacrificiorum indoles ex ratione simpliciter latreutica, quasi destructio vitæ secundum se haberet quo honoraretur Deus, sicut commentantur qui dicunt non potuisse perfecte agnosci colive supremum Dei numen dominiumque in vitam et mortem, nisi per vitæ nostræ exstinctionem inflictionemque mortis ; quæ tamen cum neque liceret neque deceret, pro ea substitueretur animalis occisio. Quinimmo nihil in destructione operum Dei, seu vitæ exsistentiæve deperditione, inest quo *per se* laudetur Deus Creator, Rector, Finisque rerum ultimus ; teste Ezechia rege, cujus hæc verba : *Vivens, vivens ipse confitebitur tibi* (Is., XXXVIII, 19), vel ipso Christo Domino aiente : *Deus autem non est mortuorum, sed vivorum* (Luc., XX, 38). Quare sapientissime noster Irenæus : *Gloria Dei vivens homo* (Adv. Hær., l. IV, c. XX, n° 7. *P. G.*, 7, 1037). »

4. *Ibid.*, § 1, n. 1 ; p. 3[b] : « Quare nos, duce utentes sancto Thoma, non rationem sacrificii latreutici vitæ hominum inimicam expoliemus, sed amicam, rati cultum sensibilem adhiberi ab hominibus, secundum se, non ideo ut per vitæ existentiæve amissionem a Deo, qui est ipsum Esse subsistens perfectionemque vivendi omnem obtinet, elongentur, sed omnino *quia per hujusmodi actus proficimus in Deum* (3 Cg. 119, § 3). Per prius igitur, in enodanda quæstione de sacrificio, spectari debet Deus ut *Finis* noster, seu ut summa Bonitas, perfectiva rerum omnium. » — Cf. *Esquisse du Mystère de la foi*, p. 1 : « Le premier devoir de l'homme est le don de soi à la divine bonté, qui mérite tout amour. »

substances alimentaires ou d'encens, « ces objets, mis à part, enlevés à tous usages profanes, étaient soustraits au domaine de l'homme, de façon à passer au propre domaine de Dieu, comme pour être employés à l'usage de Dieu : ils devenaient chose sacrée, c'est-à-dire consacrée à Dieu[1] ».

Tout le sacrifice latreutique est dans cet acte rituel de *donation symbolique*. Aucune destruction, nous l'avons dit, n'y est nécessaire ; mais « il suffit, comme s'en est exprimé S. Thomas, d'une certaine action exercée à l'égard des choses offertes, en signe de leur transfert du domaine humain en la possession de Dieu[2] ».

Ainsi compris, le sacrifice latreutique contient l'idée la plus essentielle du sacrifice en général. Il en représente la forme la plus simple, en quelque sorte la forme fondamentale et primitive, celle qui se doit retrouver nécessairement en tout sacrifice. C'est pourquoi l'auteur, parlant du sacrifice de la façon la plus universelle, le place à la fois dans la catégorie des « signes » : *in genere signi* ; et dans le genre « donation » : *in genere donationis*. « Il n'y a pas de sacrifice, dit-il, sans une donation actuelle d'un présent extérieur, qui exprime notre donation intérieure. » En ce sens, S. Augustin a eu raison de parler du « sacrifice visible, signe d'un sacrifice invisible ». L'un et l'autre élément — la chose signifiée, notre donation spirituelle ; le signe expressif, notre don sensible — sont nécessaires pour constituer un vrai sacrifice[3]. » « Tout sacrifice est un don[4]. »

Dans le sacrifice propitiatoire, se présente un élément spécial :

1. *Ibid.*, § 1, sect. II ; p. 6b. Ci-dessus, p. 660, note 1.

2. *Ibid.*, § 2, sect. I ; p, 10b. Ci-dessus, p. 660, note 3.

3. *Ibid.*, § 1, sect. II ; p. 7a : « Constat igitur sine actuali datione muneris sacri nullam fieri præsentem sacrificationem : quanquam non absolvitur sacrificium dono visibili, sed potissimum invisibili internoque. Quo supposito, aptam dicendus est tradidisse sacrificii definitionem S. Augustinus, quam ab eo acceperunt scholastici, ut sanctus Thomas, rerumque liturgicarum periti, ut Durandus Mimatensis ; quæ sic habet : *Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum, est.* Duo hæc definitio elementa complectitur : unum rationem habens signi, alterum significati. Significatur nostra interna deditio ; significat vero res facta sacra, seu munus a nobis profectum. Utrumque elementum concurrit ad integrandum verum sacrificium ; nec nisi ficte offertur sacrificium ubi desit prius, aut, si desit posterius, improprie. » — Cf. *ibid.*, p. 11b : « Cum sit sacrificium in genere donationis, necesse est ut sensibiliter peragatur aliqua activa doni præsentatio seu redditio. » — *Ibid.*, c. IV, § 6, sect. III ; p. 110a : « Sacrificium cum sit res et signum, debet ex una quidem parte esse in genere signi, portendentis scilicet internam nostram dedicationem ; ex altera autem parte debet esse in genere rei, tanquam quædam actualis traditio ipsius hostiæ, quasi ex mea manu in manum Dei transmissæ, puta dum altari imponitur (numinis vicario), aut si quid ejusmodi. » — *Ibid.*, l. II, c. VII, § 2, sect. II, art. 1 ; p. 458b.

4. *Ibid.*, l. II, c. V, § 2, sect. III, art. 2 ; p. 342a : « Est enim donum omne sacrificium. »

une idée de *satisfaction* ou de *réparation*, qui se traduit par la *destruction* ou l'*immolation*[1] — l'auteur dit ailleurs : l'*immutation*[2] — de la victime offerte.

Mais, il importe de le remarquer, l'immolation ne constitue pas proprement l'essence de ce sacrifice propitiatoire. On le voit bien « d'après le Lévitique, où l'occision des animaux destinés au sacrifice était laissée parfois à de simples laïcs, tandis que l'oblation des victimes immolées était réservée aux seuls prêtres ». On le voit surtout par l'exemple du Christ, qui ne s'est pas mis à mort lui-même, mais s'est seulement offert à Dieu en se livrant aux Juifs déicides : d'un côté, pour immolation, un meurtre sacrilège ; de l'autre, une oblation proprement sacerdotale et très sainte.

Conformément à l'idée générale de sacrifice, le sacrifice propitiatoire est avant tout un don fait à Dieu. Comme le sacrifice latreutique, il contient donc un acte de *donation* ou d'*oblation*, par lequel la victime est transférée en la jouissance de Dieu. Seulement cet acte d'oblation se trouve complété par un acte d'*immolation*, dont la signification proprement propitiatoire s'ajoute à la signification latreutique première.

*
* *

Jusqu'ici l'auteur a donc distingué entre sacrifice latreutique et sacrifice propitiatoire, en paraissant identifier le premier au sacrifice non sanglant, et le second au sacrifice sanglant[3]. Brusquement, on le voit poser en principe général, censé applicable à tout sacrifice, ce qui paraît bien ne convenir qu'au sacrifice propitiatoire sanglant, dont il vient immédiatement de parler. « De tout ce qui précède, dit-il, il suit que, pour constituer intégralement le sacrifice, il ne suffit pas de l'immutation, ou, s'il y a lieu, de la destruction de la chose : il faut encore, de toute nécessité, une certaine oblation de cette chose, changée ou détruite[4]. » « Le sacri-

1. *Ibid.*, l. I, c. 1, § 2, sect. I, p. 10[b] : Ci-dessus, p. 660, note 3.

2. *Ibid.*, sect. II, p. 11[a]. Ci-après, note 4.

3. *Ibid.*, p. 9[a] : « § 2. De ratione sacrificii *propitiatoria* » ; « Sect. I. *Cruentorum* sacrificiorum vindicatio. » — Cf. § 2, sect. I ; p. 10[a]. Ci-dessus, p. 661, note 3.

4. *Ibid.*, sect. II, p. 11[a] : « Ex prædictis consequitur, non integrari sacrificium ipsa *immutatione*, vel, quatenus locum habeat, *destructione* rei ; sed rei quantumlibet immutatæ, vel etiam destructæ, requiri omnino quamdam *oblationem* ad Deum, eamque sensibilem, ritualem, liturgicam (id est opus liturgi exhibentem, sine quo nulla est litatio). Quæ quidem sensibilis *oblatio* non necesse est ut semper ab *immutatione* rei realiter distinguatur, sed sufficit si, ut nonnunquam contingit, ex adjunctis externis censeatur ipso ritu mactativo vel quomodolibet immutativo implicata. Ubi autem distinguitur, *oportebit* ut in aliqua actione consistat ad deditionem ac dedicationem seu consecrationem significandam apta. Cuiusmodi fuit potissimum apud Hebraeos effusio

fice, dit-il encore en termes généraux, se compose essentiellement de deux choses : d'un acte d'*oblation* et d'une *immolation*[1]. »

Cependant il s'agit de préciser ce que doit être cet acte d'oblation qui, avec l'immolation, constitue l'essentiel du sacrifice. « Il n'est pas nécessaire, dit le P. de la Taille, que l'oblation sensible soit toujours réellement distincte de l'immutation de la chose offerte : il suffit, comme il arrive parfois, qu'elle apparaisse impliquée dans le rite même de l'immolation ou de l'immutation. » Mais, ajoute-t-il, « lorsque l'oblation est distincte, il est nécessaire — *oportebit* — qu'elle consiste en une certaine action apte à signifier une donation et une dédicace ou consécration ». C'est le cas des sacrifices dans lesquels l'immolation est laissée aux soins d'un laïc. Alors est nécessaire un acte spécial, accompli par le prêtre, « d'oblation à Dieu ». Et cette oblation doit être nécessairement extérieure, « sensible, rituelle, liturgique[2] ». Ce n'est pas assez qu'elle soit « verbale », exprimée par des paroles : il la faut « réelle », *in genere rei*, figurée par un « acte », *in genere actionis*, qui soit comme une livraison effective de la victime aux mains de Dieu[3].

Quel exemple en trouve-t-on dans les sacrifices anciens ? L'auteur allègue, comme exemple principal, *potissimum*[4] — ailleurs, comme exemple unique, car il exclut formellement la combustion des

sanguinis ad crepidinem vel super cornua altaris, ut notissimum est ex Exodo, Levitico, Numeris, Deuteronomio. Armentum enim extra sacram ædem, etiam ab homine laicali, cæsum, eo censebatur Deo deferri, quod per sacerdotem sanguis admovebatur altari, veluti vicario numinis cujus erat præsentia sanctificatum. — Asserti autem ratio est, quia, cum sit sacrificium in genere donationis, necesse est ut sensibiliter peragatur aliqua activa doni præsentatio seu redditio. — Patet idem assertum ex *Levitico*, I, 2 sq., ubi animalium sacrificio destinatorum occisio aliis præter sacerdotes permittebatur, quanquam ad hos solos pertinebat occisorum animalium oblatio (cf. *Exod.*, XXVIII, 1 ; *Hebr.*, V, 1-4). — Patet vel maxime ex sacrificio Christi, qui minime seipsum mactavit, sed permisit interficiendum Judaeis deicidis, quamvis seipsum obtulerit immaculatum Deo (*Hebr.*, IX, 14) ...Potest igitur mactatio hostiæ esse impia, et religiosa atque pia esse ejusdem oblatio ut mactandæ vel mactatæ. Quippe fuit summum scelus Judaeorum, et sanctissima Christi Domini oblatio sacerdotalis. » — Cf. *Esquisse*, p. 4.

1. *Ibid.*, p. 11[b] : « Sacrificium ergo integratur proprie ex duobus : nimirum et actu (externo) offerendi et immolatione, quippe quia victima *vel offeratur immolanda, vel offeratur immolatione, vel offeratur immolata.* Neque oblatio, neque immolatio, secundum se solam sumpta, sufficit ad statum victimæ conferendum, sed requiritur utraque. »

2. Ci-dessus, note 4.

3. Ci-dessus, p. 662, note 3. — Cf. l. I, c. IV, § 6, sect. III ; p. 110[a], note 2 : « Nec proinde sufficeret ad sacrificium litandum aliqua verbalis (aut scripta) intimatio donationis, qualis in contractibus vulgaribus (præsertim hodiernis) obtinet. Nam, ut sæpius notatum est, sacrificium est per prius in genere actionis, non orationis : actione translativa ipsa debet fieri alienatio et mancupatio muneris, ex me ad Deum transmissi, non sermone (orali aut scripto) enuntiari tantum. »

4. *Op. cit.*, l. I, c. I, § 2, sect. II. Ci-dessus, p. 663, note 4. — Cf. c. IV, § 6, sect. III ; p. 110[a]. Ci-dessus, p. 662, note 3.

chairs[1] — l'effusion qui était faite du sang sur le rebord de l'autel.

Enfin, sans que l'on voie bien comment la nouvelle assertion se rattache aux observations précédentes, le P. de la Taille énonce cet autre principe, que l'oblation sacrificielle doit porter, soit sur une victime qu'on immole, soit sur une victime précédemment immolée, soit sur une victime à immoler postérieurement : *quippe quia victima, vel offeratur immolanda, vel offeratur immolatione, vel offeratur immolata*[2]. Pour un vrai sacrifice, « il suffit donc que quelque chose soit offert, ou comme devant être immolé, ou comme immolé » : *sufficit ut offeratur aliquid, aut tanquam immolandum, aut tanquam immolatum*[3].

Tout le sacrifice étant dans ces deux actes essentiels, l'oblation et l'immolation, il ne reste place qu'à une certaine « consommation extrinsèque » du sacrifice, *consummatio extrinseca*, c'est-à-dire à une sorte de complément accessoire, survenant du dehors au sacrifice déjà pleinement constitué en lui-même. Ce serait la raison d'être de deux derniers rites : « l'acceptation divine », témoignée, soit par l'effusion du sang sur le rebord de l'autel, symbole de la divinité, soit par la livraison des membres de la victime au feu, autre représentation de la divinité ; d'autre part, « la communion » de l'homme à la victime sacrifiée[4].

1. *Ibid.*, § 3, sect. II ; p. 13, note 1 : « Vide in *Levitico* III, 11 et 16 quomodo incensa sint veluti quoddam pabulum vel panis Deo secundum vim hebraici textus et versionem LXX interpretum. Conferas Robertson Smith, *The religion of Semites*, 1901, p. 338-341, ubi tibi exponitur quomodo in sacrificiis etiam incensorum vel holocaustorum, incendium extra partes essentiales litationis extiterit, quæ sunt et occisio animantis (= immolatio) et cruoris ad altare effusio (= oblatio). Quippe actioni sacrificali quasi ex parte hominum perfectæ, accedebat veluti ex parte Dei acceptatio, qua non constituitur litatio, sed constituta jam extrinsece consummatur, dum ad finem suum pervenit. »

2. Ci-dessus, p. 664, note 1. — Cf. *Esquisse*, p. 5.

3. *Ibid.*, § 2, sect. II ; p. 12[a] : « Ad verum igitur sacrificium sufficit ut *offeratur* aliquid *aut tanquam immolandum aut tanquam immolatum*.

4. *Ibid.*, § 3 ; p. 12[b] : « Sacrificio, peracta etiam oblatione atque (ubi locum habet) immolatione, competit insuper duplex *consummatio extrinseca* : una ex parte Dei, altera ex parte hominum. Ex parte scilicet Dei exspectatur sacrificii *acceptatio* ; ex parte autem hominum congruit sacrificii *participatio*. — *Ibid.*, sect. II ; p. 13[a] : « Quia autem ea quæ sunt interiora Deo, invisibilia sunt hominibus, ideo factum est ut signum externum divinæ acceptationis maxime semper homines expeterent sibi conciliare : illudque eo vel magis, quod, sicut contractus in genere, sic contractus sacrificalis, seu fœdus inter Deum et homines, non absolvitur nisi mutua significatione dationis et acceptationis. Quam significationem contingebat fieri dupliciter : aut scilicet arte humana, aut divina. — Arte autem humana, duobus rursus modis fiebat potissimum. — Uno quidem modo inchoative, dum altari infundebatur sanguis hostiæ. Qui modus igitur re coincidebat oblationis ritui, sed differebat pro respectuum oppositione : quod enim homo dabat, id altare suscipiebat ; altare autem vices Dei gerebat, numinis veluti præsentia perfusum ; quod igitur altare suscipiebat, id censebatur Deus assumere. — Alter autem modus perfectior erat holocaustorum. Postquam enim oblatum erat sacrificium, puta per altaris cruentationem, frusta lignis imposita incendio vorabantur, eo fine ut sub

Voyons comment ces principes, tirés des sacrifices de l'ancienne Loi, s'appliquent au sacrifice de la Loi nouvelle.

§ II. — Le sacrifice de la croix

Il est de foi que la mort du Christ a été, non seulement un acte rédempteur, mais un vrai sacrifice. Et en effet, d'après ce qui vient d'être établi, pour constituer essentiellement un sacrifice, il faut deux choses : l'immolation d'une hostie et son oblation par un prêtre[1].

Or, que Jésus-Christ soit Prêtre, comme Médiateur et Chef de l'humanité, et qu'il soit en même temps Hostie, pure et raisonnable : cela ne fait l'objet d'aucun doute. Le fait de son immolation n'est pas moins aisé à constater : personne n'ignore qu'il s'est réalisé dans la Passion, terminée par la mort[2]. Mais où se trouve son *oblation*, et plus précisément, l'oblation faite par lui-même de sa passion et de sa mort[3] ?

Il ne suffit pas, remarque le P. de la Taille, que le Christ ait affronté volontairement et souffert librement l'une et l'autre. Pour un vrai sacrifice, il faut encore qu'il ait offert à Dieu cette passion et cette mort, et qu'il les ait offertes, non d'une offrande quelconque et purement intérieure, mais d'une oblation proprement sacrificielle, c'est-à-dire — l'auteur applique ici ses principes — par un acte rituel, liturgique, donc extérieur et sensible, de donation, signifiant *pragmatiquement* la donation intérieure et invisible, par laquelle il se dédiait à la gloire de son Père, et s'offrait à réparer son honneur lésé par le péché[4].

symbolo ignis Deus censeretur ipse hostias consumere et veluti depascere. — Uterque autem modus erat infirmus, utpote vitio falsitatis obnoxius ; procurato scilicet humanitus signo poterat divina deesse veritas : significante homine acceptum Deo, quod Deo esset exosum. — Divinitus autem solebat intimari acceptatio divina per ignem de cœlo lapsum (*Gen.*, XV,17, *Jud.*, VI,19-20, *Paral.*, XXI,26, *III Reg.*, XVIII,38), « qui, ut scribit Gulielmus Parisiensis, partem suam sacrificiorum comederet, quasi vice ipsius. » Qui modus erat perfectior, siquidem a Deo profectum signum vitio falsitatis laborare non poterat. »

1. *Ibid.*, c. II, § 2, sect. II ; p. 25ª : « Ad integrandum elementum sacrificii visibile tria concurrunt : victima, victimæ immolatio, victimæ immolatæ aut immolandæ oblatio. »

2. *Ibid.*, art. 2 ; p. 28ª : « Oportuit ut immolatio Christi esset illi actualiter voluntaria acceptanti et patienti... Quare immolatio oportet ut accipiatur pro passione, quatenus via fuit ad mortem... Nec tamen immerito dicitur sacrificium mortis, quandoquidem hæc passio, nisi fuisset mortifera, nulla fuisset immolatio. Tunc enim per modum unius accipiuntur et passio ut via ad mortem, et mors ut terminus passionis. »

3. *Ibid.*, § 1 ; p. 23, note 1 : « Determinandum scilicet est, quomodo omnia elementa veri et proprie dicti sacrificii (id est ritualis ac liturgici) inveniantur in sacrificio nostri Redemptoris, inclusa litatione ipsa sacerdotis. »

4. *Ibid.*, § 2, sect. II, art. 3 ; p. 29ª : « Penes Christum fuit ut esset passio, et mortifera

Quand donc le Christ a-t-il fait cet acte précis d'oblation sacrificale ?

Les théologiens, dit le P. de la Taille, ont souvent allégué à ce propos, soit le fait des soldats renversés au jardin, soit le cri jeté en mourant sur la croix ; mais, si ces deux faits attestent bien la liberté du Christ dans sa passion, on n'y voit aucunement exprimée l'intention de faire à Dieu une offrande ou une donation[1]. En dehors de ces actes, on a allégué des paroles : « Père, je remets mon âme entre vos mains », « Votre volonté se fasse, non la mienne » ; mais ce ne sont que des paroles, non des actes ; et d'ailleurs elles n'ont pas la signification d'une offrande volontaire et libre[2]. On pourrait encore alléguer tout cet ensemble complexe de gestes, de démarches, de paroles, qui nous montrent, au long de la passion, que le Christ s'est livré à la mort par obéissance au Père et par dévouement pour nous ; mais on n'y trouve pas davantage le caractère d'une oblation précise et claire, telle que la requiert le sacrifice[3]. A plus forte raison faut-il refuser ce caractère aux actes et paroles de la vie antérieure de Jésus, depuis l'*Ecce venio* : il s'agit, en effet, généralement de dispositions intérieures et cachées ; et si l'on y peut voir quelque oblation, c'est une oblation purement affective, non effective, une oblation d'intention et de désir, sans réalité actuelle[4].

esset. Quare undique fuit immolatio libera. At voluntarietas, etiam illuc usque protensa, tamen ad induendam rationem oblationis sacrificalis, non sufficit qualiscumque, sed requiritur involvens directionem doni in Deum, et quidem, ut talis, manifestata externe. Oblatio enim est quædam activa doni exhibitio ; oblatio autem sacrificalis oportet ut sit sensibilis. » — p. 29[b] « Sed jam quærendum maxime venit ubi aut quandc voluntaria illa et activa dedicatio suiipsius, ut hostiæ, in cultum Dei sit a Christo peracta *sensibiliter*, *ritualiter*, *liturgice*. Quod est quærere quo *actu externo* Christus respectu suæ passionis *egerit sacerdotem*, quo *ritu* litaverit, quid peregerit ipse sacrificale unde exsisteret hostia. » — Cf. *Esquisse*, p. 8.

1. *Ibid.*, p. 29[b] : « A theologis quidem sæpius est notatum ideo Christum prostravisse milites in horto, vel morti proximum exclamasse voce magna, ut ostenderet voluntarietatem suæ passionis et mortis... At etiamsi voluntarietas inde clareat, nulla tamen exprimitur intentio directiva doni in Deum, vel quicquam perhibetur unde necessario intellegatur Christus in ratione hostiæ divino cultui dicatus ac mancipatus, aut consecratus. »

2. *Ibid.*, p. 30[b] : « Oblatio sacrificalis intellegitur *pragmatica*, hoc est per modum actionis facienda, non per modum sermonis tantum enuntianda... Sed primo deest verbis, etiamsi supponantur oblationem intimare, ratio oblationis pragmaticæ. Secundo, ne sonant quidem verba illa oblationem : quæ debet esse libera et integra offerenti, de bonis scilicet minime Deo obligatis ; sed sunt verba consensus in legem quamdam indeclinabilem. »

3. *Ibid.*, p. 31[a] : « Sacrificium debet ex sese clarere ut tale : cujus ratio est, quia sacrificium est *in genere signi*, tanquam locutio quædam *pragmatica*, notificans rem invisibilem... Non passio Domini ex complexu isto satis specificatur in genere sacrificii proprie dicti. »

4. *Ibid.*, p. 31, note 2 : « Obstat enim primo, quod talis affectus erat in Christo ple-

A force de préciser et de restreindre, on arrive à trouver l'oblation requise, réalisée seulement *à la Cène*. Comment cela ? A la Cène semble avoir lieu une double oblation : le Christ s'offre ou se dévoue à son Père pour subir sa passion prochaine ; d'autre part, il offre à l'avance au Père cette passion qu'il doit subir. Et par quel acte exprime-t-il à la fois cette double offrande ? Par l'acte symbolique qui représente sensiblement dans l'Eucharistie son immolation future[1].

En d'autres termes : 1° la Cène renferme une certaine immolation du Christ, mais purement représentative : la représentation de l'immolation réelle, qui aura lieu le lendemain ; 2° cette représentation de l'immolation future contient une véritable oblation du Christ à son Père : oblation, non simplement représentative ou apparente, mais réelle et actuelle ; 3° cette oblation au Père est en même temps oblation pour l'immolation réelle à venir, qui est actuellement représentée[2].

Tout d'abord, dans l'immolation figurative de la Cène, il y a une véritable oblation du Christ. Nous avons en effet un rite sensible, traduisant la volonté d'offrir à Dieu un don. Le Christ bénit le pain et le vin en rendant grâces : c'est bien un don qu'il veut offrir à son Père. Il parle de son corps donné, et donné présentement, pour ses apôtres ; de son sang répandu, et répandu actuellement, pour eux et pour beaucoup : cela suppose bien encore un sacrifice propitiatoire dont l'action s'exerce *hic et nunc*[3].

rumque invisibilis ; immo primis temporibus absolute invisibilis. Secundo, verificabatur in eo ratio oblationis affectivæ sed non effectivæ. In proposito scilicet et in voto se litabat tunc Christus, sed non in re ; veluti verbis de futuro, sed non de præsente. Nulla igitur actualis fiebat donatio et dedicatio, quanquam intendebatur peragenda aliquando. Nullum actuale contrahebatur foedus cum Deo de peccatis repropitiandis, sed inhiabatur tantum, et (si quando accedebat externa intimatio) prænuntiabatur. Porro non talis oblatio ad verum propriumque sacrificium sufficit ; sed requiritur actualis quædam donatio de præsente, eaque sensibilis, nec oralis tantum, sed *pragmatica*. » — Cf. *Esquisse*, p. 64-65.

1. *Ibid.*, p. 32 : « Elucidatio 3 : Christum in cœna sacerdotaliter *obtulisse* suum corpus *ad* cruentam *passionis immolationem*, persuadetur primo ex narratione cœnæ in se considerata. » Il est question directement de l'offrande *à* la passion, ou en vue de la passion à subir. — Ensuite, il semble plutôt être question de l'offrande *de* la passion : p. 33 : « Caput III. De oblatione passionis peracta a Christo in cœna. » — *Ibid.* : « Id nobis est propositi ut ostendatur Christus in cœna effigiem suæ passionis conficiens, obtulisse Deo passionis suæ veritatem sacerdotaliter. »

2. *Ibid.*, c. III, § 1 ; p. 35[b] : « Dico igitur 1° : *mactationem* aliquam Christi haberi in cœna *mere repræsentativam*. Dico 2° : in repræsentatione illa mactationis futuræ haberi aliquam Christi *oblationem*. Dico 3° : oblationem hanc involvi non repræsentativam tantum aut apparentem, sed *realem præsentemque*. Dico 4° : oblationem fieri hostiæ *ad ipsam immolationem veram* quæ repræsentatur futura. Uno verbo : in imagine alicujus immolationis offertur hic et nunc Christus ad immolationem cujus fit imago. »

3. *Ibid.*, p. 36[a] : « Manifestatur vero doni in Deum directio, cum ex præmissa gratia-

D'autre part, l'offrande que le Christ fait ainsi de lui-même est une offrande à l'immolation réelle de sa passion. Pourquoi ? Parce que, en vertu du principe posé, il ne peut y avoir de vrai sacrifice, sans qu'il y ait oblation d'une victime, soit immolée, soit à immoler. Par le fait, en représentant son immolation sanglante, le Christ se dédie, se dévoue à la réalité de cette immolation. Et n'est-ce pas aussi ce que signifie son corps donné, savoir donné pour la mort[1] ?

Nous avons donc, à la Cène, un acte sacerdotal et liturgique, par lequel le Christ traduit pragmatiquement sa volonté de donation à son Père[2]. Du même coup, un acte sensible et rituel, par lequel il se dévoue à l'immolation de la Croix. Or, c'est cet acte rituel d'oblation qui donne à l'immolation elle-même son caractère de sacrifice[3].

Il n'y a donc pas un sacrifice de la Cène et un sacrifice de la Croix, mais un seul et même sacrifice qui se consomme à la Croix, après avoir commencé à la Cène ; parce que, à la Croix, s'accomplit l'immolation réelle et sanglante ; et à la Cène, sous une forme non sanglante, l'oblation liturgique de cette même réelle immolation[4].

rum actione et benedictione... ; tum præcipue ex deditione ipsa corporis, non quidem apostolis facta, sed *pro* apostolis, utique Deo in hostiam ; atque ex libatione sanguinis *pro* apostolis, vel *pro* multis, in remissionem peccatorum. » — p. 37ª : « Ita vera erat ista oblatio corporis et sanguinis, ut non prænuntiaretur aut promitteretur tantum, sed jam hic et nunc efficeretur. Hoc est, jam actualiter Christus tradebatur in Dei mancipium et censum : *præsens* agebatur oblatio. »

1. *Ibid.*, p. 38 : « Nisi Christus offeratur ad immolationem illam veram quæ futura repræsentatur, intellegendus erit oblatus ad meram imaginem immolationis, quæ nulla est immolationis veritas. At nisi oblatio sit hostiæ ut vere vel immolatæ vel immolandæ, nullum est sacrificium. » — « Symbolica effusione sanguinis, symbolica mactatione corporis... non solum promittitur vera corporis mactatio, vera sanguinis effusio... sed jam actualiter sacratur in ordine ad veram illam effusionem et mactationem futuram. » — p. 39ª : « Manifestum est secundo, non aliter potuisse intellegi, quod a Christo dicebatur corpus suum *pro nobis* dari, nisi daretur ad mortem. » — Cf. *Esquisse*, p. 9.

2. *Ibid.*, p. 39ᵇ : « Sicut in omnibus sacrificiis veri nominis generatim, sic in sacrificio redemptionis, oblatio ritualis, significativa voluntatis oblativæ internæ, consistebat, non in mera hujus voluntatis intimatione orali, ut puta voce « Offero » aut simili aliqua ; sed in *ritu quodam liturgico*, adhibito ab ipso liturgo, quo se, respectu hostiæ immolandæ, proderet *pragmatice* voluntas actualis Deo munus tradendi ac consecrandi. »

3. *Ibid.*, § 6, sect. I ; p. 101ª : « Hic jam dirimenda venit quæstio... ubi et quando Christus per prius oblationem peregerit sacerdotalem, sensibilem ac ritualem suiipsius ad immolationem illam passionis perpetiendam, per quam redempti sumus. Etenim videmus eum in illa cœna, ubi suum corpus et sanguinem sub speciebus panis et vini exhibuit, obtulisse se Deo immolandum pro nobis. Ergo jam in cœna Christus ritualiter obtulit sacrificium suæ passionis. »

4. *Ibid.* : « Cœna igitur et crux inter se complent. In cœna inceptum est sacrificium illud quod in cruce erat consummandum. Reperitur quidem immolationis realitas in passione mortis ; at in symbolica immolatione cœnæ elucet potissimum oblationis

Les deux parties constitutives du sacrifice sont nécessairement unies entre elles d'une façon étroite. L'oblation, faite rituellement à la Cène, dure tout le long de la passion, manifestée par les multiples actes et paroles qui témoignent de la volonté persévérante du Christ. Elle rejoint donc l'immolation et se fond avec elle. Ainsi la passion entière est un sacrifice continu, qui va se développant de la Cène à la mort[1].

§ III. — Le sacrifice du ciel

La mort sur la croix a-t-elle marqué l'achèvement, et le terme final, du sacrifice du Christ ? Ou bien ce sacrifice a-t-il sa continuation au delà ?

Une thèse importante du P. de la Taille (*Elucidatio* 12ª) porte cet énoncé : « Le sacrifice du Christ, offert à la Cène, accompli dans la passion, a reçu une certaine consommation dans la résurrection et l'ascension, et il dure éternellement, comme en témoignent l'Écriture, les Pères et la raison théologique[2] ». Le chapitre V, correspondant, est intitulé : « De la continuation au ciel du sacrifice du Christ » ; l'article 3 : « De la pérennité du sacrifice du Christ ». Et l'on trouve dans son exposé des déclarations aussi expresses que celle-ci : « Par la résurrection, le sacrifice du Christ est rendu glorieux ; par l'ascension, il devient céleste ; l'immortalité de la vie sans fin le fait éternel[3] ».

liturgicæ proprietas. Unum proinde numero fuit sacrificium redemptionis in cruce et in cœna ; nec computandum unum sacrificium præliminarium in cœna, alterum in cruce succidaneum ; sed in cœnaculo incruenta oblatio fiebat cruentæ immolationis in calvaria perpetiendæ. »

1. *Ibid.*, p. 102ᵇ : « Multo strictior... enascitur in sacrificio Christi unitas ambarum partium constitutivarum, ex hoc quod *oblatio, incepta in cœna, per totam jam passionem perseverat.* Durat enim necessario illa oblatio, quæ, semel acta, *non retractatur, sed alitur continuis voluntatis ac libertatis actibus se in externum prodentibus per tot tantasque actiones ac verba Domini ad mortem usque.* Quare nullum est momentum quo sacerdos idem qui litavit in cœna, non appareat nobis suam litationem persequens, comprobans ac sanciens, non solum interne, sed etiam *externe*, per ipsam scilicet effusionem sanguinis ». — Cf. *Esquisse*, p. 13.

2. *Ibid.*, p. 130 : « Elucidatio XII : Oblatum in cœna et redditum in passione sacrificium Christi consummationem aliquam accepit in resurrectione et ascensione, perseveratque in æternum, ut constat ex Scriptura, Patribus et ratione theologica. »

3. *Ibid.*, p. 131 : « Caput V : De continuatione cœlesti sacrificii Christi. » — p. 142 : « § 1, sect. II, art. 3 : De perennitate sacrificii Christi. » — *Ibid.* : « Sacrificium Christi evasit quidem per resurrectionem gloriosum, per ascensionem cœleste ; immortalitas autem vitæ æternæ illud effecit perenne. » — p. 146 ; sect. III : « Perseverare in cœlis sacrificium Christi ostendit duplex ratio theologica. » — « Art. 1 : Justificatio nostra evincit æternitatem sacrificii dominici. » — p. 151 : « Art. 2 : Sacrificium missæ evincit æternitatem sacrificii dominici. »

On a l'impression qu'il s'agit du sacrifice du Christ, au sens où il a été constamment entendu jusqu'ici, donc d'un sacrifice proprement dit, réalisé essentiellement par une oblation positive et actuelle. C'est une surprise de s'apercevoir dans la suite qu'il n'en est rien. Les explications de l'auteur ne répondent pas à ce que promettaient titres et énoncés.

Il a parlé de « consommation » du sacrifice du Christ à la résurrection et à l'ascension : or, s'appuyant sur son analyse antérieure des sacrifices anciens, il présente cette consommation comme purement « extrinsèque[1] ». Semblable à ce feu céleste qui venait consumer la victime, pour signifier l'agrément divin, la gloire de Dieu investit le Christ ressuscité et montant au ciel pour l'éternelle union avec le Père. C'est le signe que son sacrifice est agréé. Nous avons une manifestation de l'acceptation divine, venant parfaire du dehors le sacrifice pleinement constitué et terminé à la croix[2].

L'auteur a parlé encore de « continuation » et de « pérennité » du sacrifice du Christ au ciel : or il précise après coup qu'il est question de sacrifice, « non au sens actif, mais seulement au sens passif ». Le Christ n'a accompli qu'une seule oblation proprement sacrificielle : celle de la Cène, en rapport avec la Croix. L'acte, réalisé une fois pour toutes en cette circonstance, y a été enfermé

1. *Ibid.*, c. V ; p. 131[a] : « Postquam Christus doloribus saturatus obiit, finemque accepit sacrificium dominicum, an continuatum est aliqualiter ? Sane in genere oblationis aut immolationis accrescere nihil potuit : sufficienter est oblatum per manus Christi, sufficienter est immolatum per manus Judæorum pretium mundi, corpus nostri Redemptoris ; nec locus est ampliori sacerdotis litationi aut victimationi hostiæ. At sacrificio etiam integre peracto nonne potest, ut olim disputavimus, accedere ex parte Dei aliqua perfectio hostiam consummans ut talem, addensque proinde humanæ operæ cumulum divinæ susceptionis ? Porro hujusmodi complemento non caruit sacrificium Christi, sed æternaliter gaudet, consummatum resurrectione gloriosa atque ascensione in cœlum, ubi vivit perennis hostia. »

2. *Ibid.*, § 1, sect. II, art. 1, membr. 2 ; p. 137[b] : « In resurrectione, Christi hostia ad Deum transiit ; Christi hostia a Deo est suscepta ; Christi hostia, velut edulium Dei, absorpta est Igne increato æternæ gloriæ : longe excellentius quam per ignem de cœlo lapsum aut holocausti incendium hostiæ figurales consummabantur. Consummatio quippe hostiæ Dei est acceptatio ; acceptatio autem nonnisi figuralis per ignis pastum fiebat : facta est autem vera per Christi clarificationem : quam idcirco Patres holocausti nomine donarunt, quasi habuerit gloria rationem ignis, totam vorantis victimam, et trajicientis, consumpta corruptibilitate, in incorruptibilitatem suam. » — *Ibid.*, art. 2 ; p. 139[b] : « Sicut resurrectio parificabatur igni holocausti, sic fumo suaveolento ascensio. Quapropter Patres non minus hanc quam illam conseruere sacrificio Christi. Attendunt quidem in resurrectione descensum quemdam Dei ad victimam ; in ascensione vero victimæ quamdam ad Deum perlationem. » — p. 142[a] : « Eo igitur verius sacrificium Christi, quod transiit in cœleste ; eo verior hostia, quo gloriosior. Omnis quippe hostiæ nisus fuit ut in Deum transiret : quod tamen nulli contigit nisi victimæ nostræ paschali, cujus transitus ad Deum, ex vita per mortem, ex morte per resurrectionem, in ascensione est completus. Undequaque igitur resurrectio et ascensio cumulant sacrificium Christi. » — Cf. *Esquisse*, p. 14.

tout entier : il n'a pas à se reproduire, ni à se continuer. Le Christ dans la gloire ne s'offre donc pas d'une oblation active à son Père ; mais il demeure à jamais en l'état de victime — c'est un des sens de *sacrificium*, — victime autrefois offerte et sacrifiée, aujourd'hui investie de la gloire, qui atteste éternellement l'acceptation de son sacrifice[1].

§ IV. — Le sacrifice de la messe

En quoi consiste maintenant le sacrifice de la Messe ?

Le P. de la Taille semble établir un rapport étroit entre « la messe et le sacrifice céleste ». Il met en thèse que « nous offrons le sacrifice du ciel », « comme l'ont très bien vu les Pères et les Docteurs ». « Nous avons, affirme-t-il, une seule et même intercession sacrificale du Christ : accomplie jadis dans la Passion, devenue éternelle dans le ciel, quotidienne à la messe. L'hostie de la Passion est vivante dans les cieux, où elle apaise le Père : quand nous l'immolons sacramentellement, c'est l'offrande du sacrifice de la messe. » Ailleurs il montre, en s'appuyant toujours sur la tradition patristique, théologique et liturgique, que « notre sacrifice est offert sur l'autel céleste, qui est le Christ » ; et encore, que « la communion à l'eucharistie nous fait participer au sacrifice céleste[2] ».

1. *Ibid.*, art. 3 ; p. 142, note 5 : « Vix operæ pretium est notare vocem *sacrificium* hic accipi sensu passivo, pro re sacrificata ; non sensu activo, pro actione sacrifica. » — p. 143[a] : « Perseverat igitur Christi sacrificium, non quidem activum : sacrificatio enim transiit, nec iteratur aut veluti in continuo *fieri* agitur ; sed perseverat utique sacrificium passivum : hostia enim durat in suo *esse* hostiæ acceptatæ. — Nec metaphoricum est istud sacrificium (passivum) cœli, quasi denominet affectum Christi internum duntaxat : sicut metaphorice dicimur immolati Deo per devotionem. Sed proprium sacrificium est, denominans scilicet proprietatem quamdam dominicae humanitatis externam : ipsam dico gloriam, pro quanto parta est per litationem illam semel a Christo cœnante et patiente factam in æternum, ac in æternum a Patre ratam atque sancitam. » — § 4, p. 179[b] : « Quare medii inter duos scopulos incedentes, nullam formalem oblationis activæ continuationem aut instaurationem fingimus, virtualem autem oblationis durationem profitemur, in hoc consistentem, quod ex oblatione sua temporali una, valida in æternum (cum ex parte donantis irrevocabiliter, tum ex parte acceptantis æternaliter), manet Christus Deo in perpetuum sacer, seu theothytus. » — Cf. *Esquisse*, p. 97 et suiv.

2. *Ibid.*, p. 264 : « Elucidatio XXI. Similiter perspexere Patres et Doctores offerri in missa ipsum sacrificium cœleste » — p. 265 : « l. II, c. III, § 2. De habitudine missæ ad sacrificium cœleste ». — « Sect. I, art. 1. Adseritur offerri a nobis cœleste sacrificium. » — *Ibid.*, p. 271[b] : « En habes intercessionem Christi sacrificalem unam eamdemque, in passione præteritam, in cœlis æternalem, cottidianam in missa. Vivit in cœlis hostia passionis, placans Patrem ; dumque a nobis sacramentaliter immolatur, missæ sacrificium offertur. » — *Ibid.*, art. 2, membr. 1 ; p. 273[a] : « Qua ex doctrina, tam firmo traditionis ecclesiasticæ fundamento innixa, rursus constat nullam in nostro sacrificio tractari hostiam præter cœlestem illam quæ a Christo, quondam in terris passo, Deo in

Tout ce langage s'accorde exactement avec celui de l'École française. Mais l'idée que l'auteur s'est faite du sacrifice du ciel nous avertit que sous l'identité des expressions se cache une doctrine différente. Pour le P. de Condren, M. Olier, Bossuet, la messe est un sacrifice en ce qu'elle contient le Christ s'offrant sur l'autel sous les signes de son immolation passée, tel qu'il s'offre activement et continuellement dans le ciel. Pour le P. de la Taille, Jésus-Christ s'est offert une seule fois sacrificiellement, à la Cène ; il ne s'offre pas sacrificiellement dans le ciel, et pas davantage à la messe. Mais dans le ciel il est à l'état de victime autrefois immolée, et en ce sens « sacrifice passif » : c'est justement comme tel qu'il est rendu présent sur l'autel ; et l'oblation active, nouvelle, chaque fois réitérée, dont la messe tient sa qualité de sacrifice propre et véritable, cette *oblation* est faite uniquement *par l'Église*, ou le prêtre, son chargé d'affaires. Elle consiste en cette action réelle qu'est la figuration expressive de l'immolation du Christ sous les espèces représentant son corps et son sang[1].

L'oblation eucharistique est donc un acte, non du Christ, mais de l'Église. Elle s'accorde néanmoins avec l'oblation que le Christ a faite de lui-même une seule fois, à la Cène. C'est lui qui a donné à l'Église le pouvoir et l'ordre de l'offrir : il demeure la cause principale et universelle de l'action sacrificale ; au fond, l'unique

cœlis æternaliter redditur. Idem est enim, ut supra disputavimus, Christo et esse hostiam, et esse altare ; sicut idem est illi et sacerdotem agere, et fungi munere sive hostiæ sive altaris. Cum igitur nullo utamur altari nisi cœlestis sacrificii, nullam nisi sacrificii cœlestis adhibemus hostiam. » — *Ibid.*, membr. 2 ; p. 280[b] : « Sic etiam attestatur Liturgia sacra, cum in se inspecta, tum accedente commentatorum veterum interpretatione : esse nostri sacrificii altare, non terrenum, non manufactum, sed cœleste ac vivum, corpus Christi gloriosum. Quod si autem altare est cœleste, quomodo non cœlesti oneratur sacrificio ? Illa enim sacrificium imbuitur sanctitate qua gaudet altare. Sacrificamus igitur Deo hostiam illam quæ ex sese, citra nostrum ministerium, exsistit in cœlis Deo æternum sacrificium. » — *Ibid.*, p. 285 : « Sect. II. Adseritur cibo eucharistico participari sacrificium cœleste. »

1. *Op. cit.*, l. II, c. I, § 2, sect. I, art. 1 ; p. 196[b] : « Sicut igitur Christus absolute simpliciterque unum peregit in terris sacrificium, sic dualitas inter ipsius sacrificium et nostra est tenenda ejusmodi, quæ nullam inducat Christi litationem iteratam, sed immediate nostram sacrificationem subalternet ipsi Christi litationi præteritæ, quæ virtute sua perseverat in æternum. » — *Ibid.*, c. III, § 3 ; p. 299[a] « Novitas igitur sacrificii missæ respectu sacrificii crucis desumenda est *tantum ex parte Ecclesiæ*, nunc suam facientis illam oblationem, et pro tanto eam innovantis, pro quanto a capite ad corpus transit et virtus et actus sacrificandi. » — *Ibid.*, c. IV, § 2, sect. II ; p. 315[a] : « Oportet omnino ad sacrificii veritatem, ut penes ipsum contentum corpus et sanguinem reperiatur aliquid immolatitii, cui cohaereat nostra oblatio : adeo ut, quæ caro Christi jam non offertur ad mortem, saltem ex sua morte offeratur præsens theothytum... Quia Christus jam non offertur immolandus, ideo oportet ut offeratur tanquam hostia immolata. » — Cf. *Esquisse*, p. 22.

Prêtre[1]. Le prêtre, ministre de l'Église, agit comme cause particulière et subordonnée ; il offre, en vertu de cette unique oblation qui a été faite une fois pour toutes par le Christ. Avec cette différence que le Christ s'est offert pour subir la mort, et que nous l'offrons comme mis à mort autrefois. Avec cette différence encore qu'il s'est offert en préfigurant son immolation future, tandis que nous l'offrons en commémorant sensiblement son immolation passée[2].

De part et d'autre, l'immolation est purement représentative ; l'oblation, au contraire, absolument réelle et présente : à la Cène, oblation par le Christ ; à la messe, oblation par l'Église[3]. En conséquence, si chaque messe forme un sacrifice propre et distinct, parce qu'il s'y fait une oblation nouvelle et distincte du Christ, nos sacrifices ne s'ajoutent pas au sacrifice du Christ, pour faire nombre avec lui, comme s'ils étaient du même genre : ils lui sont simplement analogues, le sacrifice du Christ étant principal, et les nôtres subordonnés. D'où il suit encore que nos sacrifices n'ajoutent rien à celui du Christ, ni ne l'accroissent en aucune façon : ils participent seulement de sa plénitude, mais d'une manière finie, déficiente ; si bien que, même multipliés autant qu'on voudra, ils ne sauraient l'égaler jamais ni atteindre sa mesure[4].

1. *Ibid.*, l. II, c. I, § 2, sect. I, art. 1 ; p. 195[b] : « Christus est causa principalis et universalis in litando, nos autem causæ particulares atque subordinatæ. ...In virtute igitur sacrificationis illius unius a Christo olim peractæ, nos nunc sacrificamus. » — Cf. *Esquisse*, p. 19 et 69.

2. *Ibid.*, p. 195[a] : « Cum litarit Christus ante passionem, ad passionem se obtulit immolandum ; cum autem nos post passionem offeramus, victimam Deo damus jam immolatam dudum, residuamque in suo statu victimæ perenni. Offerimus scilicet corpus et sanguinem Christi, non amplius ad hoc ut passionis hostia fiat, sed quatenus ex passione jam hostia facta est. »

3. *Ibid.*, c. IV, § 2, sect. I ; p. 312[a] : « Utique nonnisi in quodam signo, seu symbolo, seu sacramento immolationis, immolatur quotidie Christus, qui semel suscepit in se immolationis veritatem. Attamen verum est sacrificium nostrum, nec fictum : nam aliud immolatio, aliud sacrificium est. Est siquidem sacrificium oblatio immolatæ carnis. » — *Ibid.*, c. IV ; p. 303[a] : « Ipsa immolatione sacramentali, per nos iterata, involvitur ac peragitur vera nostra oblatio demonstratæ hostiæ. Est autem verum sacrificium oblatio sensibilis vera vere immolatæ hostiæ. » — *Ibid.*, c. I, § 2, sect. I, art. 1 ; p. 195[a] : « Oblatio autem nostra, sicut et illa Christi, similitudinaria quadam immolatione involvitur ; sed pro differentiis temporum immolatio ista symbolica habet indolem diversam : in cœna enim referebatur ad passionem ut futuram, proindeque erat tunc prænuntiativa ; in missa vero significat passionem ut anteactam, et pro tanto est nunc commemorativa : *in mei memoriam*. In hac autem, sicut et in illa, oblatio est realis et præsens. »

4. *Ibid.*, c. I, § 2, sect. I, art. 1 ; p. 195[b] : « Non igitur connumerantur sacrificia nostra sacrificio Christi ut in eodem genere (univoco) exsistentia, sed solum ut in eodem ordine (analogiæ), cujus principium exsistit sacrificium Christi, nostra sibi subordinans. Nec proinde hæc illi addunt quicquam aut augmentum præstant, sed plenitudinem ejus ita participant deficienter ut, quantumvis multiplicata, nunquam adæquent aut exhauriant. »

ARTICLE II. — Discussion

La synthèse que nous venons d'exposer est sans doute la plus brillante qu'ait produite la théologie moderne, en vue de coordonner la doctrine du sacrifice en un système rigoureux. Elle mérite d'être examinée avec soin. D'autant plus que les divers éléments du sacrifice, discutés par les théologiens au cours des siècles précédents, s'y trouvent mis dans une clarté particulière, et que sur chacun d'eux le P. de la Taille prononce un jugement ferme et lumineux.

Sur des points de première importance, ce jugement apparaîtra décisif, à la lumière même de notre longue enquête historique. Sur les points où nous croirons devoir nous écarter des positions prises par l'éminent théologien, ses hypothèses et ses raisonnements ne laisseront pas de nous être d'un secours inappréciable pour saisir le point délicat des questions et essayer de résoudre leur nœud le plus subtil.

Une discussion un peu approfondie de la synthèse du P. de la Taille nous mènera donc d'une manière toute naturelle à nos conclusions. C'est pourquoi on nous permettra de lui donner un certain développement.

§ I. — L'essence du sacrifice en général

Il nous faut vérifier en premier lieu la valeur des principes que l'auteur a puisés dans l'analyse des sacrifices anciens, et dont il déduit toute sa synthèse. Nous avons vu qu'ils se formulent en ces termes : Tout sacrifice est un don. Le sacrifice requiert non seulement l'immolation, mais l'oblation. Cette oblation, qui peut être d'une victime soit immolée, soit à immoler, doit s'accomplir par un rite actif, tel que l'effusion du sang sur l'autel. La combustion des chairs de la victime contribue seulement à une consommation extrinsèque du sacrifice. Que faut-il en penser ?

1° *L'essence du sacrifice dans l'oblation, ou la donation.* — Le P. de la Taille nous paraît exprimer l'exacte vérité, lorsqu'il place l'essence du sacrifice, non dans l'immolation ou la destruction de la chose offerte, mais bien dans sa *donation* en présent agréable à Dieu.

En 1897, l'auteur du présent travail s'efforçait de mettre cette vérité en évidence dans un ouvrage qui a été analysé précédem-

ment[1]. Après un examen détaillé des sacrifices lévitiques, il concluait, d'une part, que leur raison essentielle n'était pas l'immolation, souvent laissée aux mains de simples laïcs ; d'autre part, que leur caractère le plus fondamental et le plus universel était celui d'une donation : « donation des meilleures parties de la victime dans les sacrifices sanglants, holocaustiques, pacifiques et expiatoires ; dans les *minekhâh*, donation d'aliments exquis, froment et huile ; dans les libations, donation d'un vin généreux ; dans le sacrifice d'encens, donation d'un parfum délicat[2] ».

Le P. de la Taille approuve pleinement cette idée : elle apparaîtra désormais garantie par l'autorité exceptionnelle d'un tel maître[3].

Que le sacrifice soit essentiellement un présent ou une donation, cela lui paraît si clair qu'il ne craint pas d'écrire : « On a peine à comprendre que nous, chrétiens, puissions avoir un doute à ce sujet, quand nous avons, outre l'autorité de l'Ancien Testament, l'autorité du Christ et de l'Apôtre, celle des saints Pères et de nos anciennes liturgies ». Et il cite en particulier les passages des Évangiles et ceux de l'Épître aux Hébreux, où, pour désigner le sacrifice, sont employés les termes de « présent » *(munus)* ou de « don » (*donum*, δῶρον)[4].

A cette indication, fournie par le P. de la Taille, nous pouvons ajouter un argument plus significatif encore. Nous le tirerons des termes qui ont été consacrés le plus anciennement, non seulement chez les Latins et chez les Grecs, mais chez les Hébreux eux-mêmes, pour représenter l'acte du sacrifice. Les Latins disaient :

1. Ci-dessus, p. 627.

2. *L'idée du sacrifice dans la religion chrétienne*, p. 64.

3. Cf. *Esquisse du Mystère de la foi*, p. 98-99 : « La conclusion ne vaudrait que pour ceux qui consciemment ou inconsciemment voient le formel du sacrifice dans la destruction, la détérioration, l'amoindrissement... Mais surtout ce qu'il faut, c'est exorciser ce concept faux du sacrifice, et en revenir à celui-là seul qu'autorisent et la révélation et la raison naturelle, sans parler de l'histoire : le concept où prime la qualité de don, de don fait à Dieu, de don extérieur extérieurement offert pour attester et traduire la consécration intérieure de l'âme à son créateur, de la créature à sa fin dernière. »

4. *Mysterium fidei*, l. I, c. I, § 1, sect. II ; p. 6, note 1 : « Ceterum vix intellegitur quomodo nobis christianis possit istud esse dubium, cum, vel omisso Vetere Testamento, habeamus auctoritatem et Christi (*Matth.*, V,23 : *Si ergo offers munus tuum ad altare*, etc. — *Matth.*, XXIII, 19 : *Quid enim majus est, donum, an altare quod sanctificat donum ?* — *Matth.*, VIII,4 : *Offer munus quod præcepit Moyses*), et Apostoli (*Hebr.*, VI,1 : *Omnis namque pontifex... constituitur... ut offerat dona etc.* — *Hebr.*, VIII,3-4 : *Ad offerendum munera et hostias constituitur... essent qui offerrent secundum legem munera.* Cf. IX, 9 et XI, 4 : quibus omnibus Novi Testamenti locis et de sacrificiis agitur, et pro voce *munus* aut *donum* semper habetur in græco δῶρον), et sanctorum Patrum jam inde a Clemente Romano, et Liturgiarum nostrarum omnium, quibus dona et munera de divinis donis ac datis Deo reddita prædicantur. »

offerre, « porter devant » Dieu, « présenter », « offrir » à Dieu. A quoi répondait, chez les Grecs, le verbe προσφέρω, d'où le substantif προσφορά, pour désigner le sacrifice, ou « l'offrande ». Sacrifice se disait encore, chez les Grecs, θυσία, et sacrifier, θύω, dont le radical θυ, comme il apparaît par le dérivé θυμίαμα, « encens » (en latin *thus*, *thymiama*), renferme l'idée de « bonne odeur », de « parfum agréable ». Chez les Hébreux, tandis que *zâbakh* et *shâkhat*, « mettre à mort », « égorger », convenaient particulièrement au sacrifice sanglant, l'idée d'offrir un sacrifice en général s'exprimait par un vocable qui correspond exactement à *offero* et προσφέρω : savoir, *hiqerîb* (hiphil de *qârab*, « s'approcher »), « faire approcher », « amener », « présenter » ; d'où *qorbân*, « oblation », ou « sacrifice », soit sanglant, soit non sanglant. Une idée toute semblable est à la racine du vocable qui désignait le sacrifice par excellence qu'était l'holocauste : savoir, *'olâh*, « ce qui monte », « ce que l'on fait monter », du radical *'alâh*, « monter », dont l'hiphil *hé'élâh*, « faire monter », était précisément appliqué au sacrifice, avec l'idée de « faire monter » la victime vers Dieu, c'est-à-dire de l' « offrir ». Enfin les sacrifices si usités de substances alimentaires étaient appelés du nom de *minekhâh*, qui signifie étymologiquement « présent » ou « don » (du radical *mânakh*, « donner en présent »).

L'idée de donation, contenue manifestement dans ces appellations générales, ressort, d'une façon non moins expresse, des formules par lesquelles l'Écriture caractérise l'offrande sacrée elle-même. Les Livres saints appellent les graisses des victimes « la part du Seigneur » (*omnis adeps Domini erit*, *Lév.*, III, 16-17), « la pâture du feu du Seigneur » (*in pastum ignis dominici*, *Lév.*, III, 14), (*in fomitem ignis*, *Nomb.*, XXVIII, 24), « l'aliment de Dieu » (*Lév.*, XXII, 25, d'après l'hébreu : *lékhém Elohêikém*). De leur combustion est censé se dégager pour le Seigneur « un arôme délicieux », « un parfum de suavité » (*in suavem odorem ; in odorem suavissimum ; holocaustum suavissimi odoris atque incensi ; in odorem suavitatis Domino*). Pareillement la combustion du froment mêlé d'huile et d'encens, l'effusion du vin offert en libation, font monter vers le Seigneur, au langage de l'Écriture, « une odeur très suave » « un parfum exquis » (*in monimentum odoris suavissimi Domino*, *Lév.*, VI 15 ; *in oblationem suavissimi odoris Domino*, *Nomb.*, XI, 10)[1]. Le caractère d'offrande agréable, ou de donation, ne pouvait être plus sensiblement exprimé. Il est d'ailleurs bien évident que, si l'on offrait à Dieu les substances alimentaires les plus exquises — celles qui servent à constituer un repas sacré

1. *L'idée du sacrifice dans la relig. chrét.*, p. 48-49, 59.

complet, — c'était pour les lui donner, l'en rassasier et délecter symboliquement, non pour les détruire et prétendre l'honorer par cette destruction[1].

2° *Dans quelle mesure l'immolation appartient à l'essence du sacrifice.* — Mais, si le P. de la Taille identifie très justement le sacrifice à un acte de donation, on s'étonne de le voir ajouter que le sacrifice, d'une façon générale, comprend essentiellement deux choses : *l'oblation* et *l'immolation*. L'oblation n'est que l'acte de donation, déclaré essentiel à tout sacrifice : faut-il donc supposer qu'en tout sacrifice cet acte essentiel doit être accompagné d'un autre, qui serait l'immolation ?

L'analyse des sacrifices anciens ne révèle aucune nécessité semblable. Il y a dans la Loi de vrais sacrifices qui, incontestablement, ne comportent aucune sorte d'immolation. C'est le cas des nombreux sacrifices de substances alimentaires, auxquels on donne le nom de *minekhâh*, « offrande » ou « don ». Dans ces sacrifices, il n'y a qu'un seul rite fondamental : la combustion sur l'autel des holocaustes, s'il s'agit de substances solides, épis, farine, galettes de froment ; l'effusion autour de l'autel, s'il s'agit de libations de vin. Or ce rite correspond, non à l'acte de destruction qu'est l'immolation de la victime dans le sacrifice sanglant[2], mais à l'acte de donation qu'est la combustion de ses chairs ou de ses graisses choisies, sur l'autel. Le froment ni le vin ne subissent une destruction voulue pour elle-même : ce froment n'est brûlé, ce vin n'est répandu, que pour être donnés symboliquement à Dieu, représenté par l'autel et par le feu sacré, et passer en sa jouissance[3]. Le P. de la Taille ne parle-t-il pas lui-même, en termes exprès, de « sacrifices non sanglants dans lesquels l'oblation ne s'accompagne d'aucune immolation : tels les sacrifices de choses inanimées[4] » ? On ne voit pas bien comment accorder son affirmation de principe avec cette donnée de fait.

La formule « oblation et immolation » ne convient donc pas à

1. Cf. R. SMEND, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*, 2e éd., 1899, p. 138-141. — Dans le sens contraire, voir M. J. LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques* (1903), 2e éd., 1905, p. 266-274, d'après lequel, « le sacrifice est l'offrande, par l'immolation, d'un animal vivant à la divinité. » « Le genre, dit-il, est incontestablement l'offrande » ; mais « l'immolation est la différence spécifique qui fait de l'offrande un sacrifice. »

2. Le P. de la Taille semble le croire, si l'on en juge par la façon dont tout à coup il remplace le terme de *destruction*, par celui d'*immutation*. Ci-dessus, p. 663, note 4.

3. *Lévit.*, II, 1-16 ; VI, 15.

4. *Mysterium fidei*, l. I, c. I, § 2, sect. II ; p. 12b : « Habent ex mactatione sacrificia ut sint cruenta. Ea igitur dicuntur sacrificia incruenta, quæ carent mactatione : sive nulli connectitur immolationi oblatio, ut contingit in sacrificiis rerum inanimatarum... »

toutes les espèces de sacrifice ; on ne peut l'ériger, semble-t-il, en principe général et absolu.

Tout au plus s'adapte-t-elle à la condition du sacrifice sanglant. Et encore peut-on se demander si, même à cet égard, elle est parfaitement juste, étant donné qu'elle paraît placer l'immolation sur le même pied que l'acte de donation, comme si l'immolation était, au même titre et avec la même rigueur, acte constitutif de ce sacrifice. Le P. de la Taille n'a-t-il pas observé lui-même que l'acte proprement essentiel, dans le sacrifice propitiatoire, qu'il identifie plus ou moins avec le sacrifice sanglant, est le même que dans le sacrifice latreutique, savoir un « acte de donation » ? Et n'a-t-il pas souligné, d'autre part, que l'immolation « n'était pas un acte proprement sacerdotal ? » Cela invite à voir dans l'immolation une condition nécessaire du sacrifice sanglant, beaucoup plus qu'un acte partageant avec l'oblation le rôle de partie essentielle et proprement constitutive.

3° *Rapport de l'oblation et de l'immolation.* — A ce premier principe, que le sacrifice, d'une façon générale, comprend oblation et immolation, le P. de la Taille en ajoute un second, conçu en termes également universels : « l'oblation porte soit sur une victime qu'on doit immoler, soit sur une victime qu'on immole, soit sur une victime déjà immolée[1] ». Ce second principe étonne plus encore que le premier.

Il y est question d'immolation : il s'applique donc exclusivement aux sacrifices sanglants, non aux autres ; il ne convient donc pas au sacrifice en général.

D'autre part, on ne voit pas que l'affirmation réponde à ce que révèle un simple examen des sacrifices anciens. Y a-t-il un seul exemple, dans la Loi ancienne, de sacrifice sanglant où la victime ait été offerte, et proprement « donnée » à Dieu, *avant d'être immolée* ?

Rappelons-nous que, d'après le P. de la Taille, l'oblation proprement sacrificielle, ou la donation de la victime, doit se faire nécessairement par un acte « sensible, rituel, liturgique », accompli par le prêtre ; acte non « verbal », mais « réel », tel que le rite de l'effusion du sang sur les bords de l'autel. Il n'y aurait d'exception à cette règle que lorsque la victime est immolée par le prêtre lui-même, car alors l'acte d'oblation peut être implicite dans l'acte même d'immolation.

Or, si l'on consulte les textes sacrés, toutes les fois que l'immolation est accomplie par d'autres mains que celles du prêtre, le

1. Ci-dessus, p. 665.

rôle de celui-ci ne commence qu'après l'immolation, c'est-à-dire dans le rite de l'oblation du sang et de la combustion des graisses : il n'y a donc jamais oblation d'une victime qu'on immole présentement, ni d'une victime à immoler ultérieurement, mais toujours et uniquement d'une victime déjà immolée[1].

Dans les sacrifices dont la victime est, au contraire, immolée par le prêtre, il est toujours marqué très expressément que le prêtre accomplit le rite de l'oblation du sang et celui de la combustion des chairs, exactement comme dans les sacrifices de victimes immolées par d'autres mains[2]. L'oblation a donc certainement lieu, ici encore, après l'immolation, et rien n'invite ni n'autorise à voir un autre rite d'oblation dans l'immolation elle-même.

Y a-t-il, dans ce cas même, une autre oblation, antérieure à l'immolation ? Le seul rite auquel on pourrait songer est celui de l'imposition des mains sur la tête de la victime : par ce rite, l'offrant marque qu'il s'identifie en quelque sorte avec la victime, qu'il se décharge sur elle de ses obligations envers la divinité, et la substitue autant que possible à sa propre personne. Mais ce n'est là qu'un rite préliminaire : ce n'est pas un acte de donation « réelle » et « pragmatique », tel qu'on a prétendu l'exiger. D'autre part, on ne voit pas que jamais ce rite remplace les rites habituels d'effusion du sang et de combustion des graisses, qui sont incontestablement rites d'oblation : il n'y a donc aucune raison d'y voir un acte distinct d'oblation antérieure. Enfin, le même rite figure, accompli par de simples fidèles, dans tous les sacrifices où ils sont immolateurs de la victime : ce n'est donc pas un rite d'oblation sacerdotale et sacrificielle ; on ne peut y voir l'acte constitutif du sacrifice,

En somme, il semble bien que nous sommes en présence de réalités contraires au principe formulé. Il n'y a aucun exemple de sacrifice, dans lequel l'acte proprement dit de donation précède l'immolation, ou coïncide avec elle, au point de s'y identifier. A prendre le sacrifice sanglant tel qu'il est décrit par l'Écriture, la donation sacrificielle se fait par l'oblation du sang ou la combustion des chairs, et elle suppose nécessairement la victime préalablement immolée.

4° *Caractère propre de l'acte d'oblation.* — D'après le P. de la Taille, le rite de donation doit être une action liturgique « *réelle* ». — Cependant le Révérend Père accorde que, dans le cas où

1. *Lévit.*, I, 5-9 ; 11-13 ; III, 2-5 ; 8-11 ; 12-16 ; IV, 16-20 ; 25-26 ; 30-31 ; 34-35.

2. *Lévit.*, I, 15 ; IV, 4 ; V, 8 ; VIII, 14-16 ; 18-21 ; 22-28 (cf. *Exod.*, XXIX, 11, 16, 20) ; IX, 8, 12, 15, 18 ; XIV, 13, 19, 25, 30 ; XVI, 11, 15.

l'immolation est accomplie par le prêtre, la donation peut être signifiée de toute autre manière et censée incluse dans l'immolation ou l'immutation elle-même. Mais si, en certains cas, l'oblation peut être exprimée d'une façon quelconque et confondue avec l'immolation, pourquoi, lorsqu'elle en est distincte, exiger — *oportebit* — qu'elle revête toute l'activité et la réalité tangible qu'on prétend[1] ?

A vrai dire, nous ne croyons pas que l'hypothèse restrictive du P. de la Taille se trouve réalisée : nous ne connaissons pas de cas où l'acte d'immolation, accompli par le prêtre, dispense d'un acte de donation ultérieure. Que faut-il en conclure ? Simplement que, dans les sacrifices figuratifs de l'ancienne Loi, la donation à Dieu s'opérait par un acte réel et symbolique. Mais il reste que, dans l'hypothèse restrictive faite par le Révérend Père, et dans d'autres qui sont également possibles, il pourrait en être autrement. Pourquoi, en effet, une parole, une attitude ou tout autre signe sensible, accompli par le prêtre, ne suffirait-il pas à marquer son intention d'offrande ou de donation ?

Il semble bien qu'il en soit ainsi dans le cas de ce sacrifice non sanglant qu'est le sacrifice des *pains de face* ou de *proposition*. Tout indique, dans le texte sacré, que nous avons affaire à un vrai sacrifice : les gâteaux exposés six par six en présence du Seigneur sur une table d'or dans le Saint, sont de pure farine de froment, azyme ; sur chaque pile on met de l'encens, « comme signe d'une oblation consumée par le feu devant l'Éternel » *(in monimentum oblationis Domini)* ; et les prêtres doivent les consommer « dans un lieu saint », comme « une chose très sainte, faisant partie des offrandes consumées par le feu devant l'Éternel » *(sanctum sanctorum est de sacrificiis Domini)*[2]. Cette oblation est rangée par le P. de la Taille lui-même dans la catégorie des sacrifices proprement dits[3]. Or, l'acte de donation ne consiste pas dans une action réelle accomplie sur les pains, mais en ce simple fait que l'offrande est exposée sur la table d'or dans le Saint. La donation est seulement représentée, traduite sensiblement, par la combustion de l'encens qui y est joint.

L'assertion du P. de La Taille paraît donc convenir au plus grand nombre des sacrifices rituels des Juifs et surtout à leurs sacrifices sanglants : mais, affirmée du sacrifice ancien en général, et sans restriction, elle ne laisse pas d'être contestable.

On pourrait encore se demander si le Révérend Père ne présente

1. Ci-dessus, p. 663, note 4.
2. *Exod.*, XXV, 29 ; *Lévit.*, XXIV, 7.
3. Ci-dessus, p. 660, note 1.

pas d'une façon trop absolue le sacrifice comme un acte de donation *instantané*, essentiellement fugitif. L'étude des sacrifices mosaïques ne donne pas tout à fait cette impression. La donation commence en réalité dès les rites du début, qui sont, dans les sacrifices sanglants : la présentation de la victime à l'entrée du tabernacle, l'imposition des mains sur la victime, et l'immolation. Car ces premiers rites sont orientés vers ceux qui suivent, et tous se tiennent par un lien indissoluble. Lorsqu'ils sont accomplis par le prêtre lui-même[1], ils ont tout ce qu'il faut pour être un acte sacrificiel. Même lorsqu'ils sont accomplis par les fidèles, ils font corps avec la cérémonie proprement sacerdotale : le P. de la Taille ne déclare-t-il pas lui-même l'immolation « partie constitutive » du sacrifice, même quand elle n'est pas de la main du prêtre ? Et pour désigner la présentation initiale de la victime, le texte sacré n'emploie-t-il pas déjà le terme d' « offrande » ou d' « oblation[2] » ?

En tout cas, dans la pensée du Révérend Père, la donation proprement dite commence avec l'oblation du sang. Or, elle se continue très certainement par la combustion des graisses, qui en est même, nous allons le voir, l'acte principal. Et dans l'hypothèse encore où il faudrait concentrer l'acte de donation dans cette seule combustion des graisses sur l'autel, nous aurions affaire à autre chose qu'à un acte instantané : le sacrifice n'était pas terminé par le fait que le prêtre mettait les membres de la victime sur le bûcher ; il durait autant que durait la combustion elle-même.

Mais ces observations peuvent paraître ici un peu subtiles. Nous n'y insisterons pas, et nous nous bornerons aux réserves précédemment formulées.

5° *L'oblation du sang est-elle le rite unique ou principal de l'oblation sacrificielle* ? — C'est une critique plus sérieuse qu'il nous faut faire au sujet de l'*oblation du sang*, que le P. de la Taille nous présente comme exemple *principal*, et même *unique*, de l'acte liturgique de donation. L'éminent théologien paraît avoir emprunté cette opinion à Robertson Smith, auquel il se réfère[3]. Elle ne nous en paraît pas moins contestable en ce qui concerne les sacrifices sacrés des Hébreux.

L'oblation du sang est un rite propre aux sacrifices sanglants. Dans les non sanglants, le rite de donation sacrificielle est uniquement la livraison des substances alimentaires au feu de l'autel.

1. Par exemple, *Lévit.*, I, 15 ; IV, 3 ; V, 8 ; IX, 8, 12, 15, 18 ; XVI, 3, 9, 11, 15.
2. *Lévit.*, I, 3, 10 ; III, 1 ; IV, 3, 14, 23, 28 ; V, 11 ; VIII, 14, 18, 22.
3. Ci-dessus, p. 665, note 1.

Mais justement il y a dans les sacrifices sanglants un autre rite qui correspond directement à celui-ci : c'est la *combustion* des chairs ou des graisses par le feu sacré. Si donc l'oblation du sang est un véritable rite de donation — et cela paraît certain, car c'est un acte proprement sacerdotal et liturgique, — il n'est pas le seul à présenter ce caractère : la combustion des graisses immolées le partage certainement avec lui.

Si l'on voulait même établir un ordre de préséance entre les deux rites, le rite de combustion mériterait incontestablement la première place. L'oblation du sang n'apparaît que dans une catégorie de sacrifices : les sacrifices sanglants. On dirait un rite complémentaire, et une suite de l'immolation, avec cette différence essentielle que l'immolation peut être laissée à un simple laïc, et qu'elle a seulement pour but, en quelque sorte, de fournir ce sang dont on veut faire l'offrande, ces graisses que l'on veut donner au feu pour le Seigneur, tandis que l'oblation du sang est un acte véritablement sacerdotal, le premier acte proprement liturgique. Le rite de combustion, au contraire, se rencontre dans tous les sacrifices : non seulement dans tous les sacrifices de victimes animales, y compris ceux d'expiation, et même celui du jour de l'Expiation par excellence, où l'oblation du sang était mise en une évidence si particulière[1] ; mais encore dans toutes les offrandes de substances alimentaires solides[2] ; et il se retrouve d'une façon très semblable dans le sacrifice d'encens.

Ce rite est si important que parfois il est mentionné seul par l'écrivain sacré, l'oblation du sang étant passée sous silence, comme rite moins nécessaire. Le Lévitique a un passage significatif à cet égard : « Celui qui offrira à l'Éternel son sacrifice d'action de grâces, apportera son offrande à l'Éternel, prise sur son sacrifice d'action de grâces. Il apportera de ses propres mains ce qui doit être consumé par le feu devant l'Éternel ; il apportera la graisse avec la poitrine, la poitrine pour l'agiter de côté et d'autre devant l'Éternel[3] ». Voilà donc la vraie matière de l'offrande : celle dont le prêtre s'empare pour en faire une donation liturgique au Seigneur. « Le prêtre

1. *Lévit.*, XVI, 25. Il s'agit de la graisse du jeune taureau et du bouc offerts pour le péché. — Le sacrifice du bouc émissaire est d'un ordre tout particulier et exceptionnel ; on n'y voit pas de combustion des graisses, mais pas davantage d'oblation du sang, ni même d'immolation, seulement l'offrande préliminaire. *Lévit.*, XVI, 20.

2. Dans les libations, la combustion est remplacée par l'effusion du liquide autour de l'autel ; car ce n'est pas une effusion quelconque qui est prescrite, comme s'il s'agissait proprement de *détruire* le liquide offert, mais c'est une effusion « autour de l'autel », parce que c'est la seule manière symbolique dont on peut donner le liquide sacré à Dieu que l'autel représente.

3. *Lévit.*, VII, 29-31.

brûlera la graisse sur l'autel, et la poitrine sera pour Aaron et pour ses fils. » Toute l'oblation paraît être dans la livraison de la graisse au feu sacré.

Pour comprendre à quel point la combustion est un rite spécifique de donation sacrificielle, il suffirait de considérer ce que Dieu a fait toutes les fois qu'il a voulu témoigner sensiblement sa complaisance aux sacrifices offerts. Son témoignage n'a porté ni sur la victime qu'on immolait, ni sur l'oblation qu'on lui faisait de son sang, mais sur ces viandes ou ces graisses qu'on voulait consumer en son honneur[1]. Un feu céleste vient remplir miraculeusement le rôle que devait jouer le feu naturel : c'est le signe que Dieu accepte l'offrande ; mais c'est aussi le signe que l'offrande est bien à ses yeux ce qui est déposé sur l'autel, et que l'acte de donation est bien proprement l'acte de combustion.

6° *La combustion de la victime est-elle un rite extrinsèque au sacrifice ?* — Le P. de la Taille ne voit dans la combustion des graisses de la victime qu'un rite de « consommation extrinsèque » au sacrifice[2]. Sur ce point nous sommes obligés d'accentuer tout particulièrement nos réserves.

A l'entendre, le sacrifice, une fois achevé, recevrait une double consommation : du côté de Dieu, par un rite d'acceptation ; du côté de l'homme, par la communion.

Or, que la communion de l'homme appartienne seulement à la perfection extérieure du sacrifice, nous l'accorderons volontiers : elle ne fait qu'appliquer l'effet déjà produit par le sacrifice ; elle n'est pas un rite essentiel et manque effectivement dans beaucoup de cas. Mais n'en va-t-il pas autrement de l'*acceptation divine* ?

Chose étonnante, l'auteur, tout en parlant de rite extrinsèque au sacrifice, présente cependant cette acceptation divine comme nécessaire : *De necessitate acceptationis divinæ*[3] ; et les arguments qu'il apporte tendent bien à établir que cette nécessité est absolue : « On donne, pour que le don soit accepté. Si donc un présent est offert à Dieu, le donateur compte sur l'acceptation de Dieu. Que si elle fait défaut, le don n'a pas passé au domaine de Dieu, il n'est point devenu sacré, mais reste profane ; l'hostie n'a pas été transmise à Dieu, elle n'a pas eu entrée au ciel, ce n'est pas proprement une hostie ; elle ne sera vraiment telle, et reconnue comme telle, que lorsque, reçue de Dieu, elle aura passé en la con-

1. *Jug.*, VI, 19-20 ; *Lévit.*, IX, 24 ; *II Paral.*, VII, 1.
2. Ci-dessus, p. 665, note 1.
3. *Mysterium fidei*, p. 12b ; l. I, c. I, § 3, sect. I, *De necessitate acceptationis divinæ*.

dition et en la dignité des choses divines[1] ». L'auteur souligne encore cette nécessité rigoureuse, en assimilant très justement le sacrifice à un contrat, pour lequel le consentement des deux parties est indispensable[2].

Mais, si telle est la nécessité de l'acceptation divine, que sans elle il n'y aurait pas une vraie hostie, par conséquent pas un vrai sacrifice, comment peut-on appeler cette acceptation une simple « consommation extrinsèque ? » Ou bien elle a sa subsistance propre, en dehors de l'oblation et de l'immolation : et alors il aurait fallu la mentionner avec elles, comme partie constitutive du sacrifice. Ou bien elle est comprise dans l'une des deux parties jugées seules essentielles : mais alors il n'y avait pas lieu d'en proclamer la nécessité à part, d'une façon spéciale.

L'équivoque vient de ce que l'acceptation divine, telle qu'on nous la présente, se confond plus ou moins avec le transfert de l'hostie au domaine de Dieu, tel qu'il est réalisé par *l'acte d'oblation* ou de *donation*. Or, c'est cet acte de donation, sacrant et divinisant en quelque sorte la victime, qui opère véritablement la « consommation » du sacrifice, non pas seulement sa consommation extrinsèque, mais sa consommation « intrinsèque », parce qu'il constitue réellement et proprement son essence. C'est donc cet acte de donation qui doit être déclaré absolument « nécessaire ». L'acceptation divine est simplement corrélative à l'acte de donation : c'en est un autre aspect, la face vue du côté de Dieu, la réponse de Dieu ; elle ne s'en distingue pas réellement, mais s'y trouve renfermée implicitement. Et c'est pourquoi il n'y avait pas lieu d'en mentionner la nécessité à part, comme si elle devait se surajouter au sacrifice déjà complet, pour en assurer un perfectionnement extérieur nécessaire.

On verra encore mieux la justesse de ces remarques, si l'on examine les divers modes de la soi-disant acceptation divine. Au dire du P. de la Taille, « le plus grand désir des hommes aurait toujours été d'avoir une preuve sensible que Dieu accepte leur sacrifice ; d'autant plus que le sacrifice est un contrat d'alliance entre Dieu et l'homme, et, comme tout contrat, ne vaut que par le consentement mutuel des deux parties ». Or, dit l'auteur, ce témoignage sensible avait deux modes : l'un, fourni en quelque sorte par

1. *Ibid.* : « Quod alicui datur, eo tendit, ut acceptetur. Si quod igitur munus ab hominibus Deo sistitur, expetitur igitur a dantibus Dei acceptatio. Quæ si defuerit, donum non transit in mancipium Dei, nec proinde sacrum est, sed profanum ; hostia non trajecta est ad Deum, non cœlo est invecta ; immo nulla est hostia. *Tunc enim erit rata ut hostia, tuncque demum, cum a Deo suscepta, in divinarum rerum transierit conditionem atque dignitatem.* » — Cf. *Esquisse*, p. 5.

2. *Ibid.*, sect. II ; p. 13[b]. Ci-dessus, p. 665, note 4.

l'industrie divine ; l'autre, par l'industrie humaine : *aut scilicet arte humana, aut divina*[1].

Relevons tout de suite ce que, à première vue, l'hypothèse a d'étrange. Il s'agit d'un témoignage sensible de la complaisance de Dieu, témoignage censé nécessaire à la validité du contrat sacrificiel, et ardemment désiré par l'homme lui-même : que ce témoignage soit fourni directement par Dieu, *arte divina*, cela est tout naturel ; mais qu'il puisse être procuré *arte humana*, par la propre activité de l'homme, cela se conçoit beaucoup moins bien. Comment l'homme pourrait-il se rassurer lui-même, en se donnant le témoignage que son offrande est acceptée de Dieu ?

Mais voyons les prétendus modes humains de cette acceptation.

Le premier serait l'*effusion du sang sur l'autel*[2]. Or, le P. de la Taille nous a déjà présenté cette effusion du sang comme le rite principal de la donation proprement sacrificielle, donc constitutive du sacrifice lui-même. Sans doute, il prétend la considérer maintenant à un autre point de vue : sous prétexte que l'autel tient la place de la divinité, il se le représente recevant, agréant en quelque sorte le sang dont on l'asperge, et il y voit le signe de l'acceptation de Dieu. Mais il saute aux yeux que, dans le rite en question, l'autel reste entièrement passif ; il reçoit matériellement le sang de la victime, on ne peut pas dire qu'il l'accepte. Tout au plus peut-on penser que l'acceptation de Dieu est implicite ; qu'elle est supposée, à raison de l'institution divine du sacrifice dont il s'agit, et de la consécration de l'autel sur lequel on offre ; qu'elle résulte normalement de l'oblation même qui y est faite : on ne peut pas soutenir qu'elle soit voulue d'une façon directe et spéciale. L'effusion du sang se fait en vue de l'oblation, non de l'acceptation. C'est un rite « intrinsèque » au sacrifice, et non pas surajouté pour marquer la réponse de Dieu à l'offrande humaine.

De l'acceptation divine supposée il est, dit le P. de la Taille, un autre mode humain « plus parfait » : celui que l'on rencontre « dans les *holocaustes*[3] » ; et pareillement, pourrait-on ajouter, dans le sacrifice pacifique, et même dans le sacrifice expiatoire, donc d'une façon générale dans les sacrifices sanglants. « Après que le sacrifice avait été offert par l'effusion du sang sur l'autel, les membres de la victime, placés sur un bûcher, devenaient la proie des flammes : c'était afin que Dieu, sous le symbole du feu, fût censé consumer l'hostie, et pour ainsi dire s'en repaître. »

Dans l'explication ainsi fournie, plusieurs choses étonnent.

1. *Ibid.*
2. Ci-dessus, p. 665, note 4.
3. *Ibid.*

L'holocauste est un sacrifice latreutique, dont la caractéristique est que la victime y passe tout entière en la jouissance de Dieu par une consomption intégrale sur l'autel. Comment peut-on traiter cette combustion de la victime de rite surajouté et simplement complémentaire, en précisant qu'elle a lieu « après l'offrande du sacrifice », comme si cette offrande avait consisté essentiellement dans la seule oblation du sang ? En réalité, nous avons affaire au véritable rite de l'oblation sacrificielle. Les chairs de la victime sont livrées au feu, pour marquer et en quelque sorte réaliser leur donation à Dieu. Sans doute, Dieu est censé répondre à cette donation, en s'emparant des chairs offertes par le moyen du feu qui le représente ; mais ici encore, l'acceptation divine ne se distingue en aucune façon de l'acte d'oblation, envisagé du côté de l'homme. Elle n'est pas voulue autrement que comme la réponse normale et certaine à la donation. Il n'y a pas un acte spécial surajouté au sacrifice, et le consommant en quelque sorte après coup.

Désire-t-on un supplément de démonstration ? On peut le trouver dans ce que le P. de la Taille nous dit d'un dernier signe de l'acceptation divine, celui-là fourni par l'intervention de Dieu lui-même, *arte divina*. Il s'agit de ce *feu céleste* que le Seigneur envoie à diverses reprises pour consumer les victimes offertes en son honneur[1]. L'acceptation divine est ici évidente, et il est clair que, comme telle, elle est adventice au sacrifice. Mais justement, si Dieu, pour témoigner sensiblement sa complaisance, est obligé de recourir au miracle, c'est donc que les rites précédemment allégués n'avaient pas pour effet de la témoigner. Pourquoi l'envoi d'un feu miraculeux, sinon parce que la combustion par le feu naturel n'avait pas par elle-même cette signification ? Sans doute, le feu sacré de l'autel représentait la divinité : en livrant la victime à son action, on entendait la faire passer en la jouissance de Dieu ; mais l'action du feu, d'après ses forces naturelles, ne signifiait pas, d'une façon spéciale, distincte et indépendante, l'acceptation divine. On livrait la victime au feu pour la donner à Dieu, non pour avoir un signe de l'agrément de Dieu. C'est une vérité que souligne fortement l'exception miraculeuse qu'on allègue.

Au surplus, on peut se demander si l'acceptation divine en question s'ajoute bien après coup au sacrifice déjà consommé. Nous avons dit qu'en tant que signe de la complaisance de Dieu, elle est adventice au sacrifice, mais il importe de remarquer qu'en réalité elle s'insinue dans l'acte même du sacrifice et fait corps avec lui. Dieu envoie un feu du ciel pour consumer la victime sur

1. *Ibid.*

l'autel : or c'est précisément par la combustion de la victime que s'opère rituellement la donation sacrificielle. Le feu miraculeux joue exactement le rôle du feu naturel : il ne s'empare de la victime que parce que la victime lui est livrée, et dans l'acte même qui la lui livre. La donation n'est effective, et le sacrifice n'est accompli que lorsque la victime devient réellement sa proie. L'acceptation divine se mêle donc, dans ce cas même, intimement, indissolublement, à l'acte de donation.

En somme, des trois prétendus modes d'acceptation divine, le dernier seul signifie clairement l'acceptation ; mais, étant d'ordre miraculeux, il ne fait pas proprement partie des rites du sacrifice. Les deux premiers en font partie, mais sont des rites de consommation intrinsèque, et non extrinsèque, étant uniquement des rites d'oblation active de la part de l'homme, non d'acceptation de la part de Dieu.

Ainsi, après avoir examiné minutieusement l'analyse que le P. de la Taille présente du sacrifice figuratif, et d'où il prétend déduire la notion du sacrifice en général, nous sommes obligés de conclure qu'elle pèche, à notre avis, sur plusieurs points importants. En affirmant en particulier que le sacrifice, d'une façon générale, requiert oblation et immolation ; que l'oblation peut se rapporter à une victime soit immolée, soit à immoler ultérieurement ; que l'oblation du sang est proprement le rite de donation essentielle, la combustion des graisses au contraire un simple rite de consommation extrinsèque : l'éminent auteur pose des principes favorables à sa synthèse ultérieure, beaucoup plus, semble-t-il, qu'il ne tire les conclusions de faits dûment constatés.

§ II. — Le sacrifice de la Cène et de la Croix

L'explication que le P. de la Taille nous donne du sacrifice de la croix se déduit tout entière de deux principes, formulés dans son étude du sacrifice en général : 1° Le sacrifice consiste essentiellement dans un acte *rituel* ou *liturgique* d'oblation, ou de donation ; 2° L'acte essentiel d'oblation peut porter sur une victime, soit déjà immolée, soit qu'on immole présentement, soit *à immoler* ultérieurement.

Or le premier principe a beau paraître correspondre aux conditions habituelles des sacrifices anciens, il ne semble pas devoir s'appliquer, tel quel, au sacrifice de Jésus-Christ sur le Calvaire. Le second est en lui-même très contestable, et il ne semble pas en fait s'appliquer mieux à la situation respective de la Cène et de la mort sur la croix.

1° *Le sacrifice de la croix comporte-t-il un acte d'oblation rituelle, qui serait seulement réalisé à la Cène* ? — L'analyse des sacrifices anciens révèle que l'acte de donation proprement dite en laquelle ils consistent revêt ordinairement une forme sensible, liturgique, rituelle. La seule conclusion qu'on puisse en tirer, semble-t-il, c'est que l'acte rituel de donation est requis en tout *sacrifice rituel*, tels qu'étaient les sacrifices figuratifs de la Loi. Mais la mort du Christ sur la croix est-elle un sacrifice de cet ordre ? Il ne le paraît absolument pas.

Qui dit sacrifice rituel, dit sacrifice exprimé par un rite sensible, une cérémonie symbolique, signifiant une réalité mystérieuse et invisible. Ainsi les sacrifices des Juifs, à la fois, symbolisaient le sacrifice personnel de l'homme, et figuraient le sacrifice typique du Christ. Or l'Eucharistie, soit la Cène, soit la Messe, est bien un sacrifice de cette sorte : sacrifice liturgique et rituel, où une large place est faite à la figuration sensible et au symbole. Le Christ est réellement présent, mais sous les apparences du sacrement ; son corps et son sang ont été réellement immolés sur la croix, mais ils ne sont séparés ici qu'en figure ; le Christ Prêtre s'offre en hostie, comme il le fait éternellement au ciel, comme il l'a fait jadis ici-bas, mais il s'offre par l'intermédiaire de son Église et le ministère de ses prêtres. Dans le sacrifice de la Passion, au contraire, il ne s'agit plus de figure ni de symbole. Nous avons affaire à une réalité, ou plutôt à la réalité unique, que l'ancienne Loi préfigurait : le sacrifice du Christ en personne, Chef de l'humanité et Souverain Prêtre, s'offrant lui-même au Père comme l'hostie directe et immédiate de son oblation. Il n'y a pas lieu de nous mettre à la recherche d'aucun rite étranger, d'aucune cérémonie d'emprunt, comme si le Sauveur avait eu besoin de manifester de la sorte ce qu'il accomplit au grand jour et en vérité.

Qui nous atteste que le Christ s'est ainsi offert en sacrifice ? L'Écriture elle-même ; et c'est assez. Le P. de la Taille a soin de reproduire à ce sujet les témoignages d'Isaïe, de l'Évangile et de l'Apocalypse de S. Jean, de l'Épître de S. Pierre, des Épîtres de S. Paul, de l'Épître aux Hébreux surtout[1]. Ces documents sacrés, et particulièrement l'Épître aux Hébreux, représentent le sacrifice du Christ par analogie avec les sacrifices de l'Ancienne Loi : ce n'est pas une raison pour l'assimiler simplement à ces sacrifices figuratifs. Le sacrifice du Christ partage avec eux la raison commune de sacrifice, mais non celle de sacrifice figuratif. Il réalise pleinement ce sacrifice de l'homme que les oblations anciennes entendaient symboliser ; il est le sacrifice idéal à la réalité duquel

1. *Mysterium fidei*, l. I, c. II, § 1 ; p. 19-20.

les autres se rapportaient comme une simple et imparfaite image : il n'y a pas lieu d'interpréter la forme particulière de ce grand sacrifice d'après la grossière ébauche des sacrifices anciens.

Ce qu'il faut retenir du témoignage de l'Écriture, c'est que le Christ *s'est offert* en sacrifice très réel et très véritable. Cette affirmation suffit pour que nous croyions que réel et véritable a été son sacrifice, alors même qu'il en aurait fait une offrande purement intérieure. Ne serait-ce pas assez de savoir qu'au témoignage de l'Épître aux Hébreux, le Christ, dès son entrée dans le monde, s'est présenté et offert à son Père comme l'Hostie qui devait remplacer définitivement les victimes de la Loi[1] ? Il ne s'agit pas là d'une simple dédicace à une immolation et à un sacrifice futurs, mais bien d'une oblation actuelle et d'une donation présente : oblation et donation intérieures, sans doute, néanmoins réelles, attestées par l'écrivain sacré, et consistant en ce que le Christ se présente, s'offre tout entier à son Père dès ce premier instant, avec la même obéissance, le même amour, le même dévouement, souverainement agréables, qui feront la valeur du sacrifice de la Croix, et qui dureront d'ailleurs sans interruption pendant toute sa vie.

Mais l'histoire évangélique n'est pas sans nous attester que l'offrande du Sauveur, en ce qui regarde plus spécialement la Passion, a eu un caractère *extérieur et sensible*. Les paroles, les gestes, les démarches, relevés par les théologiens et rappelés par le P. de la Taille, on peut dire toute l'attitude et toute la conduite du Sauveur en sa Passion, témoignent qu'il accepte la mort, qu'il la veut librement, qu'il l'offre par dévouement à son Père et aux hommes. C'est autre chose peut-être qu'un acte d'oblation précis, rigoureux, comme celui dont le Révérend Père proclame la nécessité ; et c'est pourquoi il refuse d'en tenir compte. Il doit suffire cependant que cet ensemble extérieur et sensible s'accorde avec le témoignage plus formel de l'Écriture, et par surcroît le confirme.

Attitude et démarches attestent directement la liberté du Christ à l'égard de sa passion. Éclairées par l'*Ecce venio* du premier jour, que met en lumière l'Épître aux Hébreux, expliquées en quelque sorte par les déclarations expresses du Sauveur sur sa « vie donnée en rançon », elles attestent du même coup son intention d'offrande ou de donation pour le bon plaisir du Père et pour le salut des hommes. Cela est si vrai que le P. de la Taille lui-même, sentant le besoin d'unir l'oblation de la Cène et l'immolation de la croix, émet l'idée que l'oblation faite à la Cène *se continue* activement à travers la passion, transparaît à travers tous les incidents qui

1. *Hébr.*, x, 5-7.

la composent, et rejoint réellement, effectivement, par un prolongement continu, l'immolation proprement dite, consommée par la mort[1].

Ainsi, la célébration du repas eucharistique, les actes et les paroles de Jésus à cette occasion, sont un témoignage très expressif de l'oblation que Jésus veut faire et fait déjà de lui-même : ce n'est pas l'acte unique, essentiel, seul proprement sacerdotal et sacrificiel, de son oblation.

Par le fait, ni S. Paul, ni S. Jean, ni aucun des écrivains sacrés qui nous parlent de l'oblation du Christ, n'insinuent que cette oblation soit à chercher hors de la mort même sur la croix, et précisément *à la Cène*. S. Jean néglige même de relater, en son Évangile, l'institution de l'Eucharistie. L'Épître aux Hébreux nous parle de l'offrande que le Christ a faite « une fois[2] » : on se rend facilement compte que, par cette offrande unique, l'auteur sacré entend la mort sanglante qui a eu lieu une fois pour toutes, et n'avait pas à être renouvelée ; mais nulle part on n'a l'impression qu'il songe ni veuille faire songer à un acte distinct d'oblation, accompli au dernier repas. Il fait pourtant entendre que le Christ s'était dès longtemps voué à la mort : or, à ce propos, il en appelle uniquement à l'*Ecce venio* du premier jour. D'où l'on peut conclure qu'il y voit une oblation commençante, et continuée dès lors jusqu'à la croix : aucune allusion à la Cène ne se laisse même soupçonner.

La tradition ne semble pas s'être doutée davantage que le sacrifice du Christ n'avait pas en la mort sur la Croix tout ce qui était nécessaire pour le constituer. Comme on peut le voir par l'exposé même que le P. de la Taille fait du témoignage traditionnel[3], les Pères ont placé essentiellement le sacrifice du Christ dans son oblation : or ils parlent toujours comme si cette oblation constitutive s'était réalisée au Calvaire, ou durant la passion, sans faire spécialement état de la Cène.

Les théologiens ont la même attitude. Pour ne parler que du principal d'entre eux, S. Thomas explique que le Christ « s'est offert en sacrifice », en ce que, d'une part « il s'est exposé volontairement à la mort », d'autre part « il a supporté sa passion volontairement et par amour[4] ». Il s'agit donc d'une disposition de

1. Ci-dessus, p. 670.

2. *Hébr.*, VII, 27 ; IX, 26, 28 ; C, 10, 14.

3. *Mysterium fidei*, p. 28-30 ; 40-50 ; 71-75.

4. S. THOMAS, *Summa theologica*, III°, qu. 22, art. 2, ad 1^m : « Christus non se occidit sed seipsum voluntarie morti exposuit, secundum illud (ISA., LIII,7), *Oblatus est, quia ipse voluit* ; et ideo dicitur seipsum obtulisse. » — ad 3^m : « Sanctitas humanitatis Christi

volonté, d'une attitude intérieure, traduite au dehors par cet ensemble de démarches, de gestes, de paroles, qui nous attestent la liberté du Christ dans son sacrifice et son obéissance amoureuse à son Père. Il n'est pas question d'oblation rituelle ni pragmatique. Le Docteur Angélique ne parle nulle part de la Cène ; il n'y fait pas même allusion. L'oblation du Christ, en laquelle il voit l'essence de son sacrifice, et qu'il distingue si soigneusement de l'immolation accomplie par les Juifs, ce n'est pas l'oblation rituelle de la Cène : c'est l'oblation volontaire de la passion et de la mort en croix.

D'autres théologiens, à vrai dire, traitent expressément de l'oblation du Christ la veille de sa mort. Ils la présentent comme une oblation proprement sacrificielle, et s'efforcent d'en déterminer le rapport avec le sacrifice de la croix. Plusieurs ont songé à une oblation actuelle, portant sur une immolation également actuelle du Sauveur, c'est-à-dire à un commencement réel de la passion : et c'est en cela que la Cène leur a paru être un vrai sacrifice. Quelques-uns ont vu cette oblation et cette immolation réalisées dès avant la Cène, au cours de la vie terrestre du Sauveur, et même depuis son origine[1]. La plupart se sont arrêtés à l'idée d'une oblation réelle présente, se rapportant à une simple représentation anticipée de l'immolation future. Or, même parmi ces derniers, nous n'en avons trouvé aucun pour qui l'oblation faite à la Cène ait été proprement l'oblation du sacrifice de la croix, c'est-à-dire un acte si essentiellement constitutif du grand Sacrifice rédempteur, que, sans lui, l'immolation du Calvaire aurait manqué de ce qui en fait un sacrifice réel et proprement dit.

A l'appui de sa théorie, le P. de la Taille[2] apporte tout juste deux témoignages patristiques « indirects » : ceux de S. Grégoire de Nysse et de Procope[3] ; trois témoignages « directs » : ceux

a principio non impedit quin ipsamet humana natura, cum *in passione oblata est* Deo, sanctificata novo modo fuerit, scilicet ut hostia actualiter tunc exhibita. » — qu. 47, art. 4, ad 2[m] : « Passio Christi fuit sacrificii oblatio, in quantum Christus propria voluntate mortem sustinuit ex charitate. » — qu. 48, art. 3. Cité ci-dessus, p. 199.

1. Ci-dessus, p. 306, 379, 465, 504, 547, 553.

2. *Mysterium fidei*, p. 43, 44 ; 46-50.

3. Gregorius Nyssenus, *Or.* 1 *in resurrectionem* (*P. G.*, **46**, 612) : « Qui potestate sua cuncta disponit, non ex proditione sibi impendente necessitatem, non Judæorum quasi prædonum impetum, non iniquam Pilati exspectat sententiam, ut sit eorum malitia quasi totius hominum salutis origo et causa, sed consilio suo præoccupat viam per ineffabile atque hominibus invisibile sacrificii genus, et seipsum obtulit pro nobis oblationem et hostiam, sacerdos simul exsistens et agnus Dei ille qui tollit mundi peccatum. Quando id præstitit ? Tunc quando comestibile esse ad nutritionem corpus suum clare ostendit, eo quod jam perfecta esset sacrificatio agni. Non enim fuisset corpus victimæ ad edendum idoneum, si animatum fuisset. Proindeque cum discipulis suis illud concessit ut manducarent corpus et sanguinem biberent, jam, penes voluntarium,

d'Hésychius, de S. Ambroise et de Cassiodore[1], auxquels il joint quelques textes d'anciennes Liturgies[2] ; aucun autre témoignage théologique que celui de Rupert de Deutz[3]. Le petit nombre de ces autorités est déjà fort surprenant. Mais il y a plus : si l'on exa-

per potentiam ipsius mysterium peragentis, erat ineffabiliter invisibiliterque corpus sacrificatum. Et anima in discipulis erat (in quibus eam cum divina simul potentia illi conjuncta deposuerat dispositoris potestas), versans in illa pectoris regione. Itaque si quis dimetiatur ab illa hora qua Deo sacrificium est oblatum a magno pontifice qui agnum suum pro communi peccato ineffabiliter et invisibiliter immolavit, is a vero non aberrabit. »

PROCOPIUS, *In Exod.*, XII, 5 (*P. G.*, **87**, 566-567) : « Si initium sacrificii Christi a cœna exordiamur, conservabitur trium dierum et noctium numerus, quibus, secundum typum Jonæ in terræ visceribus sopitus jacuit. At secundum hanc computationem computabitur et dies in quam resurrectio incidit... Christus ut inculpabilem hostiam in odorem bonæ fragrantiæ semetipsum obtulit Deo et Patri ; et ut agnus pro peccatis nostris in ara crucis immolatus est. » — Cf. *In Genes.*, I, 5 (*P. G.*, **87**, 56).

1. HESYCHIUS, *In Levit.*, VIII, l. II (*P. G.*, **93**, 882) : « Communem cœnam festivitatis paschalis cum suis Christus discipulis celebravit... Tunc autem maxime sacrificium suum celebravit. » — *In Levit.*, XVI, 11-13, l. V (col. 993) : « Ipse enim propriam carnem immolavit, ipse sui sacrificii pontifex in Sion factus est, quando sanguinis novi testamenti dabat calicem. » — *In Psalm.* CIX, 9 (col. 1324) : « Illic enim (in cœnaculo) semetipsum Unigenitus immolavit, illic passioni initium dedit. »

AMBROSIUS, *In Psalm.* XXXVIII, n° 25 (*P. L.*, **14**, 1051) : « Vidimus principem sacerdotum ad nos venientem ; vidimus et audivimus offerentem pro nobis sanguinem suum. »

CASSIODORUS, *Expositio in Psalterium*, *Ps.* CIX, 5 (*P. L.*, **70**, 796-797) : « *Tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech*... Cui enim potest veraciter et evidenter aptari nisi Domino Salvatori, qui corpus et sanguinem suum in panis ac vini erogatione salubriter consecravit ?... Sacerdos autem præcipue dicitur Christus, qui semel se pro nobis obtulit immolandum. » — Texte reproduit par Pseudo-PRIMASIUS, *In Epist. ad Hebr.*, V, 6 (*P. L.*, **68**, 717) ; ALCUIN, *In Epist. ad Hebr.*, V, 6 (*P. L.*, **100**, 1034) ; RABAN MAUR, *In Epist. ad Hebr.*, V, 6 (*P. L.*, **112**, 743) ; BRUNO DE WURZBOURG, *In Psalm.* CIX, 4) (*P. L.*, **142**, 408).

2. Par exemple, la *Liturgie grecque de S. Jacques* (BRIGHTMAN, *Liturgies eastern and western*, t, I, *Eastern liturgies*, 1896, p. 51) : « In ea nocte qua tradebatur, immo seipsum tradebat pro mundi vita et salute, accipiens panem... » — *Liturgie de S. Marc* (*op. cit.*, p. 132) : « Jesus Christus nocte qua tradebat seipsum pro peccatis nostris, et mortem pro omnibus suscipiebat, in carne recumbens cum sanctis suis discipulis et apostolis, accipiens panem... ». — *Præfatio missæ in feria IV post pascham*, dans le *Sacramentaire gélasien*, l. I, c. XLVIII (*P. L.*, **74**, 1115) : « Qui seipsum pro nobis obtulit immolandum, ut corpore ejus et sanguine, quo a peccatis redempti sumus, ad æternam vitam sacrificiis cœlestibus pascamur. » — *Liturgie* dite *de Théodore* de Mopsueste (dans LE BRUN, *Explication de la messe*, Diss. XI, art. 13 ; t. III, 1778, p. 539-541) : « Ipse per Spiritum æternum se obtulit immaculatum Deo, et sanctificavit nos per oblationem corporis sui semel factam et pacificavit per sanguinem crucis suæ quæ in cœlis et quæ in terris sunt... Qui cum apostolis suis, ea nocte qua traditus est, celebravit mysterium hoc magnum... Nunc etiam, Domine, ecce offertur hæc oblatio coram nomine tuo magno et tremendo. »

3. RUPERTUS TUITIENSIS, *De divinis officiis*, l. VI, c. XXII (*P. L.*, **170**, 167) : « Dominus noster non tunc solum vel tunc primum immolatus est, quando a Judæis in cruce suspensus est, sed et prídie quam pateretur, quando accipiens panem et calicem benedixit et dedit discipulis suis, dicens : *Hoc est corpus meum*, *Hic est calix sanguinis mei*, suis manibus immolatus est ; suis ipse manibus nobis, ut jugiter immolétur, agnus

mine de près les témoignages, on croit constater qu'ils sont moins formels qu'il n'est prétendu pour la thèse en question. Tous concourent à établir que le Christ s'est offert en véritable sacrifice à la Cène : aucun ne semble exprimer d'une façon nette que cette oblation de la Cène ait été son oblation unique, et proprement l'oblation de son sacrifice rédempteur.

On songe malgré soi à la difficulté que le Révérend Père oppose lui-même à ceux qui voient l'oblation du Christ dans les paroles prononcées au Jardin : « A peine est-il croyable qu'il ait fallu attendre jusqu'à nos jours pour prendre ainsi conscience de l'élément formel du sacrifice du Seigneur[1]. »

Enfin, on peut se demander si l'interprétation du P. de la Taille entre bien dans la pensée du Concile de Trente. Le Concile parle de « l'oblation » du Christ sur l'autel de la croix et la qualifie expressément d'oblation « sanglante ». Sans doute par *oblation* on a le droit d'entendre *sacrifice* : il n'en est pas moins vrai que ce sacrifice est censé accompli tout entier au Calvaire, sans qu'on insinue le moins du monde que l'oblation proprement dite ait eu lieu la veille. Au contraire, le Concile paraît distinguer nettement entre deux oblations, qu'il met en contraste l'une avec l'autre : « l'oblation non sanglante » du dernier repas, et « l'oblation sanglante » de la croix[2].

2° *L'oblation de la Cène est-elle proprement et uniquement une oblation pour l'immolation du lendemain ?* — Le P. de la Taille ne se contente pas de dire que le Christ s'est offert à Dieu son Père dans le dernier repas : à l'entendre, le Sauveur s'est offert en se dédiant par un acte exprès et positif à l'immolation de sa passion. C'est cette dédicace qu'il ferait solennellement, liturgiquement, par l'acte rituel qui représente, sous les signes du sacrement, sa mise à mort future ; et c'est en cette dédicace que se réaliserait véritablement son oblation sacerdotale au Père. Le rite de la Cène serait un rite sacrificiel, et proprement l'oblation du sacrifice de la croix, parce qu'il serait l'oblation rituelle du Christ, *se dévouant à* l'immolation prochaine de la croix.

commendatus est. Ab illa immolatione, prima sabbati tertia dies ; ab ista vero, sabbatum ipsum tertia nihilominus dies est... Triduum ergo dominicæ mortis, quod perfici nequivit eo respectu quo ipse a Judæis est trucidatus, pulchre et rationaliter ad hunc respectum transponitur quod ipse suis manibus est immolatus. »

1. *Mysterium fidei*, l. I, c. II, § 2, sect. II, art. 3 ; p. 30[b] : « Nulli ex veteribus Patribus aut Doctoribus (quos legerim) occurrit unquam, illis verbis contineri actionem aliquam sacrificam. Vix autem credibile est nostræ demum ætati innotuisse elementum formale sacrificii dominici. »

2. *Concil. Trid.*, sess. XXII, *Doctrina de sacrificio missæ*, c. I. Ci-dessus, p. 329-330.

On pourrait objecter, dès l'abord, que le principe, censé déduit de l'analyse des sacrifices anciens : « Tout sacrifice est l'oblation d'une victime immolée ou *à immoler* », est établi un peu à l'encontre des faits. Il n'y a aucun exemple, nous l'avons vu, de sacrifice où l'oblation proprement dite ait précédé l'immolation. Cela n'incline pas à penser que l'oblation du sacrifice de la croix ait été véritablement anticipée à la Cène.

Acceptons néanmoins d'examiner l'hypothèse. Il n'est pas du tout clair que l'acte de la Cène ait cette signification précise d'une offrande spéciale et expresse à l'immolation. Cette dédicace apparaît nettement dans l'*Ecce venio*, rappelé par l'Épître aux Hébreux : on la voit beaucoup moins bien dans les actes et paroles de la Cène, rapportés par les Évangélistes et par S. Paul. Le Sauveur déclare qu'il sera immolé : il l'annonce, il l'indique, il le représente ; mais il ne dit, ni ne montre, que cette annonce symbolique soit précisément l'acte officiel par lequel il se dédierait à cette mort sanglante.

Plusieurs choses donnent même une impression toute différente. Le Christ commande à ses disciples de faire ce que lui-même a fait. Or, s'il s'est dévoué personnellement à la mort, faudra-t-il donc penser que ses apôtres devront l'y dévouer eux-mêmes ?

D'autre part, le Sauveur affirme la réelle présence de son Corps à la place du pain, de son Sang à la place du vin. Or, si son intention directe était de se dédier à l'immolation, il lui suffisait d'exprimer cette intention par un acte extérieur et approprié : et une simple représentation figurative de son Corps et de son Sang, sous le symbole matériel du pain et du vin, aurait pu être cet acte, éminemment rituel et liturgique. Est-ce bien admissible ?

La présence réelle, proteste le P. de la Taille[1], était nécessaire pour que le Christ offrît proprement le sacrifice de sa mort, en présentant et donnant à Dieu la victime même de ce sacrifice. — Mais le Christ n'était-il pas là présent ? présent, non seulement comme prêtre, mais comme la victime à immoler ? Qu'était-il besoin de cette présence spéciale qu'est la présence eucharistique, s'il s'agissait de réaliser *liturgiquement*, c'est-à-dire de *figurer*, son oblation à la mort ? Sa présence naturelle suffisait ; et seule son oblation intérieure à l'immolation demandait à être extériorisée et signifiée. La présence eucharistique n'était nécessaire que si le Christ voulait offrir *hic et nunc* autre chose, d'une certaine manière, que le sacrifice de la croix : un sacrifice propre, identique par le prêtre et la victime, différent par le mode d'oblation ; c'est-à-dire, que si le Christ voulait, non précisément se dédier, lui Christ vivant

1. *Mysterium fidei*, l. I, c. III, § 6, sect. III ; p. 109b-110b.

de sa vie naturelle, à la mort de la croix, mais bien s'offrir, se donner *actuellement* à son Père, lui présent dans l'Eucharistie, sous les signes anticipés de sa mort sanglante. Cela est proprement le sacrifice de la Cène.

La Cène renferme donc un acte réel d'oblation. Mais ce n'est pas proprement et directement une oblation qui dédierait la victime à l'immolation du lendemain : c'est l'oblation de la victime, actuellement et simplement *destinée à être immolée*, et rendue présente sous les signes figuratifs de cette immolation prochaine ; comme telle, offerte dès maintenant à Dieu en véritable sacrifice.

Ces distinctions peuvent paraître subtiles : on en saisira mieux la portée, en se rappelant le principe posé antérieurement par le P. de la Taille lui-même : le sacrifice est avant tout un présent offert, il consiste essentiellement en un acte de donation à Dieu. Or, il n'y a acte de donation que si la matière de l'offrande est actuellement *présente*. Ainsi, dans le sacrifice ancien, ce qui était offert, ce n'était pas précisément l'immolation passée : c'était la victime immolée elle-même ; c'était son sang recueilli, dont on arrosait l'autel ; c'étaient ses graisses choisies, que l'on consumait pour les faire monter vers Dieu en parfum de suavité. Pareillement, dans la passion et sur la croix, le Christ offre ses souffrances, sa mort : et c'est l'amour avec lequel il se présente ainsi en victime qui fait de son offrande une oblation proprement sacrificielle, en en faisant une donation agréable au Père.

Or, à la Cène, le Cœur du Christ est animé du même amour, et il fait une oblation semblable ; il s'offre, non précisément « *pour être* immolé », car il s'y était voué dès l'origine, sans que ce premier acte eût besoin d'être repris ; mais « *comme devant être* immolé ». Il s'est offert comme tel durant toute sa vie mortelle : il le fait actuellement d'une manière spéciale, en représentant à l'avance, sous une forme sensible et solennelle, l'immolation du lendemain.

Si l'on établit la comparaison avec les sacrifices anciens, l'acte par lequel le Christ représente ainsi sa mort sanglante ne correspond pas précisément à la donation sacrificielle, qui se faisait par la combustion, mais plus directement à l'acte d'immolation, dont il est la figuration sensible. La donation du Christ consisterait plutôt en ce qu'il change une matière profane — le pain et le vin, — en une chose sacrée — son Humanité sainte, — infiniment capable de plaire à Dieu. La représentation de l'immolation par les deux consécrations distinctes conditionnerait seulement l'acte de donation sacrificielle.

Cette représentation sensible n'ajoute rien par elle-même à l'efficacité de son oblation intérieure, seule valable aux yeux du Père : elle l'atteste seulement au regard des hommes. Or, à cet effet,

il lui eût suffi d'être purement figurative. Nous aurions eu de la part du Christ une manifestation rituelle de son oblation. Mais le Père n'a que faire de figure, quand la vérité est là : son Fils s'offrant à lui, dans la pleine réalité de sa vie humaine. Si le Christ use néanmoins d'image et de symbole, s'il accomplit une cérémonie liturgique et solennelle, c'est à la seule intention de ses disciples. Il veut léguer aux siens un rite qui rappelle son immolation sanglante et en même temps contienne la vérité de son oblation, ou de son sacrifice. C'est pourquoi, sous le sacrement qui sert de support au rite, il cache la réelle présence de son corps et de son sang. S'il n'avait voulu que s'offrir en sacrifice au Père, le rite était inutile ; s'il s'était seulement proposé de rendre ce sacrifice sensible aux hommes, le rite sans la présence aurait suffi ; mais, parce qu'il veut laisser un sacrifice approprié aux conditions de la société humaine, donc sensible et rituel, qui cependant contienne la réalité sous la figure, il institue le sacrifice eucharistique, à la fois symbole et réalité.

Et dès lors nous n'avons plus seulement à la Cène le Christ s'offrant à son Père « comme devant être immolé » le lendemain : nous avons le Christ eucharistique, réellement *présent* sous le sacrement du pain et du vin, et *s'offrant directement*, sous le symbole de son immolation prochaine. Oblation secrète et invisible, qui n'en est pas moins réelle devant Dieu, et à laquelle l'amour qui brûle au Cœur sacré, dans le sacrement même, donne son caractère propre de sacrifice, ou de donation infiniment agréable au Père. Oblation d'ailleurs suffisamment manifestée par le geste et les paroles du Christ, visible au milieu de ses apôtres, selon le témoignage des Évangiles.

En résumé, le *rite* accompli à la Cène n'appartient pas proprement au sacrifice de la croix, dont il serait l'oblation unique et essentielle. Il a sa raison d'être en ce qu'il inaugure le sacrifice *rituel* de l'Eucharistie, que le Christ veut laisser à son Église. Son rapport avec la croix est celui du symbole avec la chose à représenter, parce que le sacrifice eucharistique, étant l'application du sacrifice rédempteur, doit lui être relatif. Et c'est bien à raison de cette relation étroite que Jésus accomplit le rite sous le coup de la mort, et, autant que possible, dans l'actualité de sa passion.

Quant à la mort sur la croix, elle n'a nul besoin de la Cène pour être un sacrifice. Elle est par elle-même un sacrifice complet, à raison de l'*offrande* très réelle, quoique non rituelle, que le Sauveur, au témoignage de l'Écriture, a faite de lui-même en entrant dans le monde, qu'il a continuée durant toute sa vie terrestre, et qu'il réalise jusque dans la mort, par son immense charité, à la gloire du Père.

§ III. — Le sacrifice du ciel

Le P. de la Taille estime que le sacrifice de Jésus-Christ s'est terminé avec l'oblation de la Cène et l'immolation de la croix. La résurrection, l'ascension, marqueraient une consommation seulement extrinsèque de cet unique sacrifice. Au ciel, le Christ demeurerait à jamais dans l'état de victime, autrefois offerte et sacrifiée, mais il ne s'offrirait pas actuellement, à proprement parler.

Cependant nous avons vu l'éminent théologien employer ouvertement l'expression de « sacrifice céleste », et mettre en évidence dans les titres de son ouvrage l'idée de « continuation éternelle du sacrifice du Christ au ciel ». Comment un écrivain, dont toute l'œuvre témoigne qu'elle a été travaillée avec un soin minutieux dans les moindres détails, que chacune de ses propositions, chacune de ses expressions a été habilement pesée et calculée, s'est-il résolu à cette sorte de contradiction entre la promesse des titres et le développement réel ? Pour que, en attribuant au Christ céleste un simple état de victime, il ait néanmoins parlé si hardiment de sacrifice du ciel, au risque d'une équivoque, il faut que ce langage lui ait été imposé, d'une façon très spéciale, par ces témoignages de l'Écriture et des Pères, auxquels il se réfère lui-même dans ses énoncés.

Et en effet, pour nous en tenir à quelques-uns des Pères qu'il cite[1] : S. Athanase parle d'un « *sacrifice* fidèle » offert par le Christ, « *sacrifice* qui demeure », et « demeure éternellement[2] ». « Ce n'est pas en vain, dit S. Jean Chrysostome, que l'Apôtre appelle le Christ Pontife, ou Souverain Prêtre ». « Il le montre prêtre de toute manière : selon l'ordre de Melchisédech, en vertu du serment divin, et parce qu'il *offre le sacrifice.* » Car « il n'y a pas de prêtre sans sacrifice : il faut donc que lui aussi ait son *sacrifice* ». Ainsi « là-haut nous avons la victime, là-haut le prêtre, là-haut *le sacrifice*[3] ». — S. Cyrille d'Alexandrie explique comment le Christ,

1. *Mysterium fidei*, p. 144-146. — Cf. *L'Idée du sacrifice dans la religion chrétienne*, p. 172-180.

2. S. Athanasius, *Oratio 2 contra Arianos*, 9. *P. G.*, **26**, 165 : « Carnem nostræ similem induit, quam per se ipse offerens, pontifex appellatus est, factusque est misericors et fidelis : misericors quidem, quia, cum seipsum pro nobis obtulit, nostri est misertus ; fidelis vero... quia *fidele sacrificium offert, perdurans nec intercidens* (ὅτι πιστὴν θυσίαν προσφέρει τὴν μένουσαν καὶ μὴ διαπίπτουσαν). Nam legalia sacrificia nihil fidele habuere, cum singulis diebus præterirent, opusque esset nova purgatione. At Salvatoris officium semel peractum perfecit omnia, ac *fidele factum est, cum maneat perpetuo.* »

3. S. J. Chrysostomus, *In Hebr.*, hom. XIV, n° 1 ; *P. G.*, **63**, 111 : « Ne, quoniam audis eum sedere, existimes esse nugas quod dictus sit pontifex (ἀρχιερέα)... Quippe sacerdos non est absque sacrificio : oportet ergo eum quoque habere sacrificium. Alio-

dans le ciel, « peut à la fois être assis à la droite du Père comme son égal en divinité, et faire néanmoins devant lui fonction de *liturge*, ou de sacrificateur, selon son humanité[1] ». — S. Grégoire le Grand applique au Christ ce qui est dit de Job offrant le sacrifice tous les jours : « C'est sans interruption que le Rédempteur offre l'holocauste pour nous, lui qui ne cesse de présenter au Père la chair qu'il a prise pour nous... Dans le mystère de son humanité, *il offre un sacrifice* perpétuel, parce que perpétuelle est la raison d'être de son expiation[2] ».

L'expression « sacrifice céleste » se recommande donc de la tradition. Quelle réalité faut-il entendre sous le vocable ?

Il est très vrai que le terme de « sacrifice » (θυσία, ou *sacrificium*) a parfois, chez les anciens écrivains ecclésiastiques, le sens de « sacrifice déjà offert » ou de « victime précédemment immolée ». C'est dans ce sens seulement que le P. de la Taille veut le retenir. Mais il faut convenir aussi que, le plus habituellement, l'expression garde sa valeur propre d' « offrande actuelle » ou d' « action présentement sacrificale ».

Or, bien que les Pères semblent parfois hésiter à parler d'une oblation active du Christ dans le ciel, par crainte d'une assimilation à l'oblation sanglante de la croix, il est certain qu'en fait ils montrent le Sauveur en acte positif d'oblation. S. Jean Chrysostome ne dit-il pas expressément « sacrifice », en corrélation avec « prêtre » et « victime » ? S. Cyrille ne parle-t-il pas de fonction de « sacrificateur » ? Et S. Grégoire d' « immolation » (c'est-à-dire offrande) « du sacrifice », tout comme S. Jean Chrysostome ?

quin autem, cum dixisset eum esse in superis, dicit et ostendit eum sacerdotem undequaque : ex Melchisedech, ex jurejurando, ex eo quod *offert sacrificium.* » — *Ibid.*, hom. XI, n° 3 ; col. 92 : « Ecce enim in supernis habemus hostiam (ἱερεῖον), in supernis sacerdotem (τὸν ἱερέα), in supernis *sacrificium* (τὴν θυσίαν). »

1. S. Cyrillus Alexandrinus, *De recta fide ad principissas. P. G.*, **76**, 1312 : « Qui *litat* (λειτουργῶν) Deo, non paris honoris cum Deo erit, neque gloriam illi soli competentem reportabit. Quomodo igitur Christus, pontifex noster effectus, in dextera Dei sedet, thronumque majestatis occupat in cœlis, et sanctorum est *liturgus*... Videlicet unus est Christus et Filius, sedens quidem pro divina sua natura in propriæ divinitatis throno, dispensatorie vero sacerdos et *liturgus* œconomice pro natura sua humana. » — Id., *De recta fide ad augustas*, 44. *P. G.*, **76**, 1397 : « Si verum est omnem sacerdotem semper stare dum litat, nec intellegitur unquam Deo, cui sacrificat, considere, aut æqualem habere gloriam, quomodo non inauditi generis est *hierurgus* (ἱερουργός) Christus, qui in divinitatis sedibus est ut Deus, et *litat* secundum humanitatem. »

2. S. Gregorius M., *Moralia*, l. I, c. xxiv, n° 32. *P. L.*, **75**, 542 : « Cunctis diebus Job sacrificium offerre non cessat ; quia *sine intermissione holocaustum* pro nobis Redemptor *immolat*, qui sine cessatione Patri suam pro nobis incarnationem demonstrat. Ipsa quippe ejus incarnatio nostræ emundationis oblatio est ; cumque se hominem ostendit, delicta hominis interveniens diluit. Et humanitatis suæ mysterio *perenne sacrificium immolat*, quia et hæc sunt æterna quæ mundat. »

Nous avons donc le devoir de nous demander si, en adoptant si fermement le langage des Pères, mais en lui donnant la signification restreinte et exceptionnelle que nous avons dite, le P. de la Taille ne trahit pas un peu leur pensée ; si, en tout cas, cette façon d'interpréter les choses n'est pas en désaccord avec la réalité.

Un bon nombre de théologiens — nous l'avons vu au cours de notre enquête — ont entendu d'une « oblation active » ce que les Pères disaient du sacrifice du Christ au ciel. Ce point de vue a été mis en lumière très spécialement par l'ancienne École théologique française, à laquelle se sont rattachés de nos jours un nombre imposant de théologiens allemands. Le P. de la Taille apprécie cette École, dont il fait un éloge extraordinaire. On sent qu'il sympathise profondément avec son esprit. Maintes pages de son livre révèlent qu'il en a subi l'influence. Il semble même qu'il lui emprunte plusieurs de ses conceptions les plus caractéristiques, et les fait entrer dans sa synthèse, en les déclarant d'ailleurs conformes à la meilleure tradition. « C'est en accord avec la doctrine des anciens, dit-il, que des hommes de haute piété, C. de Condren et J.-J. Olier, ont vu dans l'hostie portée auprès de Dieu par l'Ascension, aussi bien que consumée par la Résurrection, une communion de Dieu au sacrifice du Christ, sans laquelle nous-mêmes, qui nous nourrissons du Christ, ne serions pas convives et commensaux de Dieu : tant importent au sacrement de notre alimentation spirituelle, non seulement la passion, mais la résurrection et l'ascension du Christ[1] ! » Il faut sans doute attribuer en bonne partie à la même influence l'empressement avec lequel l'éminent théologien accueille le vocable : « sacrifice du ciel ».

Malgré tout, le P. de la Taille déclare excessif d'attribuer au Christ céleste un acte réel d'oblation, donc un véritable sacrifice : et il se prononce sur ce point contre l'idée Oratorienne. Examinons brièvement les difficultés qu'il lui oppose. Nous étudierons ensuite avec attention les raisons qu'il fait valoir en faveur de sa propre interprétation.

1° *Examen des objections faites à l'École allemande et à l'École française.* — A la thèse de l'École allemande, représentée surtout

1. *Mysterium fidei*, l. I, c. v, § 1, sect. II, art. 2 ; p. 141[b] : « Consentanee igitur ad doctrinam veterum recentiores quidam, viri piissimi, C. de Condren et J.-J. Olier, assumptionem hostiæ ad Deum in ascensione, sicut et consumptionem illam in resurrectione prænotatam, habuere tanquam communionem Dei ad sacrificium Christi : sine qua nec nos, dum Christo vescimur, foremus Dei convivæ et commensales. Adeo ad nostræ cibationis spiritualis sacramentum pertinet, sicut passio ita et resurrectio et ascensio Christi ! »

par Thalhofer et Franz, l'auteur reproche de réduire l'essence de l'acte sacrificiel à quelque chose d'interne. « Le sacrifice, dit-il, appartient essentiellement au genre *signe* ; or il ne peut y avoir signe s'il n'y a rien d'extérieur[1]. »

On pourrait répondre, comme il a été fait déjà, que le sacrifice du Christ au ciel, se rapportant directement à Dieu, n'est pas à traiter nécessairement comme un sacrifice sensible et liturgique. Considéré par rapport aux élus, en tant que centre de leur religion, le sacrifice du Christ doit comporter quelque chose, si l'on veut, de sensible, en quelque sorte de liturgique, adapté à la condition des corps glorieux ; mais cet élément, d'ordre sensible spécial, ne lui fait nullement défaut : l'École française s'est plu à le montrer d'après l'Apocalypse et les Pères.

Les théologiens de l'École française sont blâmés plus spécialement de supposer, à la base de leur théorie, une sorte d'*anéantissement* ou de *destruction* du Christ, qui se réaliserait dans l'éternité. « Cette supposition, dit le P. de la Taille, s'accordait assez bien avec leur idée générale, d'après laquelle il ne pourrait y avoir de sacrifice sans une certaine immolation. Ne voulant pas attribuer au Christ dans le ciel une oblation formelle qui fût accomplie, comme la nôtre ici-bas, par un sacrement, ou signe de l'immolation passée, puisqu'au ciel il n'y a plus de sacrement, il fallait bien que l'oblation du Christ fût réalisée par une immolation ou destruction nouvelle ; et puisqu'il ne peut y avoir de destruction *de* la gloire, il fallait bien qu'il y eût destruction *par* la gloire. » Mais, remarque le docte contradicteur, « c'est à tort que l'on prétend identifier ainsi immolation et glorification, ou consommation de l'hostie. La glorification n'a plus en aucune manière le caractère d'une immolation, ni la consommation celui d'une destruction ; bien plutôt, par elle-même, elle ne fait qu'apporter un degré nouveau et suprême de perfection et de vie[2] ».

1. *Ibid.*, § 4 ; p. 176[a] : « Pro quanto vero ab illis scriptoribus essentia actionis sacrificalis ad internum quid revocatur, aliqualiter destruitur. Sacrificatio enim substantialiter est in genere signi. Perit autem signum, nisi habeat *esse* externum. »

2. *Ibid.*, p. 176[b] : « Praeterea iidem scriptores oblationi isti aut addunt aut identificant quamdam perpetuo decurrentem Christi annihilationem seu destructionem. Ita Lepin *(L'idée du sacrifice dans la religion chrétienne*, p. 187. Reproduit ci-dessus, p. 629). ...Antea Dominus Olier (*Traité des saints ordres*, III[e] part., ch. v. Reproduit ci-dessus, p. 488) ...Audacius Pater de Condren (*L'idée du sacerdoce et du sacrifice de J.-C.*, II[e] part., n° 27, p. 110. Reproduit ci-dessus, p. 475)... » — p. 177[b] : « Cohærenter satis prædicti scriptores istiusmodi destructionem cogitaverunt : cum enim formalem illam, quam Christo tribuebant, oblationem nollent fieri in cœlis (ut nostræ in terris contingit) per sacramentum quoddam seu signum immolationis præteritæ (quippe quia a cœlo sacramenta exsulant), et aliunde tamen sacrificium seorsim ab omni immolatione non consisteret (Lepin, *op. cit.*, p. 64-65 : voir ci-dessus, p. 627 ; Condren, II[e] partie,

Ces dernières paroles sont très justes : il s'agit seulement de savoir si elles portent contre les auteurs visés. Or, sans doute, les données de fait auxquelles s'applique cette critique de principe ont quelque apparence de vérité : il est facile de trouver dans les écrits en question plusieurs passages dont on peut à bon droit juger les termes excessifs ou fâcheux, surtout si on les prend isolément, en les interprétant avec rigueur. Mais l'impression est autre, quand on tient compte du contexte et qu'on se prononce sur l'ensemble. Il suffit, pour s'en convaincre, de se reporter aux citations abondantes que nous avons eu l'occasion de faire, au cours de notre étude.

Il n'est pas absolument exact que les auteurs incriminés placent de façon pure et simple l'essence du sacrifice dans l'immolation : on les voit souligner beaucoup plus l'idée de *transformation* et de *donation*[1]. Il ne l'est pas davantage qu'ils refusent d'admettre au ciel un *signe* de l'immolation passée : très généralement, au contraire, ils mettent en parallèle le mémorial sensible de la passion, tel qu'il se réalise dans l'Eucharistie, et le même mémorial tel qu'on peut le trouver dans le ciel[2]. Il est moins exact encore d'insinuer que, par « anéantissement » du Christ dans la gloire, ces auteurs entendent quelque nouvelle et réelle immolation du Christ : ils précisent, tout comme le P. de la Taille, qu'il s'agit de quelque chose d' « infiniment honorable », propre à la résurrection « glorieuse » ; d'une consommation de cet « être infirme que le Christ avait reçu de sa mère » ; d'une acquisition d'un « être nouveau et en quelque sorte tout divin[3] ».

L'éminent théologien insiste, en objectant que le changement de l'être corruptible du Christ en son être glorieux, est « affaire, non du prêtre qui offrirait, mais de Dieu qui accepte le sacrifice[4] ». — Au point de vue où se place le P. de la Taille, cela est très vrai ; mais ce n'est pas celui auquel se sont placés uniquement les auteurs critiqués. Ils ont eu soin de mettre en relief l'attitude personnelle du Christ Souverain Prêtre dans l'acte de sa glori-

n° 1 et n° 2, p. 53-57) : voir ci-dessus, p. 471) : ideo oportebat ut Christus offerretur in cœlo immolatione quadam seu destructione nova ; quæ, quia destructio gloriæ non potest esse, debet esse destructio per gloriam. » — *Ibid.* : « Non enim ullatenus habet glorificatio rationem immolationis, aut consummatio secundum se rationem destructionis ; quinimmo nil infert ex seipsa nisi perfectionis ultimæ additamentum et vivificationis fastigium. »

1. Ci-dessus, p. 482, 492, 627.
2. Ci-dessus, p. 483, 492, 507, 629.
3. Ci-dessus, p. 476, 488, 629.
4. *Mysterium fidei*, loc. cit. : « Præterea mutatio ex corruptibilitate in incorruptibilitatem, seu amissio quam allegant corruptibilitatis, quæ est incorruptibilitatis inductio, non pertinet ad opus *sacerdotis litantis*, sed ad opus *Dei acceptantis*. »

fication, et ils l'ont montré non seulement « anéanti » quant à son être mortel, mais « s'anéantissant » lui-même, c'est-à-dire traduisant sa religion intérieure par la livraison volontaire, et active en quelque sorte, de tout son être à ce feu dévorant de la gloire, et « s'offrant » ainsi à son Père sacerdotalement[1].

En somme, à bien considérer les textes, la pensée la plus vraie de ces écrivains est que le sacrifice du ciel consiste essentiellement dans l'oblation, infiniment agréable à Dieu, que le Christ continue de faire de lui-même, marqué des signes de son immolation passée, et consommé dans la gloire[2].

Contre l'une et l'autre École, le P. de la Taille dresse enfin cette objection, qu'il déclare « insurmontable » : ou le sacrifice du ciel est une partie du sacrifice total de la Rédemption, et alors nous n'aurions pas été rachetés pleinement à la croix ; ou bien c'est une autre oblation distincte, et cela contredit ce que l'Épître aux Hébreux enseigne de l'oblation unique du Christ[3]. — A quoi il est aisé, semble-t-il, de répondre : nous n'avons pas au ciel d'oblation réellement distincte de celle de la croix et de la vie terrestre ; c'est la même oblation, se continuant en des conditions différentes, qui ne sont plus celles de l'expiation actuelle. Nous n'avons donc pas véritablement affaire à une partie intégrante du sacrifice rédempteur. Ainsi, l'unité de l'oblation reste sauve, et l'immolation de la croix garde son efficacité propre.

Mais voyons les arguments positifs que le Révérend Père fait valoir en faveur de son interprétation.

2° *La place de la résurrection et de l'ascension dans l'ensemble du sacrifice du Christ.* — Sa pensée se porte tout d'abord sur les deux mystères qui semblent inaugurer le sacrifice céleste : la Résurrection et l'Ascension. Dans ces deux mystères, il voit le signe donné par Dieu de sa complaisance au sacrifice de son Fils, réalisé et achevé en la croix ; à ce titre, une consommation purement extrinsèque du sacrifice du Christ, analogue à celle qui se

1. Cf. Olier, *Traité des saints Ordres*, III^e partie, ch. v, Paris, (1831, p. 383-385), 1856, p. 420-421, cité par le P. de la Taille lui-même, *ibid.*, p. 176^a. Reproduit ci-dessus, p. 488.

2. Ci-dessus, p. 482-484, 490-491, 628-629.

3. *Mysterium fidei*, p. 178^b : « Communis contra utramque adversariorum scholam objectio, eaque insuperabilis, hæc est : Aut sacrificatio ista, in quodam fieri formaliter perdurans, pars quædam est operis illius sacrificalis, quo proposuit sibi Christus redemptionem nostram promerendam ; aut dividitur ab eo, tanquam altera a Christo instaurata oblatio sacrificalis. Si primum admittitur, statim pessimum sequitur consectarium : nos nondum esse redemptos, nondum quippe cum sit peractum sacrificium redemptionis ; si præplacet alterum, jam oblationi Christi uni, cujus sufficientiam tantopere exaggerat Epistola ad Hebraeos, fatenda est nihilominus addi, ne dicam subrogari, altera a Christo ipso profecta — quod absit ! »

traduisait dans les sacrifices anciens par la combustion de la victime sur l'autel.

Or incontestablement la Résurrection et l'Ascension méritent d'être considérées sous cet aspect. L'assimilation du feu de la gloire, qui s'empare de la chair du Christ pour absorber en quelque sorte l'humanité en la divinité, avec le feu sacré qui consumait jadis la victime offerte, a été développée en termes magnifiques par le P. de Condren et M. Olier[1]. Mais il ne faut pas s'y tromper : il ne peut s'agir là que d'un point de vue très secondaire. Le sacrifice du Christ, en dehors de l'Eucharistie, n'est pas un sacrifice rituel : il n'y a donc pas lieu d'y chercher une correspondance exacte avec les parties du sacrifice ancien. Si l'on établit une comparaison, ce ne peut être qu'une comparaison large, nullement rigoureuse, faite en considérant le sacrifice du Christ dans son ensemble, en quelque sorte par l'extérieur, au point de vue d'une liturgie transcendante.

Même à ce point de vue, la mise en parallèle n'oriente pas vers les conclusions du P. de la Taille. L'immolation n'était pas le dernier mot du sacrifice ancien : ce rite, en quelque sorte préliminaire, devait être suivi nécessairement de l'oblation du sang, et surtout de la combustion des graisses, qui était proprement l'acte de la donation. Or, s'il est vrai qu'au point de vue intérieur et réel, l'immolation de la croix a été une donation infiniment agréable au Père, il n'en est pas moins vrai qu'au point de vue extérieur et sous le rapport de cette liturgie transcendante dont nous parlons, elle n'a pas été non plus le dernier mot du sacrifice du Christ : elle a dû être complétée par des rites mystérieux, analogues aux rites anciens de la combustion et de l'oblation du sang.

Le rite correspondant à la combustion est, pour le P. de la Taille, comme pour le P. de Condren et M. Olier, la glorification du Christ en la Résurrection. A la différence de ces illustres maîtres, le P. de la Taille n'y voit qu'un complément extrinsèque du sacrifice, pour cette raison qu'il s'agirait d'un simple signe de l'acceptation divine.

Mais nous avons vu que, dans les sacrifices anciens, il n'y avait pas de rite spécial et indépendant pour exprimer la complaisance de Dieu en la victime offerte. Le prétendu rite d'acceptation ne faisait qu'un avec le rite d'oblation, dont il n'était qu'un aspect particulier. Même dans les circonstances où l'acceptation divine a été marquée par l'envoi d'un feu céleste, ce signe miraculeux a toujours été indissolublement uni au rite essentiel de la donation

1. Ci-dessus, p. 476, 488-489.

humaine, au point de s'identifier réellement avec lui et de ne s'en distinguer que formellement.

Si donc l'on voulait établir, à la façon du P. de Condren, une correspondance entre les phases extérieures du sacrifice du Christ et les parties du sacrifice ancien, il faudrait dire que la glorification du Christ ressuscité représente en premier lieu la livraison de la Victime au feu divin, c'est-à-dire sa donation effective à Dieu, ou son oblation sacrificielle proprement dite, et du même coup la réponse de Dieu agréant l'Hostie offerte et se l'unissant amoureusement. N'avons-nous pas remarqué, il n'y a qu'un instant, que le P. de Condren et M. Olier parlent, non seulement du Christ « consommé » et « anéanti » dans la gloire, mais du Christ « s'anéantissant » lui-même, et « s'offrant » ainsi glorieusement anéanti et consommé ? A ce point de vue, la Résurrection ferait donc partie intrinsèque du sacrifice du Christ, considéré dans toute l'ampleur de sa réalisation extérieure et sensible.

L'Ascension ne semble être, aux yeux du P. de la Taille, qu'un signe de l'acceptation divine s'ajoutant à celui que réalise la résurrection : le Christ monterait au ciel comme la fumée de l'hostie consumée semblait monter vers Dieu. Ainsi les deux mystères correspondraient au même rite de la combustion.

Cette interprétation est, pour le fond, exacte ; elle paraît néanmoins très incomplète. A s'y tenir strictement, on n'aurait aucun mystère du Christ à mettre en parallèle avec le rite ancien de l'oblation du sang. L'Épître aux Hébreux nous invite au contraire formellement à établir ce parallélisme complémentaire.

Après avoir rappelé, en effet, que le grand-prêtre entrait une fois par an dans la seconde partie du tabernacle, appelée le Saint des Saints, « avec du sang qu'il offre (προσφέρει) pour lui-même et pour les péchés du peuple », l'Apôtre déclare que le Christ, lui-aussi, « comme grand-prêtre des biens à venir... est entré une fois pour toutes dans le lieu très saint, non avec le sang des boucs et des taureaux, mais avec son propre sang, ayant obtenu une rédemption éternelle ». « Et c'est pour cela, ajoute-t-il, qu'il est le médiateur d'une nouvelle alliance », car « c'est avec du sang que la première alliance fut inaugurée » : ainsi « le Christ est entré dans le ciel même, afin de comparaître maintenant pour nous devant la face de Dieu[1] ».

Le rapport ne pouvait être plus clairement établi. Toute la question est de savoir si le rite de l'oblation du sang, avec lequel l'entrée du Christ au ciel est mise en comparaison, fait partie réelle du sacrifice ou lui est extrinsèque.

1. *Hébr.*, IX, 7-24.

Le P. de la Taille, s'appuyant sur l'autorité de B. Weiss, estime que le rite propre à la fête de l'Expiation, et consistant à porter le sang dans le lieu très saint et à en faire aspersion devant le propitiatoire, « ne constituait pas l'oblation sacrificale, mais succédait au sacrifice accompli au dehors[1] ».

Or l'opinion de B. Weiss tient sans doute à ce qu'il place, bien à tort, l'essence du sacrifice dans l'immolation. L'idée surprend davantage de la part du P. de la Taille, qui voit, au contraire, cette essence dans l'oblation. Il suffit, en effet, de lire le chapitre XVI du Lévitique pour constater avec évidence : 1° que le rite de l'aspersion du sang, au jour de l'Expiation, est décrit comme un rite principal, central, et non pas secondaire ; 2° que ce rite correspond très exactement à ce même rite d'oblation du sang que le P. de la Taille estime essentiel aux sacrifices sanglants ordinaires, et qui est en effet un complément indispensable de l'immolation. Il semble donc impossible de nier que l'entrée du Christ au ciel est mise en rapport avec un rite d'oblation du sang, proprement et essentiellement sacrificiel.

Et c'est bien ce que souligne le soin que met l'Apôtre à décrire ce rapport et à le mettre en évidence. Il dit et répète que le Christ ne s'est « offert » qu'une fois, parce qu'il n'est mort qu'une fois, et est ressuscité pour toujours : il ne lui attribue pas moins à son entrée dans le ciel une autre « offrande », solennelle et en quelque sorte liturgique : celle de son propre sang, porté devant Dieu pour l'universelle purification et le scellement de l'éternelle alliance. Nulle part il n'est question d'acceptation divine, mais toujours et uniquement de fonction exercée par le Christ. L'insistance de l'Apôtre oblige à voir dans cette offrande du sang autre chose qu'un rite accessoire et de consommation extrinsèque : c'est un complément nécessaire de l'immolation, et même le rite principal auquel l'immolation était simplement préliminaire ; de sorte que, par « oblation unique » du Christ, il faut entendre, non seulement l'immolation sur la croix, mais aussi conjointement l'oblation de son sang dans le ciel.

3° *Le caractère actuel et sacrificiel de l'oblation du Christ au ciel.* — Ainsi considérées, la Résurrection et l'Ascension s'unissent donc pour représenter d'une façon sensible l'acte d'oblation ou de donation, qui, en dehors de l'immolation préalable, consti-

1. *Mysterium fidei*, p. 179, note 2 : « Sanguis videlicet ille, quanquam dicitur a Paulo offerri intra velum, tamen, ut recte notavit B. Weiss (*Der Brief an die Hebräer*[6], p. 215), non ipsa illatio sanguinis aut aspersio in propitiatorium constituebat oblationem sacrificalem, sed succedebat sacrificio jam peracto foris. »

tuerait le sacrifice du Christ. Mais, répétons-le, il ne s'agit là que du sacrifice envisagé d'un point de vue extérieur, par comparaison avec les rites qui composaient le sacrifice de l'ancienne Loi[1].

Si l'on prend, au contraire, le sacrifice du Christ en lui-même, dans sa forme intrinsèque et proprement essentielle, il faut le placer, selon la pensée même du P. de la Taille, dans l'oblation que le Christ fait de lui-même ou de son immolation. Or le Révérend Père est d'avis que, ni dans la Résurrection, ni dans l'Ascension, ni dans la vie perpétuée au ciel, on ne peut attribuer proprement au Christ un acte d'oblation. Il s'est offert à la Cène, pour l'immolation de la croix : voilà son unique oblation, celle qui constitue son unique sacrifice, le sacrifice de la croix. A partir de la mort sur le Calvaire, dans sa vie ressuscitée et glorieuse au ciel, le Christ demeure en l'état de victime offerte et immolée : il ne continue pas proprement de s'offrir ; et c'est pourquoi on ne peut parler de continuation active de son sacrifice.

La chose est cependant bien étonnante. Jésus-Christ, au ciel, est *Prêtre* : l'Épître aux Hébreux l'affirme, les Pères le déclarent unanimement, aucun théologien ne le met en doute ; le P. de la Taille le reconnaît autant que personne. L'éminent auteur admet aussi, ou plutôt soutient de façon très positive, que Jésus-Christ au ciel est également *Victime* : il tire cette donnée du témoignage de la tradition, et il la déclare indispensable à une explication satisfaisante du sacrifice de la messe. Mais, si le Christ dans le ciel est Prêtre, s'il y est également Victime, il est bien étrange qu'il ne fasse pas acte de Prêtre en *offrant* cette Victime qu'il est lui-même.

Justement, l'Épître aux Hébreux, après avoir présenté le Christ comme « grand-prêtre » dans les cieux, « ministre (λειτουργός) du sanctuaire et du véritable tabernacle qui a été dressé par le Seigneur et non par un homme », rappelle que « tout grand-prêtre est établi pour *offrir* (εἰς τὸ προσφέρειν) des dons et des hosties », et en tire cette conclusion précise : « il est donc nécessaire que celui-ci ait aussi quelque chose *à offrir* (ὅ προσενέγκῃ)[2] ». Remarquez l'emploi des termes consacrés pour le culte liturgique et l'offrande sacrificielle. Est-il possible d'être plus exprès ?

Aussi les Pères, tout frappés qu'ils sont de la parole de l'Apôtre sur « l'oblation unique » du Christ, et bien que préoccupés de

1. C'est ce que paraît avoir oublié le P. F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, Ire partie, Paris, 1908, p. 537, dans la critique qu'il adresse aux partisans du sacrifice céleste. Le R. P., se montre d'ailleurs attaché à la théorie de la destruction. *La théologie de saint Paul*, IIe partie, Paris, 1912, p. 266 : Le sacrifice est un « rite religieux, dans lequel un objet sensible est détruit en l'honneur de la divinité. »

2. *Hébr.*, VIII, 1-3.

défendre l'unicité de cette oblation en tant que douloureuse et sanglante, n'ont-ils pas craint de parler d'une véritable *oblation* du Christ dans le ciel. Nous l'avons vu par quelques-uns des textes que cite le P. de la Taille, et que nous avons reproduits.

Lui-même en convient, mais prétend que les Pères ont employé le mot sans vouloir signifier la chose : ils entendraient parler d'une simple *présentation* de l'hostie autrefois offerte, non d'une *oblation* proprement dite et actuelle ; en d'autres termes, d'un simple état d'hostie, maintenue présente devant Dieu, non d'une oblation active et liturgique de cette hostie à Dieu[1].

Mais cette interprétation ne semble pas cadrer exactement avec les textes. On ne voit pas bien comment elle s'accorde avec les déclarations de S. Cyrille d'Alexandrie, sur le Christ faisant dans le ciel fonction de « liturge » ; celles de S. Jean Chrysostome et de S. Grégoire le Grand, où, à propos du même Christ céleste, il est expressément question de « sacrifice » et « d'offrande du sacrifice » ; celles encore de S. Augustin et du même S. Grégoire, qui nous montrent le Christ « s'offrant » et « offrant une hostie solennelle », soit à sa résurrection, soit à son entrée au ciel[2].

Sans doute, en d'autres endroits que cite le P. de la Taille, les Pères, et tout particulièrement S. Jean Chrysostome, font valoir la parole de l'Épître aux Hébreux sur le Christ qui « s'est offert une seule fois », et ils s'expriment comme si le Prêtre éternel se contentait de « présenter » ou de « tenir présente » devant le Père la Victime une fois pour toutes offerte et immolée. Mais il n'empêche que, dans les passages non moins nombreux que nous avons reproduits, et qui figurent dans le contexte, les mêmes Pères, et S. Jean

1. *Mysterium fidei*, p. 179, note 2 : « Multis quidem locis hoc capite lustratis, Patres verbotenus adscripsere Christo cœlesti aliquam oblationem hostiæ... Oblationis autem prædicationi satisfacit oblatio illa virtualis quam retinemus. Oblationi insuper valde affinis est præsentatio, qua quid sistitur præsens Deo. Magnum tamen intercedit discrimen inter præsentationem, qua se Deo præsentem exhibet Christus manens duntaxat apud eum qui suscepit illum ; et oblationem sacrificalem, qua quid traditur Deo suscipiendum. Porro præsentationem rei jamdudum oblatæ, non rei sacrandæ oblationem, Patres Christo adscripsere in cœlo versanti, ut constat generaliter ex unitate quam prædicant sacrificii dominici, et *specialiter ex diserta exclusione cujusvis a Christo in cœlis peragendæ ministrationis liturgicæ* (??!!). Brevi, quod se offerat Christus in cœlo, idem sonat ac si dicatur esse illic hostia, seu oblatio passiva, seu res oblata : quod verissimum est, quamvis nulla ibi exerceatur actio oblativa, sed præcesserit. »

2. S. Augustinus, *Sermo de Calendis Januariis contra paganos* (fragment tiré des *Collectanea Joannis Romanæ Ecclesiæ Diaconi in Leviticum*), *P. L.*, **38**, 1736 : « Semel ergo in toto tempore intravit in sancta sanctorum, non figurata, sed vera, ultra velamenta cœlorum, unus sacerdos noster, resurgens a mortuis, Dominus Jesus Christus, offerens se ipsum pro nobis. » — S. Gregorius Magnus, *In I Reg.*, I, 21-22 ; l. I, c. I, n° 40. *P. L.*, **79**, 42 : « Tunc immolavit solemnem hostiam, cum se æterno Patri per glorificatæ carnis materiam in cœlo exhibuit. »

Chrysostome à leur tête, déclarent formellement que le Christ, éternellement Prêtre au ciel, ne laisse pas d'y faire *fonction active* de son sacerdoce, et d'y *offrir* ou *sacrifier* véritablement.

De ces deux séries de textes, il ne convient de supprimer ni l'une ni l'autre, comme s'il y avait contradiction entre elles. Il faut les harmoniser. Et l'accord s'établit aisément sur ces bases très simples : L'oblation du Christ, sous la forme de l'immolation sanglante, n'a eu lieu qu'au Calvaire ; elle ne peut, comme telle, ni être réitérée, ni être proprement continuée ; à ce point de vue, le Pontife céleste ne peut que *présenter* au Père le sacrifice autrefois offert, ou la victime autrefois immolée. Mais cette présentation revêt elle-même le caractère d'une *oblation* : le Christ Souverain Prêtre s'offre activement à son Père, avec les mêmes dispositions intérieures dans lesquelles il s'est offert ici-bas, et en rappelant sensiblement son immolation passée ; et cette oblation active, éternellement agréable au Père, mérite d'être regardée comme une continuation ou une perpétuation du grand sacrifice rédempteur. Ainsi les Pères, tout en observant que le Christ « *s'est offert* une seule fois » d'une manière *sanglante*, peuvent affirmer non moins expressément qu'il « continue de *s'offrir* » d'une façon *non sanglante*, néanmoins également sacerdotale et sacrificielle, dans le ciel.

Cette interprétation du langage des Pères cadre exactement avec celle qui s'impose quand il s'agit de l'Épître aux Hébreux. Nous avons vu qu'à prendre dans son sens obvie le texte de l'Épître, le Christ est représenté non pas seulement comme se tenant en la présence de Dieu, mais bien comme faisant devant lui *fonction de prêtre* et de *liturge*, par un véritable *acte d'oblation*.

Au fond de la pensée du P. de la Taille, il y a toujours cette difficulté, tirée de la considération des sacrifices anciens, qu'une oblation, pour être sacrificielle, doit être une action proprement dite, réalisant d'une façon pragmatique la donation : or, si telle a été l'oblation de la Cène, par rapport au sacrifice de la croix, il n'y a rien de pareil dans le ciel.

Mais, redirons-nous, de quel droit exiger, pour le sacrifice direct du Christ, ce qui appartient à des sacrifices purement figuratifs et rituels ? Le Christ ne se contente pas d'être présent avec son corps autrefois immolé, son sang autrefois répandu : il « se présente » lui-même en cet état de victime, il « s'offre » par un mouvement particulier de son âme, une intention positive de son esprit et de son cœur, C'est là une oblation toute spirituelle ; mais, partant de son Cœur plein d'amour, n'est-elle pas, par elle-même, une donation infiniment agréable au Père ?

Cette oblation ne laisse pas d'ailleurs d'être rendue, en quelque manière, sensible, pour servir de centre à la religion des Saints :

l'Apocalypse nous montre « l'Agneau debout devant le trône de Dieu, comme immolé[1] » ; et les Pères ont aimé à parler, à ce sujet, du Christ présentant éternellement au Père son corps marqué des cicatrices de sa Passion[2]. Sur quoi le P. de la Taille lui-même écrit : « Par ces figures et ces marques de sacrifice, il faut voir exprimé un certain culte céleste et éternel, consistant en ce que le Christ lui-même se présente devant Dieu comme autrefois égorgé, et demeurant marqué à jamais d'un certain caractère de victime immolée, à la louange de Dieu et pour la glorification des saints[3] ». Il n'y a qu'à prendre à la lettre ces expressions : « culte céleste et éternel », *cultus cœlestis et perennis*, « présentation du Christ lui-même à Dieu », *in exhibitione ipsius Christi coram Deo*, pour trouver au ciel une véritable et actuelle oblation du Christ sous des signes commémoratifs de son immolation passée, analogue à celle que tant de théologiens ont tenue pour l'acte constitutif du sacrifice de la messe.

Le P. de la Taille n'admet pas cette assimilation de l'oblation céleste avec l'oblation eucharistique. Pour lui, nous allons le voir, s'il y a, sur nos autels, une oblation propre, réitérée autant de fois que la messe se célèbre, et constituant chaque fois un sacrifice nouveau, c'est parce qu'il s'agit directement d'oblation du Christ par l'Église. Au ciel, au contraire, il ne peut être question que d'oblation du Christ par lui-même : or l'oblation du Christ s'est réalisée une fois pour toutes à la Cène ; elle n'a plus lieu d'être renouvelée[4].

Bornons-nous à observer ici que l'hypothèse appliquée à la messe est loin de s'imposer. Il semble bien, au contraire, que, dans l'ensemble, la tradition patristique et théologique, tout en faisant sa part à l'oblation du Christ eucharistique par l'Église, a regardé comme plus essentielle l'oblation du Christ par lui-même. Or,

1. *Apoc.*, v, 6.

2. S. Ambrosius, *In Luc.*, xxiv, 35-39 (*P. L.*, **15**, 1846) : « Vulnera suscepta pro nobis cœlo inferre maluit, abolere noluit : ut Deo Patri nostræ pretia libertatis ostenderet. Talem sibi Pater ad dexteram locat, tropaea nostræ salutis amplectens. » — Cf. Thomassin, *De incarnat.*, x, xiii, qui cite en outre S. Cyrille d'Alexandrie, S. Augustin, Guitmond d'Aversa, Arnaud de Bonneval.

3. *Mysterium fidei*, l. I, c. v, § 1, sect. I ; p. 132[a] : « Quibus sacrificalibus notis atque metaphoris cultus quidam signatur cælestis atque perennis, consistens in exhibitione ipsius Christi coram Deo, tanquam olim occisi, manentisque inde quadam immolatitia proprietate perenniter insigniti in laudem Dei et clarificationem sanctorum. »

4. *Ibid.*, p. 179[a] : « Neque velim reponas : oblationem superaddi ab omnibus catholicis eucharisticam. Nam, ut suo loco constabit, nulla est oblativa actio Christi nova per nos offerentis sacrificium eucharisticum ; sed actio tantum ex parte nostra recens, dum, ut membra, participamus oblationem qua caput nostrum semel in æternum Deo obtulit hostiam corporis et sanguinis sui. Nulla igitur paritas cum oblatione cœlesti nova ex parte Christi. »

pour peu qu'on se place sur ce terrain, on est logiquement amené à comparer ce qui se passe sur l'autel à ce qui a lieu dans le ciel. Les théologiens de l'École française se sont plu à arguer de la réalité de l'oblation du Christ dans le ciel à la réalité de son oblation sur l'autel ; Bossuet y a pris son argument le plus ferme et le plus habituel contre les protestants. On peut, d'une façon tout aussi légitime, procéder à l'inverse, et, à cause de la similitude parfaite des situations, conclure de la réalité de l'oblation du Christ eucharistique sous les signes de son immolation passée, à la réalité de l'oblation du Christ céleste sous des signes analogues de la même immolation.

En définitive, si l'on admet, avec le P. de la Taille, que le sacrifice est essentiellement dans l'oblation, il semble bien qu'on soit conduit logiquement à reconnaître l'existence d'un véritable sacrifice au ciel. La parole de l'Apôtre « sur l'oblation unique » du Christ ne s'y oppose certainement pas ; et on n'a pas à se laisser arrêter davantage par l'idée qu'une oblation proprement sacrificielle doit être réelle et pragmatique. Il faut donc interpréter sans parti pris les témoignages de l'Écriture et des Pères. Or l'Épître aux Hébreux attribue formellement au Christ dans le ciel une oblation sacerdotale et active ; les Pères l'ont ainsi entendu, et parlé en effet de sacrifice du ciel. N'y a-t-il pas lieu de retenir et le nom et la chose ? On doit être reconnaissant au P. de la Taille d'avoir avec tant d'autorité accrédité le mot : il ne resterait qu'à donner à ce mot son plein sens, en laissant de côté toute théorie préconçue, pour se prononcer uniquement d'après les textes et les faits.

§ IV. — Le sacrifice de la Messe

D'après le P. de la Taille, le sacrifice de la Messe consisterait essentiellement dans l'oblation du Christ par l'Église : oblation rituelle et pragmatique, qui s'identifierait à l'acte de la double consécration, en tant que figuratif de l'immolation du Sauveur en croix.

1° *Rapport de l'oblation avec l'acte d'immolation mystique.* — Que la Messe consiste, au moins partiellement, en une oblation du Christ par l'Église, cela paraît certain. Nous aurons seulement à examiner tout à l'heure s'il n'y a pas lieu d'admettre aussi une oblation du Christ par lui-même, et à préciser le rapport de ces deux oblations entre elles. Plaçons-nous pour le moment dans l'hypothèse du P. de la Taille. Or, en admettant que la Messe

est constituée par l'oblation que l'Église y fait du Christ, peut-on identifier purement et simplement cette oblation avec l'acte de la double consécration, en tant que figuratif de l'immolation du Calvaire ?

Le P. de la Taille entend se baser constamment sur le sacrifice ancien, dans lequel l'acte proprement sacrificiel était un acte de donation effective, consistant à faire passer l'hostie du domaine humain au domaine divin. Mais précisément, si l'on cherche à la messe quelque chose d'équivalent à ce rite primitif, on le trouve directement, comme Van der Galen et Suarez[1] l'ont très bien remarqué, en ce fait que le pain et le vin, matière profane, sont changés au Corps et au Sang du Christ, hostie divine ; donc, dans l'acte de consécration en tant que *transsubstantiation*, non en tant que *signe figuratif de l'immolation*.

La circonstance de la consécration double, sous des espèces distinctes, si on l'envisage comme figure de l'immolation sanglante, ne correspond pas formellement à l'acte essentiel de donation, dont nous venons de parler, mais plutôt à l'acte préalable d'immolation, dont il est une image sensible et un rappel. C'est un acte d'immolation mystique, qui conditionne l'acte proprement dit de donation. Le Christ, rendu présent par la transsubstantiation du pain et du vin, est offert et donné au Père ; mais, grâce à la figuration sensible de sa mort sanglante, il est offert et donné sous les signes de son immolation passée.

Et qu'est-ce qui marque que le Christ est ainsi offert par l'Église ? Ce n'est pas le seul énoncé des paroles consécratoires : elles se bornent à signifier la présence, qu'elles réalisent, du Christ mystiquement immolé. C'est aussi et surtout, d'une part, l'attitude du prêtre, représentant de l'Église ; d'autre part, les prières mêmes de la liturgie : celles qui précèdent la Consécration, et dont une partie a précisément reçu le nom d' « Offertoire » ; et celles qui suivent, et qui mettent en pleine évidence cette intention d'oblation.

Mais, dans ces conditions, on peut se demander si l'oblation du Christ par l'Église est à cantonner dans un acte aussi transitoire que la consécration, même entendue comme nous venons de la présenter. On comprend cette interprétation étroite de la part des théologiens pour qui le sacrifice est essentiellement un *acte d'immolation* : elle s'impose moins, semble-t-il, à qui y voit avant tout une *oblation*. Nous en avons fait la remarque : même dans les sacrifices anciens, il est douteux que l'acte de donation ait été d'un simple instant ; il commençait lorsque la victime, immolée, était posée sur le bûcher et livrée aux flammes : mais

1. Ci-dessus, p. 364 et suiv. ; 370.

ne durait-il pas tout le temps de la combustion ? Ainsi l'on peut penser que l'oblation de la messe s'inaugure sans doute par la double consécration, mais pour se continuer aussi longtemps que le Corps et le Sang du Christ demeurent sur l'autel sous les espèces distinctes, c'est-à-dire jusqu'à la Communion. Ce ne serait plus seulement l'oblation du Christ à l'instant fugitif où l'acte de son immolation est figuré : ce serait son oblation continuée pendant tout le temps qu'il est sur l'autel, à l'état de victime mystiquement immolée.

Et en effet, s'il demeure jusqu'à la communion dans cet état sensible de victime, n'est-ce pas pour se tenir à la disposition de son Église, afin d'être offert précisément aussi longtemps ? Et n'est-ce pas ce que fait justement l'Église, après la Consécration même, dans les prières si expressives d'oblation qu'introduit le *Unde et memores ?*

2° *L'oblation du Christ par lui-même.* — Une question plus importante encore est de savoir si cette oblation du Christ par l'Église constitue de telle sorte l'essence du sacrifice de la messe, que l'oblation du Christ par lui-même n'ait aucunement à entrer en considération.

C'est l'opinion du P. de la Taille ; mais elle surprend. Il est en effet incontestable — lui-même l'admet avec tous les théologiens — qu'à la Cène, c'est le Christ qui s'est offert à son Père, et c'est bien son oblation personnelle qui a fait l'essence du sacrifice de la Croix. Or, aux yeux de toute la tradition, la Messe est une reproduction de la Cène, comme aussi une continuation de la Croix, et il y a unité réelle entre la Cène, la Croix, et la Messe. Ne serait-il pas étrange que la Messe fût constituée néanmoins par une oblation autre, somme toute, que celle de la Croix et de la Cène, ou simplement analogue ?

La chose semble d'autant plus difficile à admettre que, d'après les Pères et les Liturgies anciennes, l'unité de la Messe avec la Cène et la Croix repose précisément sur l'identité, non seulement de l'hostie, mais du prêtre. Car c'est le Christ que Pères et Liturgistes voient, sous l'enveloppe humaine du ministre de l'Église, officier à l'autel et offrir le sacrifice.

Le P. de la Taille semble en convenir : « Rien, dit-il, n'est plus fréquent chez les Pères ou dans les Liturgies que de voir affirmer que le Christ Souverain Prêtre offre nos sacrifices eucharistiques. On a entendu à ce sujet un grand nombre de témoignages : on pourrait en fournir d'autres à satiété, et jusqu'à l'infini[1] ».

1. *Mysterium fidei*, l. I, c. III, § 3 ; p. 295ª : « Nil vulgatius apud Patres aut in Litur-

Mais, à en croire l'éminent théologien, cette multitude de témoignages devrait être interprétée en un sens très étroit : le Christ, à la Messe, serait le Prêtre principal, et même au fond l'unique Prêtre, pour cette simple raison, donnée par Duns Scot[1], qu'il a institué lui-même le sacrifice eucharistique et donné aux siens pouvoir et ordre de l'offrir après lui.

Il semble bien cependant que les textes en question disent davantage. Ils ne se bornent pas à formuler l'idée générale du Christ, « Prêtre et Hostie[2] ». Un grand nombre paraissent se rapporter à un acte personnel du Christ, *offrant* présentement notre sacrifice[3].

Telle est l'idée que suggère le Concile de Trente lui-même, lorsque, parlant de l'efficacité sans limites du sacrifice de la messe, il en donne cette raison, qu'à la messe nous avons, non seulement « la même hostie », immolée jadis de façon sanglante, mais encore « le même qui *s'est offert* autrefois sur la croix, et qui *offre* maintenant par le ministère des prêtres, la différence étant seulement dans la *manière d'offrir*[4] ».

giis quam Christum asseri sacerdotem offerentem nostra sacrificia eucharistica. Audita sunt jam multa testimonia, et pene infinita ad nauseam addi possint, idem sonantia quod canit in *majore ingressu* vetus liturgia S. Basilii : *Tu es offerens et oblatio*, ὁ προσφέρων καὶ προσφερόμενος ».

1. Ci-dessus, p. 231. Cette opinion a porté Scot à regarder tout le récit de l'institution, et non les seules paroles : *Hoc est corpus meum*, *Hic est calix sanguinis mei*, comme nécessaires pour la Consécration. Le P. de la Taille n'a pu que suivre Scot sur ce point, *op. cit.*, p. 458.

2. *Mysterium fidei*, p. 272-280. — Cf. ci-dessus, p. 95, 138-139, 179, etc.

3. Textes de S. Ambroise, d'Isaac de l'Étoile, de Guillaume de Paris, de Jean de Via et de Joly de Choin, cités dans *Mysterium fidei*, p. 265-271 ; et ci-dessus, p. 65, 145, 179, 376, 555. — D'autres textes expressifs ont été reproduits au cours de notre étude : p. 279, Ruard Tapper, Cling, Cajetan ; p. 318, théologiens de Trente ; p. 375, Hessels ; p. 400, Estius ; p. 467-515, les théologiens de l'École française ; p. 543-558, id. ; p. 572-584, 623-647, 652, id.

Bornons-nous à reproduire ici un magnifique témoignage de S. Ambroise, analogue à celui que nous avons eu occasion de transcrire, p. 65, et que le P. de la Taille cite tout au long, p. 265[b]. S. Ambrosius, *In Psalm.* xxxviii, n° 25-26 ; *P. L.*, **14**, 1051-1052 : « Primum igitur umbra præcessit, secuta est imago, erit veritas. Umbra in Lege, imago vero in Evangelio, veritas in cœlestibus... Ergo quæ nunc celebrantur in Ecclesia, eorum umbra erat in sermonibus prophetarum... Videmus nunc per imaginem bona, et tenemus imaginis bona. Vidimus principem sacerdotum ad nos venientem, vidimus et audivimus offerentem pro nobis sanguinem suum : sequimur, ut possumus, sacerdotes, ut offeramus pro populo sacrificium : etsi infirmi merito, tamen honorabiles sacrificio ; quia, etsi nunc Christus non videtur offerre, tamen ipse offertur in terris, quando Christi corpus offertur : immo *ipse offerre manifestatur in nobis*, cujus sermo sanctificat sacrificium quod offertur. Et ipse quidem nobis apud Patrem advocatus assistit : sed nunc eum non videmus ; tunc videbimus, cum imago transierit, veritas venerit... Ascende ergo, homo, in cœlum, et videbis illa quorum umbra hic erat vel imago... Videbis verum lumen, *æternum atque perpetuum sacerdotem.* »

4. *Conc. Trid.*, sess. XXII, *Doctrina de sacrificio missæ*, c. II. Ci-dessus, p. 330.

Que si nous consultons les théologiens, leur façon habituelle de penser et de parler paraît être dans le même sens. Les plus anciens, nous l'avons vu, parlent tantôt de l'oblation faite par le Christ, tantôt de celle que fait l'Église : aucun ne semble mettre en lumière celle-ci, avec l'intention d'exclure celle-là. D'après S. Thomas, le Christ intervient dans chaque consécration[1] : c'est lui qui consacre par le ministère du prêtre ; comme l'offrande du sacrifice est plus ou moins identifiée, dans l'esprit du saint Docteur, à l'acte de la consécration, on peut en conclure qu'à ses yeux le Christ intervient dans l'offrande même du sacrifice.

Au moment de la Réforme, une des principales objections soulevées contre le sacrifice de la messe se tirait de la parole de l'Apôtre sur « l'oblation unique du Christ[2] ». Si les théologiens catholiques avaient partagé l'opinion du P. de la Taille, ils auraient accordé simplement aux protestants leur interprétation restrictive et montré que la messe s'expliquant indépendamment de toute oblation actuelle du Christ, l'objection tombait d'elle-même. Or on ne voit pas qu'aucun controversiste ait recouru à semblable réponse. Tous s'efforcent au contraire de montrer que le texte vise l'oblation sanglante du Christ sur la Croix, sans interdire une oblation non sanglante du même Christ à l'autel[3]. Tant ils sont persuadés que la vérité de notre sacrifice suppose nécessairement une oblation actuelle de la part du Sauveur !

Tel est encore, semble-t-il, l'avis du plus grand nombre après le Concile de Trente. C'est celui de Suarez, qui s'exprime en ces termes : « Pour que ce sacrifice ait sa pleine perfection, et qu'il soit de tout point égal au sacrifice de la Croix et de la Cène sous le rapport de l'offrant, il faut que le Christ s'offre de quelque manière par lui-même, et non seulement par le ministre qui le représente : de la sorte il est mieux établi qu'il fait présentement fonction de prêtre souverain et éternel[4] ».

De Lugo approuve cette doctrine : « Que le Christ, dit-il, offre maintenant comme prêtre, et qu'à cet effet il soit prêtre, maintenant même, non par accident, mais en soi : cela semble vrai[5] ».

1. S. Thomas, III^{ae}, qu. 78, art. 1 et 4 ; qu. 82, art. 1, 5 et 7 ad 3 ; qu. 83, art. 1, ad 3. Ci-dessus, p., 209-210.

2. Objection de Luther, ci-dessus, p. 244 ; de Mélanchton, p. 247 ; de Zwingle, p. 248 ; de Calvin, p. 251, etc.

3. Ci-dessus, p. 263, et suiv. ; 277-280.

4. F. Suarez, *In III^{m} D. Thomæ*, disp. LXXVII, sect. I, n° 6 ; Parisiis, 1861, t. XXI, p. 692^{b} : « Sic igitur in præsenti, ad exactam perfectionem hujus sacrificii, et ut omnino æquale sit ex parte offerentis sacrificio crucis et cœnæ, oportet ut Christus per se ipsum aliquo modo offerat, et non tantum per legatum repræsentantem, et hoc modo melius salvatur quod nunc exercet munus sacerdotis summi et æterni. »

5. De Lugo, *Tract. de venerab. Eucharistiæ sacramento*, disp. XIX, sect. VII, n° 95 ;

Le P. Jean de l'Annonciation, dans le Cours théologique de Salamanque, pose ainsi la question : « Tout le monde convient que le Christ est le prêtre principal dans l'offrande à Dieu du sacrifice de la messe... Mais, est-ce que le Christ intervient dans chacun des sacrifices que nous offrons, afin de les offrir lui-même immédiatement par un acte élicite spécial ? C'est sur ce point précis que porte la difficulté ». Or, après avoir mentionné l'opinion négative de Scot et d'un certain nombre à sa suite : « A notre avis, dit-il, de beaucoup plus vraie et plus commune est l'opinion contraire, d'après laquelle, de même que le Christ concourt instrumentalement par son humanité à chacune des conversions ou transsubstantiations qui se font dans l'Église, ainsi il pense à chacun de nos sacrifices, les veut, les offre à Dieu, par conséquent en est, comme prêtre principal, l'offrant immédiat, d'une oblation formelle, actuelle et élicite[1] ».

Il semble donc qu'on est plus sûrement dans la ligne tracée par la tradition, plus sûrement aussi dans l'esprit du Concile de Trente, en admettant à la messe autre chose qu'une simple offrande du Christ par l'Église : savoir, une offrande du Christ par lui-même, à la fois Prêtre et Hostie.

On arrive à la même conclusion, si l'on tient compte de plusieurs raisons théologiques que voici :

Tout d'abord, l'argument suggéré par S. Thomas est assez frappant, au point de vue même où se place le P. de la Taille. D'après le Révérend Père, le rite sacrifical de la messe serait proprement l'acte d'oblation que constitue la double consécration distincte. Or la double consécration apparaît beaucoup plus comme un acte du Christ que comme un acte de l'Église. Le prêtre qui consacre ne dit pas : « Voici le Corps, le Sang de votre Fils », en les présentant à Dieu. Il parle au nom du Christ, et en la personne même du Christ : « Ceci est *mon* corps, Ceci est *mon* Sang ». Par sa bouche, c'est le Christ qui consacre. Puisque l'oblation sacrificielle est précisément cet acte de consécration, c'est donc d'abord

dans MIGNE, *Theologiæ cursus completus*, Parisiis, 1841, t. XXIII, col. 742 : « Verius videtur, ad hoc quod Christus nunc offerat ut sacerdos, non se habere per accidens, sed per se, quod nunc etiam sit ipse sacerdos. »

1. COLLEGII SALMANTICENSIS *Cursus theologicus*, tr. 23, disp. XIII, dub. III, § 1, n° 50 ; Parisiis, 1882, t. XVIII, p. 797[b] : « Sed longe veriorem, sicut et communiorem, censemus opinionem contrariam, docentem quod, sicut Christus secundum humanitatem concurrit instrumentaliter ad omnes et singulas conversiones, seu transubstantiationes, quæ in Ecclesia fiunt, ita etiam cogitat de omnibus et singulis sacrificiis, et ea vult, et Deo offert ; atque ideo est immediatus offerens in ratione præcipue sacerdotis, oblatione formali, actuali et elicita. »

le Christ lui-même qui offre présentement son Corps et son Sang consacrés.

En second lieu, on s'accorde à reconnaître au sacrifice de la messe une valeur propre, indépendante du prêtre qui offre, et de l'Église même, au nom de laquelle et pour laquelle il offre : c'est ce que les théologiens appellent son efficacité *ex opere operato*. Ainsi, la validité, si fortement contestée au Moyen Age[1], du sacrifice offert par un prêtre déposé ou retranché de la communion de l'Église, est admise unanimement aujourd'hui. Cela encore ne suppose-t-il pas nécessairement que l'essence de la messe consiste en autre chose que l'oblation faite par l'Église ?

Le P. de la Taille se rend compte de la difficulté, en ce qui regarde particulièrement le prêtre déposé ou excommunié nommément. Comment l'Église peut-elle continuer d'agir par quelqu'un dont elle ne veut plus pour ministre ? Il est vrai, répond le Révérend Père, que l'Église répudie ce ministre, en le rejetant de son sein ; mais cette répudiation n'est pas absolue. Le prêtre, constitué ministre de l'Église par son ordination, demeure tel, même s'il est excommunié ; et l'Église respecte l'ordre ainsi établi par Dieu. D'un côté, elle « ne veut pas agir par » le prêtre qu'elle renie ; néanmoins, s'il offre contre son ordre, elle continue de « vouloir d'une certaine manière agir par lui ». Le sacrifice du prêtre excommunié demeure donc « offert au nom de l'Église » ; il est, comme le sacrifice de tout prêtre, riche de « la dévotion de l'Église universelle » ; c'est toujours « en réalité le sacrifice de l'Église[2] ».

L'explication, ainsi fournie, est ingénieuse. Elle reste cependant

1. Cf. ci-dessus, p. 141, 157, 159.

2. *Mysterium fidei*, l. II, c. VI, § 3 ; p. 427[a] : « Quomodo per eum agit Ecclesia, per quem non vult agere (ut et degradato intimatur, et multo magis in præciso intellegitur) ? Respondeo : non ita renuit Ecclesia, ut omnino non velit. Non vult quidem voluntate signi ; at voluntatem absolutam non habet nihil agendi per tales : siquidem Ecclesia non potest quidquam absolute velle contra ordinem a Deo positum : indefectibiliter enim est sancta et Deo fidelis Ecclesia. Deus autem conjunxit ambo in ordine ad sacrificium : nequit igitur Ecclesia sancta connexionem velle absolute rescindere ; sed quantumvis prohibens, quantumvis abhorrens, manet tamen obligata sacerdoti et veluti conjugata. Quod enim Deus conjunxit, homo non separet. Quare, quotiescumque voluerit sacerdos, vere offeret ex parte Ecclesiæ, nolentis quidem secundum quid, volentis tamen simpliciter per eum offerre. » — p. 428[b] : « Et pro tanto omne sacrificium verum est revera sacrificium Ecclesiæ. » — p. 429[b] : « Restat ut dicatur, offerente Ecclesia per præcisos et exauctoratos (ut monstratum est supra), non deesse illorum sacrificiis commendandis devotionem Ecclesiæ universalem. Immo ex hac parte non pejora erunt quam sacrificia indignorum. » — Cf. c. V, § 2, sect. II ; p. 330[b] : « Sic proinde, oblata ex parte Ecclesiæ, missa omnis actu est propitiatoria ex opere operato secundum proportionem quamdam ad præsentis Ecclesiæ catholicæ habitualem devotionem. » — *Esquisse*, p. 24.

un peu étrange. On comprend bien que, les pouvoirs de l'ordre étant inamissibles, le prêtre excommunié consacre validement, et que par conséquent il offre vraiment le sacrifice, si le sacrifice réside dans l'oblation personnelle du Christ, validement consacré. Mais l'on comprend difficilement que le sacrifice subsiste, s'il consiste essentiellement dans l'oblation faite par l'Église, étant donné qu'à cette Église le prêtre en question a cessé d'appartenir. Il est anormal que le pouvoir d'offrir « au nom de l'Église » et « en la personne de l'Église », ne soit pas enlevé à un prêtre qui réellement n'est plus « délégué et représentant officiel » de l'Église. Duns Scot tirait une conclusion logique de sa thèse générale, en paraissant déclarer valide la consécration, mais non le sacrifice[1]. C'est une opinion reconnue impossible à soutenir : n'est-ce pas une raison de mettre en doute le bien-fondé de la thèse même de Scot, à laquelle le P. de la Taille entend néanmoins rester fidèle[2] ?

Enfin, nous avons vu que le Christ, pour ne faire plus une oblation rituelle et pragmatique de lui-même dans le ciel, ne laisse pas néanmoins de s'y offrir réellement et continuellement comme Prêtre souverain et éternel. Or, nous savons que ce même Christ est là présent, sous ces apparences de pain et de vin, représentant sensiblement son Corps et son Sang séparés. Il est donc sur l'autel, non seulement comme hostie, mais comme prêtre, et dans l'activité de son sacerdoce[3]. La même oblation qui a lieu loin de nos regards, au milieu de l'assemblée des saints, est rendue présente au milieu de nous, en cette portion de l'espace et du temps, sous ces signes qui rappellent son immolation sanglante. Ce n'est pas, à proprement parler, une oblation nouvelle, distincte de celle qu'il a réalisée ici-bas et qu'il continue éternellement là-haut : c'est la même oblation, son oblation céleste, prolongement de

1. Ci-dessus, p. 230, 238.

2. J. M. A. VACANT, *art. cit.* (p. 556), p. 517, se prononce sur l'opinion scotiste avec une certaine sévérité : « Les Scotistes... soutinrent que Jésus-Christ n'est prêtre dans le sacrifice eucharistique, que parce qu'il l'a institué et qu'il a conféré aux prêtres le pouvoir de l'offrir. Ils tiraient de cette théorie deux conséquences importantes. La première, c'est que les prêtres qui célèbrent ne sont pas les ministres et les organes de Jésus-Christ lui-même ; mais qu'ils offrent le sacrifice au nom et dans la dépendance de l'Église, à qui le Sauveur l'a confié. La seconde, c'est que la messe n'étant pas un acte de l'Homme-Dieu, n'a pas la même valeur que le sacrifice de la croix, qu'elle n'applique qu'une partie de ses fruits, et que cette application se fait en raison de la prière de l'Église, et non en raison d'une offrande actuelle faite de la victime sacrée par Jésus-Christ lui-même. C'était nier que le sacrifice de la messe reproduisît le sacrifice de la croix, soit en lui-même, soit dans ses effets, et préparer les esprits aux doctrines du protestantisme. »

3. Cf. ci-dessus, p. 714 sq.

son oblation terrestre, mais rapprochée de nous, mise à notre portée, appropriée en quelque sorte à nos conditions humaines. Oblation secrète, sans doute, et néanmoins suffisamment sensible, en ce que les espèces servent de signes, et à la présence du Christ glorifié, et à la représentation de l'état d'hostie, en lequel il s'offre au Père. Revêtue de cet aspect rituel, l'oblation céleste du Christ devient un sacrifice propre à l'Église militante : le sacrifice de l'Eucharistie, ou la Messe.

3° *L'oblation du Christ par l'Église.* — L'oblation du Christ, ainsi comprise, ne comporte donc pas un acte nouveau d'expiation et de rédemption s'ajoutant à celui du Calvaire. Sur l'autel, pas plus que dans le ciel, le Christ n'expie ni ne mérite. Mais, en même temps que son adoration, son action de grâces et sa prière, toujours actuelle, il offre son expiation et ses mérites passés. Par cette offrande est donnée *hic et nunc* au Père une gloire nouvelle, qui renforce, si l'on peut dire, la gloire essentielle, procurée par le sacrifice d'ici-bas. En même temps, ce sacrifice de la vie terrestre, consommé à la croix, est mis comme un trésor immense à notre disposition, Il est agissant et opérant au milieu de nous, et nous recevons de sa plénitude. La vertu du rachat nous est communiquée d'une façon sans cesse renouvelée. Ce n'est plus l'heure du mérite : mais c'est celle de l'application ou, comme dit S. Paul, de l'*intercession.*

Et l'intercession est toute-puissante, comme la glorification donnée à Dieu est infinie. Mais il en est de l'Eucharistie, comme du ciel et de la croix : la toute-puissance de l'intercession, l'infini de la glorification, ne sont réels qu'en principe, eu égard à la dignité de Celui qui intercède et qui offre. Pratiquement, l'effet de l'oblation est conditionné par les dispositions, et en quelque sorte la capacité de réception, de ceux pour qui il offre et intercède.

L'efficacité concrète de la messe est subordonnée, en particulier, à cette oblation du Christ par l'Église, dont le P. de la Taille a peut-être exagéré l'importance, mais qu'il a néanmoins très justement mise en relief. Le prêtre, en effet, ne sert pas seulement d'organe au Souverain Prêtre : il offre en toute vérité le sacrifice lui-même. Il ne dit pas seulement au nom du Christ : *Hoc est corpus meum, Hic est sanguis meus.* Au nom de l'Église, il présente l'Hostie au Père : *Unde et memores... offerimus præclaræ majestati tuæ... hostiam puram...* Ainsi l'oblation que l'Église fait du Christ s'ajoute à l'oblation que le Christ fait de lui-même, et la complète. Ensemble elles forment la grande réalité de l'oblation eucharistique.

Vue du côté du Christ, l'efficacité de la messe est invariable,

sans limites, identique à celle de la croix. Vue du côté de l'Église, elle est relative, toujours susceptible de perfectionnement, étant à la mesure de la sainteté de ceux qui offrent — l'Église[1], le prêtre, — à la mesure surtout de leur union active à l'oblation du Christ.

A ce point de vue, on pourrait dire que l'oblation personnelle du Christ est mise en œuvre, et comme utilisée pratiquement, par l'oblation que l'Église fait elle-même de Lui au Père. Le Christ s'offre : mais comme Chef de l'humanité et son Prêtre. C'est pourquoi il veut que l'humanité entière, l'Église, l'offre avec Lui et en Lui.

Cette oblation du Christ par l'Église est indispensable : il n'en est pas moins vrai qu'elle s'adjoint, pour la compléter, à l'oblation du Christ par lui-même, et que cette oblation personnelle du Christ, réalisée d'ailleurs dans les conditions que pose l'intervention active de son Église, constitue en premier lieu l'essence de notre sacrifice, véritablement un avec celui du ciel et de la croix.

---

1. Dans ce sens on peut utiliser la très belle pensée que le P. de la Taille développe en ces termes, peut-être un peu trop absolus, l. II, c. v, § 2 ; p. 331[a] : « Magni igitur interest ut multi sint in Ecclesia sancti atque sanctissimi : nec est spiritualibus viris et feminis parcendum temperandumve quin sua cura augeatur in dies valor missarum, et clamantis ex his terris sanguinis Christi vox indefessa in auribus Dei invalescat. Clamat enim in altaribus Ecclesiæ sanguis Christi, sed per os atque cor nostrum clamat ; tantum quantus ei aperitur vociferandi meatus (!). Visne scire cur a diebus Pentecostes per annos plurimos tantopere creverit Evangelium in mundo, et in Ecclesia floruerit sanctitas fidelium, quorum esset cor unum et anima una, perfectio ultima caritatis, quæ est summa perfectionis ? Cogita Mariam Virginem prosperantem in his terris omnia quæ tunc celebrabantur sacrificia Ecclesiæ ; nec amplius mirare, quod nunquam abhinc visa sit tam miraculosa expansio christianismi aut profectus spiritualis tantus... »

CONCLUSIONS

La discussion de la thèse du P. de la Taille nous a permis d'esquisser déjà les conclusions générales de notre étude. Avant de les reprendre sous une forme méthodique et plus complète, il nous faut dégager de notre longue enquête historique les grands faits sur lesquels nous pourrons les appuyer.

Pour le lecteur qui nous a suivi jusqu'ici pas à pas, quelques larges traits et de simples allusions suffiraient sans doute. Mais plus d'un peut-être se portera aux conclusions du livre, avant d'en parcourir le détail, afin d'avoir une idée immédiate de son ensemble. A ceux-là il nous semble qu'il sera bon de trouver ici un résumé plus complet. En éclairant fortement les grandes lignes de l'enquête, et en en rappelant avec une certaine précision les principaux résultats, il engagera à se reporter au détail lui-même, et permettra de l'étudier avec plus de facilité et d'intérêt.

§ I. — Le mouvement de la pensée théologique depuis la fin du XVI[e] siècle

I. — *Autour de l'idée d'immutation*

1° *Le sacrifice en général et le sacrifice eucharistique dans une immutation réelle.* — Depuis la fin du XVI[e] siècle, les théologiens ont pris coutume de donner une définition générale du sacrifice, qu'ils appliquent, d'une façon ou de l'autre, à la Messe. D'après cette définition, le sacrifice consisterait dans un acte de *destruction* de la chose offerte, tendant à signifier le souverain domaine de Dieu sur les êtres créés, ou sa suprême justice à l'égard de l'homme pécheur. Souvent cependant le terme de *destruction* est remplacé par celui d'*immutation*, parce qu'en de nombreux cas il est moins facile de trouver une destruction véritable qu'un simple changement.

Destruction ou immutation ont paru clairement réalisées dans les divers sacrifices dont parle l'Écriture : sacrifices lévitiques, dans lesquels le rite principal semble être, soit la mise à mort des victimes animales, soit la combustion des substances alimentaires solides, soit l'effusion des liquides ; sacrifice surtout de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qu'il semble naturel d'identifier à son immolation sur la croix.

Mais l'embarras a été grand, quand il s'est agi du sacrifice de la Messe. Comment trouver dans la Victime offerte sur l'autel une destruction, ou même une simple immutation réelle, suffisante pour justifier la qualité de « vrai et propre » sacrifice ? On a cherché en deux voies différentes.

Les uns ont vu l'immutation, censée nécessaire au sacrifice, réalisée *dans le pain et le vin* transsubstantiés par la consécration. Ainsi, à la fin du XVI^e^ siècle, Michel de Bay, François Torrès, Mathieu van der Galen, François Tolet, et surtout François Suarez[1]. Ainsi encore, au siècle suivant, Adam Tanner, Martin van der Beeck, J.-B. du Hamel, Jean Wiggers, Paul-Marie Quarto, Gilles de Coninck, Rodrigue de Arriaga, Adam Burghaber[2].

Mais le pain et le vin, qui subissent l'immutation, ne sont pas la véritable hostie du sacrifice. Les autres ont cherché un changement *dans le Christ lui-même.* Gaspard Casal[3], en cette même fin du XVI^e^ siècle, le montre réalisé dans la consécration, en tant que le Christ est rendu présent, privé de l'exercice de ses sens et des multiples opérations vitales qui en dépendent. Robert Bellarmin[4], uniquement dans la communion, qui détruit le Christ selon l'être sacramentel auquel la consécration a donné naissance.

Bellarmin est suivi, au XVII^e^ siècle, par Barthèlemy Mastrius, Nicolas Ysambert, Louis Abelly, Antoine Hicquey, Jean Llanes, théologien de Salamanque, et d'autres encore[5].

A la même époque, Jean van Malderen, et surtout Jean de Lugo[6], trouvent l'immutation à la fois dans la consécration et dans la communion : d'abord dans la consécration, en ce que le Christ y est abaissé à l'état d'aliment, inapte aux usages qui sont propres au corps humain ; secondairement dans la communion, qui met fin à l'être sacramentel du Sauveur. D'autres voient l'immutation du Christ dans la seule consécration : tels Philippe Gamache,

1. Ci-dessus, p. 357-374.
2. Pages 442-447.
3. Pages 378-382.
4. Pages 383-387.
5. Pages 418-422.
6. Pages 422-431.

François Sylvius, les Conférences ecclésiastiques de Luçon[1], qui tous utilisent les considérations faites par Bellarmin ; tels encore le cardinal de Richelieu, Jean Martinon, Georges de Rhodes, Théophile Raynaud[2], qui rééditent plus ou moins les arguments de Casal et de De Lugo ; tel enfin Jacques Platel[3], qui fait valoir cette autre raison analogue, que le Christ, étant réduit à un point, paraît tendre à l'anéantissement, et est anéanti d'une certaine manière.

Au XVIII^e siècle, la thèse de Bellarmin, appliquée à la seule communion, est reprise par S. Alphonse de Liguori[4]. Honoré Tournely[5] semble donner la préférence à celle de De Lugo, où il est question, à la fois, de la consécration et de la communion. D'autres considèrent uniquement la consécration, en faisant valoir, soit l'argument de De Lugo, comme Gabriel Antoine, et aussi, dans une certaine mesure, Dominique Viva, Thomas Holtzclau et Charles Sardagna[6] ; soit celui de Platel, comme François Henno, Jean de Ulloa[7], et, en le combinant avec d'autres, Pierre Collet[8] ; soit, comme le cardinal Alvarez de Cienfuegos[9], un argument tout nouveau, à savoir que le Christ suspendrait volontairement, au cours du sacrifice, les actes de la vie sensitive qu'il aurait exercés d'abord après la consécration.

Enfin, au XIX^e siècle, tandis que la thèse de S. Liguori et de Bellarmin, relative à la communion, continue d'être défendue par quelques Rédemptoristes, Clément Marc, J. Aertnys, J. Hermann[10], la thèse que De Lugo appliquait à la consécration et à la communion est adaptée à la seule consécration : d'abord, en mélange avec d'autres théories, par Louis Bailly, F.-X. Schouppe, L. Vincent[11], etc. ; puis, d'une façon plus absolue et particulièrement brillante, par le cardinal Franzelin, auquel adhèrent H. Hürter, E. de Augustinis, Bernard Tepe, A. Lehmkuhl[12], etc.

2° *Le sacrifice en général dans une immutation réelle, le sacrifice de l'Eucharistie dans une immutation mystique.* — Mais à ces théo-

1. Ci-dessus, p. 431-434.
2. Pages 435-440.
3. Page 437.
4. Page 517.
5. Page 519.
6. Pages 526-528.
7. Page 522.
8. Page 529.
9. Page 523.
10. Page 600.
11. Pages 561-565.
12. Pages 587-596.

ries les autres théologiens opposent des raisons qui paraissent péremptoires. Le Christ est incontestablement présent sur l'autel dans l'état glorieux qu'il possède au ciel. Il est donc impassible et ne peut subir aucun abaissement ni changement réel. Le fait d'être mis sous les espèces d'aliments grossiers, inertes et corruptibles, ne lui ajoute ni ne lui ôte rien. L'humilité, l'immobilité, la corruptibilité, sont le propre de ces espèces d'emprunt : elles n'affectent en aucune façon son être personnel. Il n'y a donc aucune modification, à plus forte raison aucune destruction ou diminution du Christ par le fait de la Consécration. Et il n'y en a pas davantage du fait de la Communion, car la destruction de l'être sacramentel n'est que la cessation de la présence eucharistique sous les espèces qui se corrompent : tout le changement est dans ces seules espèces. Le Christ n'avait acquis aucune perfection du fait de la présence sacramentelle : il ne subit donc aucun amoindrissement du fait que cette présence spéciale prend fin.

Telle est l'objection très nette que la plupart des théologiens n'ont cessé de faire, au cours des trois siècles derniers, à la théorie de l'immutation réelle du Christ eucharistique. Un grand nombre parmi eux ont entendu néanmoins demeurer fidèles à la définition générale du sacrifice-destruction ou immutation. Le problème a dès lors été d'accorder ces deux choses contradictoires : immutabilité absolue du Christ eucharistique, et nécessité d'une immutation pour un sacrifice réel.

Les uns négligent de résoudre la difficulté, et placent sans explication l'essence du sacrifice de la messe dans une représentation sensible de l'immolation du Calvaire, comme si l'essence du sacrifice s'accommodait d'une pure figure d'immolation, alors qu'ils la font consister dans une réelle immutation. Tels, à la fin du XVI^e^ siècle, Guillaume Allen, Jacques de Bay, Guillaume Estius[1].

D'autres proposent une solution. D'après Gabriel Vasquez[2], le sacrifice absolu seul requerrait une immutation ou immolation réelle ; une simple *marque significative d'immolation* suffirait au sacrifice *relatif* ; or tel est le sacrifice de la Messe. Léonard Lessius[3] insiste sur l'idée d'*immolation virtuelle*, et affirme que cette immolation simplement virtuelle constitue une immutation suffisante pour la réalité du sacrifice, sans préciser s'il entend qu'il faudrait voir là une immutation réelle, ou s'il abandonne sur ce point la définition commune. Alphonse Salmeron[4] émet en passant cet

1. Ci-dessus, p. 394-402.
2. Pages 403-410.
3. Pages 410-414.
4. Page 354.

autre principe de solution, reproduit par Jacques de Bay[1] : à savoir que l'immolation réelle est requise, lorsque la victime est présente sous son espèce propre, non quand elle est présente, comme le Christ eucharistique, *sous une espèce d'emprunt.*

La thèse de l'immolation simplement mystique du Christ eucharistique est celle qui est mise en valeur, sans référence à la définition générale du sacrifice, par les illustres exégètes du XVII^e siècle : Luc de Bruges, Corneille Jansen, Jacques Tirinus, Corneille Lapierre, Jean-Étienne Ménochius[2] ; de même par nombre de théologiens, tels que Denys Petau, Matthias Faber, François de Harlay, Paul Laymann, Pierre Hurtado de Mendoza[3], et encore Vincent Contenson, le cardinal Bona, le P. Lejeune[4].

Cependant Thomas Léonardi et François Véron[5] reproduisent l'explication de Vasquez, d'après laquelle une immutation mystique suffit à constituer le sacrifice relatif qu'est la messe. D'autres, comme Gaspard Hurtado, Louis Caspensis, Louis Mairat[6], insistent, à la façon de Lessius, sur le fait de l'immolation *vi verborum* ; et plusieurs, tels que Gabriel de Henao, Pierre Labat, J.-B. Gonet, J.-Gabriel Boyvin, Jean de S. Thomas[7], en soulignant ce fait, que les paroles ont en soi la vertu d'immoler le Christ, et que l'immolation se produirait réellement, n'était l'obstacle posé par la loi de la concomitance.

Au XVIII^e siècle, l'explication de Vasquez, basée sur le caractère particulier du sacrifice relatif, est reprise, avec hésitation par Louis Habert, plus résolument par Constantin Roncaglia et Jean Laurent Berti[8]. On la retrouve au fond des théories de Claude Lacroix, de Lucius Ferraris et d'autres encore[9]. Celle, dite de Lessius, et qui fait valoir le réalisme de l'immolation virtuelle, est soutenue plus expressément par Charles-René Billuart et Thomas de Charmes[10].

Au XIX^e siècle, la solution de Vasquez est reproduite purement et simplement par Jean Perrone, Benoit de Welte, P. Scavini[11]. Celle de Lessius, par Wilmers, E.-P. Bourceau, et surtout le P. Ed.

1. Ci-dessus, p. 398.
2. Pages 448-450.
3. Pages 450-451.
4. Pages 460-462.
5. Pages 452, 454.
6. Pages 452-454.
7. Pages 455-457.
8. Pages 531-533.
9. Pages 536-539.
10. Pages 533-536.
11. Pages 566-568.

Hugon[1]. D'autres se prononcent pour une immutation mystique, conçue à la façon, soit de Vasquez, soit de Lessius, mais sans en préciser le rapport avec la définition générale du sacrifice : tels F.-X. Vock, Mgr Gerbet, le Cardinal Gousset, Nicolas-Joseph Laforet, M. Hamon[2] ; tels encore, Henri Lesêtre, le P. Lebreton[3], et aussi, dans une certaine mesure, J. Grimal et A. Morineau[4]. Enfin, le Cardinal Billot soutient non moins énergiquement l'idée d'immolation purement mystique, mais en rééditant, pour l'accorder à la définition générale du sacrifice, l'explication proposée jadis par Salmeron, et tirée du fait que la victime du sacrifice eucharistique est présente sous des espèces étrangères. La théorie, ainsi renouvelée, est reproduite fidèlement par Nicolas Gihr, L. Labauche, Ad. Tanquerey, et Van Noort[5].

Les trois solutions, formulées par Vasquez, Lessius et Salmeron, n'ont donc fait que se transmettre d'un théologien à l'autre, depuis la fin du XVI^e^ siècle jusqu'à nos jours. A mesure cependant qu'elles se sont produites, elles ont été jugées par les autres théologiens non satisfaisantes. On a même crié à la contradiction. N'y a-t-il pas contradiction, en effet, à affirmer d'une part que l'Eucharistie contient un sacrifice proprement dit, en posant en principe que le sacrifice requiert essentiellement une immutation réelle de la victime, et à reconnaître d'autre part que la victime du sacrifice eucharistique échappe en fait à toute réelle immutation ?

Les explications proposées ont été qualifiées de subterfuges. Celle que l'on associe généralement au nom de Lessius a paru enfantine. Les paroles de la Consécration ont la vertu de produire la séparation du Corps et du Sang du Christ ? On pourrait le contester. Admettons le. Il est certain qu'elles ne la produisent pas en fait, L'immutation est donc tout apparente. Puisque à sacrifice réel doit correspondre immutation réelle, il faut logiquement conclure : il y aurait réel sacrifice sans la loi de la concomitance, mais à cause de la loi de la concomitance, ce réel sacrifice n'existe pas.

L'explication de Vasquez n'a pu davantage satisfaire. La messe a beau être un sacrifice relatif, elle est un sacrifice véritable : elle doit donc réaliser les conditions essentielles du vrai sacrifice ; si le sacrifice en général requiert une réelle immutation, le sacrifice particulier de l'Eucharistie doit satisfaire lui-même à cette condition.

1. Ci-dessus, p. 602-604.
2. Pages 570-571.
3. Pages 604-605.
4. Pages 615-616.
5. Pages 606-615.

Comme la précédente, l'explication de Salmeron a semblé formulée pour le besoin de la cause. Le sacrifice eucharistique est le seul connu dont la victime ne figure pas sous sa propre espèce : mettre en principe qu'un sacrifice dont la victime ne serait pas présente sous sa propre espèce peut se passer de réelle immutation, c'est afficher que la messe constitue une exception unique à la règle générale : et cette loi d'exception ne peut pas ne pas paraître étrange.

II. — *Autour de l'idée d'oblation*

Ainsi, pendant trois siècles, les théologiens partisans du sacrifice-destruction se sont postés au fur et à mesure en deux camps rivaux, qui n'ont cessé de se renvoyer les coups, sans que l'un ait pu paraître l'emporter sur l'autre, d'une façon définitive, ni même un peu durable. Les tenants de l'immutation réelle du Christ n'ont pas réussi à imposer leur opinion, tant les autres ont jugé évident que la réalité de cette immutation était impossible à admettre. Les tenants de la simple immutation mystique ont eu beau s'accorder mieux avec les faits, ils n'ont pu échapper au reproche décisif d'être en contradiction avec les principes. La lutte n'a fait que se prolonger : et elle pourrait se prolonger indéfiniment, sans que l'on soit plus avancé.

Vouloir rendre compte du sacrifice eucharistique, et placer malgré tout l'essence du sacrifice dans l'idée de destruction ou d'immutation, c'est donc s'engager en des embarras inextricables et dans une véritable impasse.

N'est-ce pas une raison de mettre en doute l'exactitude de la définition prétendue traditionnelle ? On y est amené, semble-t-il, logiquement. Le fait certain dont il faut partir est que le Christ ne subit dans l'Eucharistie aucune réelle immutation ; puisque néanmoins la célébration de l'Eucharistie est, selon la foi incontestable de l'Église, un vrai et propre sacrifice, force est bien de conclure que l'essence du sacrifice consiste en autre chose qu'une réalité d'immutation.

Un bon nombre de théologiens, au cours même de ces trois siècles, ont senti la justesse de ce raisonnement, et cherché à s'évader, d'une façon ou de l'autre, de la position habituelle.

A la fin du XVI^e siècle, Lessius lui-même[1], après s'être d'abord rangé à l'idée d'immutation, bien plus de destruction, de la matière

1. Ci-dessus, p. 414.

offerte, finit par supposer qu'il suffit, pour le sacrifice en général, d'une immutation accomplie *autour de* l'hostie. C'est en ce sens que Melchior Cano et Dominique de Soto[1] paraissent interpréter, pour leur part, la définition donnée par S. Thomas. Il ne serait donc plus question d'un changement réel apporté à l'hostie du sacrifice, mais seulement d'une cérémonie ou d'un rite extrinsèque, laissant l'hostie intacte et non modifiée.

Suarez[2], qui s'est montré préoccupé de la nécessité d'une immutation réelle, au point de l'identifier à l'acte de la transsubstantiation du pain et du vin, se rend compte de l'inanité d'une immutation qui n'affecte pas la vraie hostie du sacrifice. Jugeant par ailleurs impossible d'attribuer une immutation réelle à la vraie Hostie qui est le Christ, il en vient à penser, lui aussi, que le sacrifice peut s'accommoder d'une action sacrée qui n'atteindrait aucunement l'être de l'hostie, mais s'exercerait seulement *autour* d'elle, c'est-à-dire en dehors d'elle. Que si l'on devait exiger absolument une immutation réelle, il faudrait dire quelle peut être un acte d'*effection* ou de *production*, non nécessairement de destruction : et cela équivaut encore à un renversement de la définition censée traditionnelle. La même opinion est adoptée, peu après Suarez, par Jacques de Bay[3].

L'acte d'effection ou de production, dont vient de parler Suarez, est au fond un acte d'*oblation* effective ou pragmatique : car la matière profane n'est changée en chose sacrée, que pour être offerte à Dieu ; et c'est l'acte même d'effection ou de production de la chose sacrée, par l'immutation intrinsèque de la chose profane, qui constitue l'offrande à Dieu d'un don agréable, en quoi consisterait pratiquement le sacrifice. Jean Hessels[4] avait déjà paru incliner vers cette hypothèse. En la reprenant pour son compte, Suarez a soin de remarquer que, de par la volonté du Christ, la figuration de l'immolation du Calvaire par la double consécration est une condition indispensable de l'oblation sacrificielle.

Plusieurs théologiens de grande valeur, en cette fin du XVI^e^ siècle, se prononcent directement pour une notion générale du sacrifice construite sur cette idée d'*oblation*, avec accompagnement d'une immutation simplement mystique. La séparation du Corps et du Sang du Christ à l'autel serait une action purement symbolique, ou un rite, qui enveloppe l'oblation du Sauveur, et c'est en l'obla-

1. Ci-dessus, p. 346 et suiv.
2. Pages 366-373.
3. Page 398.
4. Page 378.

tion faite sous cet aspect rituel que le sacrifice de la messe résiderait proprement. Ainsi pensent Salmeron et Maldonat[1].

Cette théorie du sacrifice-oblation va désormais s'affirmer en face de la doctrine habituelle, et, parallèlement à celle-ci, elle prendra force graduellement, au cours des trois siècles suivants.

Au XVII^e siècle, Jean Wiggers, et surtout Rodrigue de Arriaga[2], se rangent aux vues de Suarez : le sacrifice de la messe serait à placer essentiellement dans la production du Christ sous les espèces, et cette conclusion se rattacherait à une notion générale du sacrifice, conçu directement comme oblation. Zacharie Pasqualigo[3] s'attache plutôt aux pas de Vasquez et de Lessius : il n'en discute pas moins sérieusement l'hypothèse du sacrifice-destruction. A ses yeux, l'immolation du Christ à l'autel est purement représentative ; c'est un signe : savoir, le signe de la disposition intérieure avec laquelle le Christ s'offre réellement à son Père. Or cette idée encore entraîne à concevoir le sacrifice comme étant essentiellement une oblation, laquelle peut être conditionnée par un certain rite figuratif, qui demeure extrinsèque à la victime, sans l'affecter en rien dans son être.

Et c'est bien la même idée qui inspire au fond toute la doctrine sacrificielle de ce que nous avons appelé l'École théologique française, représentée, en ce XVII^e siècle, par le Cardinal de Bérulle, le P. de Condren, M. Olier, le P. Amelote, Thomassin, les Conférences ecclésiastiques de La Rochelle, Pierre Nicole, Bourdaloue et Bossuet[4].

Au XVIII^e siècle, la théorie du sacrifice-oblation est transmise par les continuateurs de notre grande École théologique : les Oratoriens Juénin, Duguet, surtout Le Brun ; le Sulpicien Le Grand ; à côté d'eux, Babin, Noël Alexandre, Dom Calmet, Bernardin de Picquigny, Albert de Choin, auxquels il faut adjoindre le pape Benoît XIV[5].

Au XIX^e siècle, la même École française se trouve brillamment prolongée. La doctrine de l'oblation est exploitée avec des nuances diverses : en France, par J.-B. Bouvier, A. Bonal, A. Gosselin, C. Gay, F.-X. Gautrelet, Louis Bacuez, S.-M. Giraud, le chanoine Planus, Charles Sauvé, Dom Columba Marmion, Jules Grivet, Pierre Batiffol, Jean Rivière[6] ; en Allemagne, par Adam Möhler, Henri

1. Ci-dessus, p. 352-357.
2. Pages 444-447.
3. Page 457-460.
4. Pages 463-516.
5. Pages 543-558.
6. Pages 578-585 ; 625-641.

Klee, J. Emmanuel Veith, V. Thalhofer, M.-J. Scheeben, Hermann Schell, Paul Schanz[1] ; ailleurs encore, par Henri Édouard Manning et Joseph-M. Bover[2].

Sans s'engager à fond dans la même direction, d'autres théologiens en assez grand nombre, ne laissent pas de s'élever expressément contre l'idée que le sacrifice requiert une destruction de la chose offerte. Ainsi Albert Knoll, François Patrick Kenrick, Götzmann, P. Schepens, Joseph-Antoine Schwane, Et. Hugueny[3]. Deux d'entre eux, James Bellord, Franz. Ser. Renz, émettent par exception l'hypothèse du sacrifice-banquet[4]. Les autres se prononcent nettement pour l'idée du sacrifice-oblation : tels, Christian Pesch, et le P. de la Taille[5].

A côté des deux grands courants théologiques, précédemment signalés, nous en avons donc un troisième qui s'avance d'une marche parallèle, de la fin du XVI^e^ siècle à nos jours. Le nouveau concept du sacrifice s'oppose directement au premier, qui prétend à une immutation réelle du Christ eucharistique. A l'égard du second, qui reconnaît une simple immutation mystique, il est plutôt complémentaire : l'immolation mystique est la forme extérieure dont se revêt l'oblation du sacrifice ; l'oblation elle-même constitue le sacrifice dans son fond substantiel.

§ II. — L'idée du sacrifice-oblation, garantie par le témoignage traditionnel

Pourquoi le système du sacrifice-oblation s'est-il développé parallèlement aux deux autres sans prévaloir sur eux ? La raison semble bien en être que, trop souvent, ses partisans ont négligé de l'appuyer sur une révision de la notion habituelle de sacrifice. L'interprétation donnée du sacrifice de l'Eucharistie ne pouvait paraître juste qu'en étant rattachée à une notion générale du sacrifice, conçu comme oblation. Beaucoup se sont abstenus de préciser cette définition nouvelle, ou même ont continué de souscrire à la définition courante. Leur thèse n'a pu échapper au reproche de manquer de logique ou d'harmonie.

La définition du sacrifice en général par l'idée d'oblation a cependant été formulée. Plusieurs théologiens, et des plus éminents, ont eu soin de la mettre en évidence. Mais jusqu'ici l'opinion commune est restée trop complétement sous l'impression de

1. Pages 572-578 ; 624-625 ; 654.
2. Pages 641-645.
3. Pages 569, 571, 605, 616-618.
4. Pages 619-623.
5. Pages 655-658.

la connexité absolue des idées de sacrifice et de destruction, pour se rendre facilement à une définition différente et jugée nouvelle. Pour convaincre les esprits, une chose était nécessaire : discuter la valeur respective des deux définitions opposées : 1° au point de vue de l'ancienneté ou du caractère traditionnel ; 2° au point de vue de l'accord foncier avec les données scripturaires, concernant les sacrifices reconnus comme tels : sacrifices de l'ancienne Loi et sacrifice du Christ.

Or, pour parler seulement du premier point de vue, divers théologiens, particulièrement érudits, dans ces dernières années, ont bien fait entendre que l'idée du sacrifice-destruction était une idée récente, et que jusqu'au Concile de Trente nul n'avait songé à chercher une immutation réelle dans le sacrifice eucharistique. Ainsi parlait Schanz, en 1893 ; Billot, en 1896 ; Gihr, en 1897 ; Götzmann, en 1901 ; Renz, en 1902 ; et plus récemment, en 1921, le P. de la Taille[1]. Mais il s'agissait encore de rendre cette vérité palpable et indiscutable. Il fallait surtout montrer que l'idée du sacrifice-oblation, non seulement était moins nouvelle que celle du sacrifice-destruction, mais se reliait positivement à l'enseignement du passé et pouvait être regardée à bon droit comme la véritable idée traditionnelle.

Il nous semble que notre enquête historique, en mettant les documents sous les yeux et en faisant toucher du doigt les faits, est de nature à imprimer cette conviction. Il suffit de suivre le développement de la pensée théologique depuis les origines, c'est-à-dire le IX^e^ siècle, jusqu'à nos jours, pour saisir le moment où commence d'être émis le principe que le sacrifice requiert l'immutation de la victime. C'est au XVI^e^ siècle.

En 1551 et 1555, Ruard Tapper[2], chancelier de l'Université de Louvain, part de la définition de S. Thomas[3], d'après laquelle il y a sacrifice « lorsqu'*une certaine action* est exercée *à l'égard de* la matière offerte ». Le Docteur angélique avait employé cette formule très large à dessein ; les exemples qu'il apportait lui-même de la fraction et de la consécration du pain eucharistique, comme tout l'ensemble de son explication du sacrifice de la messe, montraient bien que, dans sa pensée, et comme l'ont entendu plusieurs de ses principaux interprètes[4], il pouvait suffire d'une action accomplie simplement *autour de* la victime, et laissant celle-ci intacte. Pour la première fois, Ruard Tapper traduit la formule

1. Ci-dessus, p. 654, 607, 612, 605, 620, 660.
2. Pages 256, 287-291, 319-320.
3. Page 192.
4. Pages 346, 349, 372, 414, etc.

thomiste en ce sens que l'action ainsi requise apporterait à la victime une modification *intrinsèque*. Cependant, de l'application qu'il fait de ce principe au sacrifice de l'Eucharistie, il résulte que cette modification peut être tout autre chose qu'une destruction ou une privation, savoir une *acquisition* et un *accroissement*. L'affirmation de Ruard Tapper reste d'ailleurs sans écho et complètement isolée dans les discussions du Concile de Trente.

Au lendemain du Concile, en 1563, Gaspard Casal[1], évêque de Leiria, en Portugal, exploite de préférence une autre définition de S. Thomas, où il est question d' « acte fait en l'honneur de Dieu pour l'apaiser ». Si l'on interprète cette nouvelle formule d'après son contexte et à la lumière des autres définitions données par l'Ange de l'École, on se rend compte que le saint Docteur n'entend pas présenter l'expiation comme l'effet propre, direct et essentiel du sacrifice, encore moins donner à penser que cette expiation suppose un acte de destruction satisfactoire. Casal l'interprète dans ce dernier sens, étroit et tout nouveau : l'idée d'expiation serait l'idée fondamentale du sacrifice, et l'acte qui l'exprime serait à concevoir comme un acte d'abaissement et de destruction.

Sous l'influence des théories de Casal, « l'action exercée autour de la victime », dont parlait S. Thomas dans la définition précédente, tend à apparaître désormais comme une « immutation » et une immutation « destructive ». Michel de Bay[2] (Baïus), professeur en cette même Université de Louvain dont Ruard Tapper († 1559) avait été chancelier, est le premier, en cette année 1563, à faire allusion à une opinion, d'après laquelle la chose offerte en sacrifice doit être « sanctifiée par une certaine *mutation* ». Peu après, dès avant 1566, Jean Hessels[3] († 1566), professeur en la même Université, parle expressément de « *mutation* ou *consomption* » de la victime, et transpose la définition de S. Thomas en ces termes : « Il y a sacrifice, lorsque les choses offertes sont *consumées* en l'honneur de Dieu ». Enfin, en 1573, Van der Galen[4], également professeur à Louvain, avant d'être chancelier de la nouvelle Université de Douai, formule la première définition du sacrifice, fondée sur l'idée et le terme d'*immutation*, qui va faire fortune parmi les théologiens.

La définition est si nouvelle que, jusqu'à ce dernier tiers du XVI^e^ siècle, on ne trouve, pour ainsi dire, pas trace de la préoccupation même qu'elle trahit.

1. Ci-dessus, p. 199, 341, 378.
2. Pages 340, 357-360.
3. Pages 341, 375-378.
4. Pages 342, 361-366.

Si l'on examine les textes patristiques que les premiers théologiens ont pris pour base de leurs spéculations, on trouve deux définitions du sacrifice : l'une de S. Augustin[1], « Le sacrifice visible est le sacrement, ou le signe sacré, d'un sacrifice invisible » ; l'autre de S. Isidore[2] : « Sacrifice signifie chose faite sacrée ; on donne ce nom à l'Eucharistie parce qu'elle est consacrée au moyen d'une prière mystique, en mémorial pour nous de la passion du Seigneur ». Or, la première de ces définitions ne se prononce pas sur la nature intime du sacrifice. La seconde parle d'une matière profane devenant sacrée, et donnerait à entendre que l'acte même de consécration constitue le sacrifice ; mais elle n'indique pas que la victime, proprement offerte à Dieu, doive subir une immolation ni une immutation intrinsèque quelconque.

Les théologiens du IXe au XIIe siècle, précurseurs de la Scolastique, ne connaissent pas d'autre définition. Pierre le Vénérable[3] y ajoute une petite description de ce qu'il regarde comme l'idée foncière du sacrifice : c'est un hommage extérieur, par lequel est signifiée la disposition d'obéissance et de soumission qui est au cœur de l'homme. Rien qui se rapporte à l'idée particulière d'expiation et de destruction.

Pierre Lombard[4] se borne à rappeler la définition de S. Isidore. Parmi ses disciples, Jean Beleth fait de même[5]. Alexandre de Halès[6] y joint celle de S. Augustin. A peine voit-on deux théologiens de rang secondaire, Beaudoin de Cantorbéry et Robert Paululus[7], s'écarter de l'opinion commune : le premier émet l'idée que le sacrifice est un acte expiateur du péché, ce qui ferait songer à un acte d'immolation réelle ; le second semble supposer qu'il consiste, en effet, dans une destruction de la vie. Mais ni l'un ni l'autre ne généralise ni ne pousse jusqu'au bout cette façon de penser. Beaudoin ne parle que des sacrifices de l'Ancienne Loi, et, quand il traite de l'Eucharistie, il suppose expressément une immolation purement mystique ; Robert Paululus n'applique également son idée à l'Eucharistie qu'à un point de vue entièrement symbolique.

Deux disciples plus remarquables de Pierre Lombard, Alexandre de Halès et Guillaume de Paris[8], font valoir, à propos des mêmes

1. Ci-dessus, p. 80.
2. Page 69.
3. Page 136.
4. Page 154.
5. Page 162.
6. Page 172.
7. Pages 160, 163.
8. Pages 172, 176.

sacrifices anciens, l'idée d'attestation sensible du droit de Dieu sur la vie de l'homme pécheur. Mais, pour tous deux, c'est là une idée partielle et secondaire : ils donnent expressément comme fin première aux sacrifices de la Loi l'adoration ou l'honneur à rendre à Dieu, et comme raison dernière, l'*union* familière avec Dieu. Aussi, loin de voir l'essentiel de ces sacrifices dans l'immolation, Alexandre de Halès en particulier relève-t-il de préférence la combustion des chairs et la communion, par lesquelles semblent s'unir à la même table Dieu et l'homme. D'autre part, le même Alexandre de Halès propose une définition générale, qui, au lieu d'être basée sur l'idée d'expiation ou de destruction, présente uniquement le sacrifice comme une *oblation*, sacrée et sanctifiante. Guillaume de Paris donne une définition exactement semblable, où le terme d' « oblation » est simplement remplacé par celui de « *don* ». Le B. Albert le Grand se prononce, de son côté, pour l'idée et le terme d'*oblation*[1].

La façon dont S. Thomas[2] parle des sacrifices de la Loi ancienne correspond aux vues de Guillaume de Paris et d'Alexandre de Halès : le rite principal et dominant n'est pas, dans ces sacrifices, l'immolation, mais la combustion des chairs et la communion ; leur idée foncière est celle d'union par l'adoration et l'amour, le but d'expiation étant secondaire. Plus que ne l'ont fait ses prédécesseurs, le Docteur angélique insiste sur la définition du sacrifice en général. Outre les deux définitions de S. Isidore et de S. Augustin exploitées jusqu'ici, il aime à en citer une troisième[3], qui est encore de l'évêque d'Hippone : elle n'est pas moins large que les autres. Elle porte toute entière sur l'idée d'*union* de l'homme à Dieu, car le sacrifice est « toute œuvre faite pour nous unir d'une sainte intimité avec Dieu ».

Cependant, conjointement à ces formules héritées de la tradition, le Docteur angélique propose trois autres définitions qui lui sont personnelles[4] : « Il y a proprement sacrifice lorsqu'une certaine action est exercée autour (ou à l'égard) de la matière *offerte* » ; « Si une chose est présentée en l'honneur de Dieu, de façon à devenir par une sorte de transformation chose sacrée, c'est une *oblation* qui est sacrifice » ; enfin, « Il y a proprement sacrifice lorsque quelque chose est fait à l'honneur proprement dû à Dieu, en vue de l'apaiser ». Redisons que, dans les deux premières, le sacrifice apparaît essentiellement comme une oblation, condi-

1. Ci-dessus, p. 172, 176, 178.
2. Pages 197 et suiv.
3. Page 191.
4. Pages 192, 195, 199.

tionnée par une certaine action exercée autour de la chose offerte, ou un certain rite de consécration ; aux termes de la dernière, le sacrifice est un acte qui a pour effet d'apaiser Dieu, mais parce qu'il est fait d'abord en son honneur et pour lui plaire.

Durant les deux siècles qui suivent, XIVe et XVe, les théologiens continuent d'utiliser les anciennes définitions de S. Isidore et de S. Augustin. A peine S. Antonin[1] cite-t-il, à côté d'elles, la première de S. Thomas, mais sans l'interpréter ni indiquer le moins du monde qu'il la trouve expressive d'une immutation réelle de la victime. Gerson[2] propose une définition personnelle, dont l'idée foncière se rattache à celles d'Alexandre de Halès et de Guillaume de Paris : le sacrifice y est présenté comme une *oblation* faite en reconnaissance de la souveraineté de Dieu. Cette définition est mentionnée par Gabriel Biel[3], conjointement avec celle de S. Augustin. Lui-même semble compter parmi les fins principales du sacrifice l'apaisement de la justice de Dieu offensée ; mais l'application qu'il en fait à l'Eucharistie montre qu'il ne vise pas nécessairement un acte d'expiation proprement dite, ni d'immolation réelle.

Ainsi, des origines de la théologie (IXe siècle) à l'apparition du Protestantisme (XVIe siècle), les définitions nouvelles du sacrifice, qui viennent compléter les vieilles formules transmises par l'antiquité, sont très généralement, pour ne pas dire unanimement, fondées sur l'idée d'*oblation* : telles, celle d'Alexandre de Halès, celle de Guillaume de Paris, les deux premières de S. Thomas et celle de Gerson. Une seule, la troisième de S. Thomas, contient l'idée d'*expiation* ou de satisfaction offerte à la justice divine : idée déjà rencontrée, à l'état embryonnaire dans Robert Paululus ; appliquée aux sacrifices anciens, chez Beaudoin de Cantorbéry, Alexandre de Halès et Guillaume de Paris ; rapprochée enfin de l'Eucharistie, chez Gabriel Biel. Mais on peut justement douter que, dans la formule du Docteur angélique, l'expiation soit présentée comme proprement constitutive de l'essence du sacrifice. Il est certain, en tout cas, qu'elle ne s'identifie pas à un acte d'immolation ou d'immutation réelle. Car ni S. Thomas, ni aucun des autres théologiens dont il s'agit, n'a songé à une telle immolation ou immutation pour le sacrifice de l'Eucharistie.

C'est d'ailleurs un fait d'observation générale, qu'on ne saurait trop souligner : aucun théologien, durant cette longue période de sept siècles, n'a même insinué que, pour justifier la raison de sacrifice propre à la messe, il faudrait faire appel à l'idée d'expiation

1. Ci-dessus, p. 233.
2. Page 234.
3. Page 236.

proprement dite, opérée par un acte de réelle immolation ou immutation. Tous, absolument tous, ne voient dans l'immolation du Christ à l'autel qu'une pure *figure* ou *image d'immolation*. Bien plus, d'une façon très générale, ils conçoivent la Messe comme étant avant tout l'*offrande* que le Christ fait de lui-même sous les signes de son immolation passée, si bien qu'à leurs yeux la raison formelle de ce sacrifice est dans l'*oblation* réelle et présente du Christ, son immolation figurative apparaissant comme une *condition* de son oblation sacrificielle[1]. Or ce concept particulier cadre exactement avec l'idée du sacrifice-oblation, et, on peut le dire, la requiert logiquement.

Survient l'hérésie protestante, qui tente de faire dévier la théologie de sa ligne traditionnelle. Au nom de la tradition et de l'Écriture, Mélanchton, Zwingle, Calvin[2], prétendent imposer une notion du sacrifice toute différente. Le sacrifice serait essentiellement un acte propitiatoire et satisfactoire, qui requerrait non moins essentiellement la mise à mort réelle et actuelle de la victime.

Les théologiens catholiques cependant se tiennent ferme à la vraie tradition. Ils proclament le caractère propitiatoire de la Messe, mais ne songent qu'à une application de l'expiation passée[3]. Dans l'immolation du Christ eucharistique, ils ne voient rien que de purement représentatif et commémoratif[4]. Cajetan[5] partage sur ce point l'opinion universelle, mais entend faire de l'*acte* même *d'immolation mystique* l'acte du sacrifice. C'est une manière de voir exceptionnelle. Les autres apologistes continuent d'identifier le sacrifice du Christ à son *oblation* : soit l'oblation qu'il fait de lui-même, soit celle que fait de lui son Église[6]. Et nous avons vu que leur définition générale du sacrifice ne reste pas moins traditionnelle.

Au Concile de Trente, théologiens et Pères demeurent fidèles à la ligne tracée par les anciens. S'il y a une notable hésitation au sujet de la Cène, on n'aperçoit pas la moindre tentative de chercher une immutation réelle du Christ à la messe[7]. L'unanimité est absolue pour déclarer l'immolation du Christ eucharistique purement figurative. Un certain nombre semblent reprendre la thèse de Cajetan, et placent le sacrifice de la messe dans l'acte même de cette immolation mystique. La plupart le voient plutôt

1. Ci-dessus, p. 84, 93 sq. ; 101, 133 sq. ; 152-156 ; 158, 160, 170 sq. ; 183, 206 sq. ; 220 sq. ; 230 sq.
2. Pages 246 sq.
3. Pages 273 sq.
4. Pages 258 sq.
5. Page 265.
6. Pages 266 sq.
7. Pages 305 sq. ; 312 sq.

dans l'*oblation* actuelle du Sauveur, accompagnée et en quelque sorte conditionnée par le rite de l'immolation commémorative[1]. Cela suppose nécessairement qu'on ne se représente pas le sacrifice en général comme un acte de destruction ni d'immutation réelle, mais bien plutôt comme un acte d'oblation.

C'est à ce concept strictement traditionnel que répond précisément la description que le Concile nous donne du sacrifice eucharistique, dans la Doctrine annexée aux Canons[2].

En définitive, il résulte de notre enquête deux conclusions qui paraissent indiscutables : savoir — 1° que l'idée du *sacrifice-destruction* ou *immutation* est une idée relativement moderne, introduite postérieurement au Concile de Trente, sous l'influence des prétentions protestantes, auxquelles on s'est piqué de répondre directement, et en opposition à la doctrine invariable des théologiens des sept siècles précédents, et de la tradition patristique dont ils dépendent; — 2° que l'idée du sacrifice, la plus conforme à la même doctrine traditionnelle, tout particulièrement en ce qui concerne le sacrifice de la messe, est celle du *sacrifice-oblation*.

Dès lors, on n'a pas seulement le droit de se tenir entièrement indépendant vis-à-vis de la théorie qui a commencé en 1563 à trouver faveur dans le monde théologique ; mais tout théologien, pour qui la continuité traditionnelle est une garantie d'orthodoxie, est invité positivement à se tourner vers la théorie contraire, sinon pour l'adopter d'emblée comme une doctrine qui s'impose, du moins pour l'examiner avec bienveillance, et vérifier par une critique comparative et approfondie des divers sacrifices, objets de notre foi, ses chances de vérité.

Nous avons eu, à diverses reprises, et particulièrement en discutant la thèse du P. de la Taille, l'occasion d'amorcer cet examen, et même de le pousser assez avant, nous semble-t-il, sur plusieurs points. Il nous reste à synthétiser nos observations antérieures, en les complétant ou précisant dans la mesure nécessaire.

§ III. — Esquisse d'une synthèse du sacrifice

1° *Distinction entre sacrifice personnel ou direct, et sacrifice rituel.* — Une synthèse du sacrifice demande, semble-t-il, qu'on distingue en premier lieu entre sacrifice *personnel* ou *direct*, et sacrifice *rituel* ou *symbolique*. C'est une distinction que S. Augustin

1. Ci-dessus, p. 317 sq.
2. Pages 328 sq.

a eu soin de placer en bonne lumière, mais que beaucoup de théologiens, dans les temps modernes, ont peut-être trop oubliée.

La plus ancienne tradition théologique a été fortement impressionnée par cette parole du saint Docteur : « Tout sacrifice visible est le sacrement, ou le signe sacré, d'un sacrifice invisible » ; et cette autre : « Le vrai sacrifice est toute œuvre faite pour nous attacher d'une sainte intimité à Dieu, donc rapportée, comme à notre fin, à ce Bien qui doit véritablement nous béatifier[1]. »

Le premier sacrifice que l'homme doit à son Créateur, c'est donc le sacrifice de lui-même et de ses œuvres. Il n'a pas à offrir seulement les biens qu'il a reçus, et qui lui demeurent étrangers : il doit s'offrir lui-même, tout entier. Il est personnellement le sacrifice véritable que Dieu réclame pour sa gloire.

Sera-ce, comme certains l'ont pensé, un sacrifice de destruction et de mort, si bien que l'homme n'aurait pas de meilleur moyen d'honorer l'Etre suprême, ou de reconnaître sa souveraine justice, que de se détruire ? Cela ne paraît point répondre à la vraie essence de la religion humaine, ni du sacrifice humain.

Même pécheur, l'homme n'a aucun droit sur sa vie : il l'a reçue, il ne peut se l'ôter. Pour réparer son offense et rentrer en grâce avec Dieu, il a mieux à faire qu'à détruire cet être, dont la vie, non la mort, peut seule glorifier son Créateur.

Au reste, si l'homme doit à Dieu l'expiation, en qualité de pécheur, il lui doit aussi et avant tout l'adoration, parce qu'il est créature. Or l'adoration ne consiste pas seulement à reconnaître que l'être créé n'est rien, mais aussi et surtout qu'il est l'œuvre de Dieu et qu'il doit glorifier Dieu. Pas plus que le sentiment du péché, l'adoration ne portera donc l'homme à anéantir l'être qu'il a reçu, comme si c'était la plus sûre manière d'honorer l'Etre divin. Son mouvement le plus profond sera, au contraire, de proclamer qu'il tient cet être du Créateur, et de le tendre de désir, d'intention, de volonté efficace, à Celui qui est sa fin suprême, comme il est son premier principe. C'est la seule façon, glorieuse à Dieu, de reconnaître son souverain domaine.

Le sacrifice de l'homme ne sera donc pas un acte de mort, qui attenterait à l'œuvre de Dieu, mais un acte de vie, donnant au Très-Haut la vraie gloire de son œuvre. Ce ne sera pas un acte de destruction, séparant violemment la créature du Créateur, mais un acte d'*oblation* ou de *donation*, qui la fasse entrer dans une *communion* intime avec lui.

De son sacrifice l'homme est donc l'hostie. Il en est aussi le prêtre. Et son acte sacerdotal, ou son oblation, c'est précisément

1. Ci-dessus, p. 80, 191.

l'intention pleine d'amour, qui, formée dans son esprit, et passant par son cœur, consacre réellement à Dieu toutes ses puissances, lui dédie tous ses actes, lui livre effectivement tout son être. Ainsi, l'homme entre-t-il pleinement dans le plan de Dieu, qui est de se glorifier en donnant la vie, et en associant la créature à sa félicité.

Cependant, ce sacrifice de soi-même, l'homme sent le besoin de l'exprimer par un acte sensible, ou un *rite*, qui, à la fois, traduise sa religion intérieure et la stimule. Il ne se contente donc pas d'attester sa volonté de tout rapporter à Dieu en lui dédiant ses biens : il veut aussi marquer par une cérémonie extérieure qu'il lui fait don de lui-même.

C'est la raison d'être des sacrifices des premiers hommes, et, en général, des sacrifices de l'ancienne Loi. L'homme choisit, parmi les substances qui lui tiennent de plus près, celles qui sont le plus capables de tenir sa place, les plus humaines en quelque sorte ; d'autre part celles qu'il juge, d'un point de vue humain, les plus dignes d'être offertes et agréées. Nous avons ainsi un sacrifice *rituel*, dont la victime est prise hors de l'homme, mais représente néanmoins l'homme, et dont l'oblation, sous le symbole d'un acte extérieur, signifie l'acte intérieur de religion par lequel l'homme s'offre lui-même.

Expression du sacrifice spirituel de l'homme, le sacrifice rituel sera donc, lui aussi, essentiellement un *acte significatif d'oblation* ou de *donation*, dans lequel l'*expiation* n'entrera que comme élément partiel ou secondaire.

C'est bien ce que nous a révélé l'analyse des sacrifices lévitiques précédemment esquissée[1]. Le rite fondamental de ces sacrifices anciens est l'acte de donation sensible qui s'exprime par la combustion de l'hostie et son transfert en la jouissance de Dieu, le but profond de cette donation étant la société intime, et en quelque sorte l'unité avec Dieu. Plusieurs théologiens des plus illustres, Alexandre de Halès, Guillaume de Paris, S. Thomas[2], l'ont parfaitement discerné. En approuvant cette manière de voir, le P. de la Taille[3] n'a fait que revenir à la meilleure tradition.

On comprend dès lors que les anciens théologiens, et le Docteur angélique tout le premier, aient établi un rapprochement étroit entre le rite du *sacrifice* et celui de l'*oblation*, jusqu'à les associer dans la même catégorie. Il y a, en effet, dans l'Écriture même, une analogie profonde et une véritable parenté entre les deux. La simple oblation consiste dans l'offrande à Dieu de biens

1. Ci-dessus, p. 675-678.
2. Pages 172-176, 197.
3. Pages 660-663.

reçus de lui : ainsi des premiers fruits de la terre, ou prémices ; et par cette offrande, l'homme se contente de marquer le souverain domaine de Dieu sur tout ce qu'il possède. Le sacrifice est une offrande semblable, mais qui comporte d'abord une action et comme un petit drame. La chose sacrifiée n'est pas seulement présentée, elle est donnée effectivement à Dieu, et comme transférée en sa jouissance d'une manière sensible. D'autre part, on peut dire qu'en faisant cette donation effective ou pragmatique, l'homme témoigne sensiblement qu'il se donne lui-même personnellement à son Créateur, dans l'intention de le glorifier et de réaliser avec lui l'union parfaite pour laquelle il a été créé.

Ainsi se justifie la belle formule de S. Augustin, devenue traditionnelle : « le sacrifice visible », ou *rituel*, est « le signe du sacrifice invisible », qui est le sacrifice *personnel* ou *direct*.

2° *Le sacrifice de la croix dans l'oblation personnelle du Christ.* — Si l'on applique ces principes au sacrifice de Notre-Seigneur Jésus-Christ, il y a donc lieu de distinguer ce qui en fait un sacrifice personnel, et ce qui peut en faire un sacrifice rituel.

En dehors de l'Eucharistie, où la présence réelle se cache sous des espèces étrangères, il ne saurait être question pour le Christ de sacrifice rituel. C'est sur la croix que son sacrifice, au témoignage de l'Écriture, s'est particulièrement réalisé. Or il n'a pas pris en dehors de lui une victime à offrir à Dieu par un acte symbolique : il s'est offert lui-même *personnellement* et *directement*.

En quoi a consisté ce sacrifice ? Les théologiens qui identifient simplement sacrifice à immolation, trouvent tout naturel d'affirmer que le sacrifice de la croix consiste formellement et uniquement dans la mise à mort du Christ ou l'effusion violente de son sang.

Mais à cette manière de voir il y a une grave difficulté, qui a été relevée fréquemment : le sacrifice est nécessairement un acte sacerdotal ; or le Christ Souverain Prêtre ne s'est pas mis à mort lui-même ; son immolation est l'œuvre des soldats et des Juifs, et, de leur part, loin d'être un acte de religion, c'est un horrible sacrilège. Il est donc impossible que le sacrifice de la croix consiste simplement et directement dans l'acte qui immole le Sauveur

Pierre le Vénérable et Robert Pulleyn[1] l'ont placé dans le don spontané que le Christ a fait de sa vie par obéissance à son Père. S. Thomas[2] a pareillement fait valoir « l'obéissance, inspirée par la charité », avec laquelle le Sauveur a enduré sa passion et sa

1. Ci-dessus, p. 137.
2. Page 199.

mort. C'est l'idée qui s'est imposée très généralement aux théologiens. Or elle semble bien revenir à placer le sacrifice de la croix dans l'*oblation* ou la *donation*, pleine d'amour, du Sauveur souffrant et mourant. Cela s'accorde exactement avec ce que nous avons vu du sacrifice en général.

3° *L'oblation personnelle du Christ étendue à toute sa vie terrestre.* — Quelle a été la durée de cette oblation, constitutive du sacrifice de la croix ? A-t-elle été restreinte à l'instant du dernier soupir et de la mort proprement dite ?

Les théologiens se sont accordés à l'entendre d'une façon beaucoup plus large. S. Thomas traite du sacrifice du Christ, non dans la question qu'il consacre spécialement à la mort[1], mais dans celle où il s'occupe du mode de la passion[2] ; et là il le rattache à « la passion » d'une façon générale[3]. Ailleurs, il parle plus généralement encore du « sacrifice de la passion et de la mort du Christ[4] ». Cette façon large de s'exprimer est celle qui est devenue habituelle en théologie. Le sacrifice du Christ, et par conséquent l'oblation amoureuse qui le constitue, n'est donc pas un acte instantané, mais un acte continu, qui a commencé au soir du Jeudi Saint, a duré tout le temps de la passion, et s'est consommé, le lendemain Vendredi, à la neuvième heure, par la mort sur la croix.

Cependant un certain nombre de théologiens se sont demandé si le sacrifice du Christ n'avait pas commencé auparavant.

Lorsqu'au Concile de Trente la question est posée du sacrifice de la Cène, plusieurs établissent la vérité de ce sacrifice en alléguant que la passion du Christ était dès lors inaugurée, par conséquent aussi son oblation[5]. Ainsi la Cène ferait partie de la passion du Sauveur et de son sacrifice.

Mais la vie antérieure du Christ n'est-elle pas également un commencement de son immolation réelle, et ne faut-il pas y voir dès lors une véritable inauguration de son sacrifice ?

C'est ce qu'insinuent, au Concile, divers Pères ou théologiens, parmi lesquels Gaspard Casal, André de Cuesta, Jacques Laynès[6]. A les entendre, toutes les actions du Christ ont eu une valeur expiatoire, et toutes sont comprises dans ce qu'on appelle sa

1. S. Thomas, *Summa theologica*, p. III, qu. 50, *De morte Christi*.
2. Id., *ibid.*, qu. 48, *De modo passionis Christi* ; art. 3, *Utrum passio Christi operata sit per modum sacrificii*.
3. Ci-dessus, p. 199.
4. Id., *ibid.*, qu. 47, art. 2 : « Conveniens fuit ut sacrificium passionis et mortis Christi ex obedientia procederet. »
5. Ci-dessus, p. 306.
6. Pages 306-308.

Passion, alors même que l'efficacité de la Rédemption a été attachée à la mort finale sur la croix. Plus expressément encore, dans son ouvrage de 1563, Gaspard Casal[1] soutient que notre Souverain Prêtre, tous les jours de sa vie mortelle, et depuis son premier instant, a été, à raison de son expiation continuelle, en acte permanent d'oblation et de sacrifice. La même idée est développée, en termes saisissants, par plusieurs des principaux représentants de l'École théologique française, au XVII^e siècle : entre autres, le Cardinal de Bérulle, Bourdaloue, Bossuet, Thomassin[2].

De fait, si la passion proprement dite tranche incontestablement sur l'ensemble de la vie du Christ par une somme extraordinaire de souffrances et d'expiations, il paraît certain aussi que la partie antérieure de sa vie n'a pas été exempte d'immolation, et qu'on y trouve à tout le moins l'humilité, le travail, la pauvreté volontaire, le dépouillement, dans une mesure qui suffit largement à une expiation actuelle. Et n'y a-t-il pas en vérité une équivalence d'immolation jusque dans ce libre anéantissement du Sauveur, renonçant à la gloire et se soumettant aux conditions d'une vie mortelle, comme parlent le cardinal de Bérulle et Thomassin[3], à la suite de S. Paul[4] ?

Or, par ailleurs, le Christ n'a cessé de se tenir intérieurement devant son Père en état d'oblation. Puisque cette oblation constante s'est appliquée à une immolation, réelle ou équivalente, également ininterrompue, il y a toutes raisons, semble-t-il, d'affirmer qu'il en est résulté un sacrifice perpétuel.

Est-il même nécessaire de recourir à cette continuité d'immolation, pour justifier le sacrifice de la vie entière du Christ ?

Il semble bien que l'actualité de l'oblation suffise à la réalité du sacrifice. On le voit assez clairement par la messe, qui est un véritable sacrifice, bien que le Sauveur se contente d'y offrir son immolation passée. Et on le voit également bien par la dernière Cène, où le Sauveur offre à l'avance son immolation future.

Sans doute, à la Cène et à la Messe, l'oblation s'accompagne d'un rite, parce que le Christ est rendu présent sous le voile d'un sacrement et qu'il s'agit d'un sacrifice sensible destiné à l'Église. Mais il n'y a aucune raison de chercher cet élément rituel dans le sacrifice direct du Sauveur. Il peut donc y avoir une oblation de son immolation sanglante, séparée de cette immolation elle-même et antérieure à elle, qui, sans revêtir la forme d'un rite extérieur, soit néanmoins réellement et proprement sacrificielle.

1. Ci-dessus, p. 379.
2. Pages 465, 501, 504, 505.
3. Pages 464, 502.
4. *Philip.*, II, 7.

N'est-ce pas une oblation de cette sorte, dont parle l'auteur de l'Épître aux Hébreux, lorsqu'il nous montre le Christ, dès son entrée en ce monde, s'offrant en remplacement des hosties anciennes ? En se présentant, au premier instant de son Incarnation, comme victime, en s'offrant et se dédiant dès ce moment à la mort, Jésus paraît bien inaugurer son grand sacrifice, pour le continuer toute sa vie mortelle. C'est la pensée, en particulier, des deux célèbres commentateurs : Corneille Lapierre et Bernardin de Picquigny[1]. C'était déjà, au fond, celle de l'illustre Salmeron[2].

Peut-être se placera-t-on à un point de vue plus juste encore, si l'on envisage l'oblation du Christ par rapport à cette réalité continue qu'est sa vie terrestre, non précisément en tant que vie de souffrance et d'immolation, mais plutôt en tant que vie proprement et simplement humaine.

Il semble bien, en effet, qu'indépendamment de toute souffrance ou actuelle immolation, le Christ, constitué Souverain Prêtre, n'ait pas cessé un seul instant de se tenir devant son Père dans une attitude sacerdotale, ni de s'offrir en hostie vivante d'adoration, de réparation, de prière et d'amour. Attitude spirituelle et intérieure, mais qui ne laisse pas de se traduire au dehors, ou plutôt qui saisit tout son être et consacre son activité entière. C'est l'hommage de la religion totale. A ce titre, c'est la réalisation parfaite du sacrifice que l'homme doit être lui-même à Dieu.

Le sacrifice ainsi compris a commencé avec la vie du Christ, et il est dès lors inséparable de lui-même. Dans la passion et dans la mort, il ne fait que se continuer, sous une forme particulière, qui est celle de la suprême expiation pour la rédemption définitive.

On dira peut-être que le sacrifice du Christ, envisagé de la sorte, est un sacrifice purement moral, tel que peut l'offrir de lui-même tout homme religieux.

Et l'on aura pleinement raison, si par sacrifice *moral* on entend un sacrifice *non rituel*. Or, il faut le répéter, quand il s'agit du Christ hors de l'Eucharistie, il ne peut être question de rite, parce que le Christ n'offre pas une victime prise en dehors de lui, mais s'offre directement lui-même. Son sacrifice personnel ne peut être que moral, parce qu'il consiste essentiellement dans son oblation, et que son oblation est, essentiellement aussi, un acte intérieur ou une attitude de son esprit et de son cœur devant Dieu.

A ce point de vue, le sacrifice même de la croix ne paraît pas différer du sacrifice que tout homme peut offrir de lui-même, en

1. Ci-dessus, p. 448, 553.
2. Page 353.

se livrant à la mort pour l'amour de Dieu. Ainsi les martyrs. L'oblation du Sauveur en croix est cependant qualifiée expressément de *sacrifice*, ou plutôt présentée comme *le sacrifice* par excellence, vers lequel tous les autres sont orientés. Pourquoi ? Parce que c'est l'oblation de Celui que l'Écriture nous dit constitué Prêtre souverain, pour s'offrir personnellement en victime digne d'être agréée de Dieu et capable de racheter les hommes. Tout en étant d'ordre moral, elle n'en est pas moins d'ordre éminemment sacrificiel.

Or, de même que le Christ s'est offert dans les tourments de la Passion, ainsi il a pu s'offrir, et incontestablement il s'est offert, à chaque instant de sa vie mortelle, sous l'impulsion de la même charité sans bornes, dirigeant vers le Père toutes ses puissances et tous ses actes humains, réalisant d'une manière idéale le sacrifice d'adoration, de louange, de glorification, d'amour, que la créature libre doit offrir d'elle même au Créateur.

Le sacrifice ainsi offert est le même que tout homme a le devoir d'offrir : mais le Christ l'a offert avec une perfection exemplaire et à un titre spécial. Il l'a offert, non seulement en son propre nom, mais au nom de tous les hommes et pour tous les hommes, en qualité de Prêtre véritable et souverain. Car il est le premier-né de toute créature et le Fils de l'homme par excellence, le Chef et le Prêtre de l'universelle création. Ses frères en humanité ne peuvent s'offrir dignement qu'à son imitation ; bien plus, dans une dépendance étroite à son égard, par la fusion intime de leur oblation avec la sienne : de telle sorte que leur sacrifice ne peut être qu'une extension et un prolongement du sien.

L'Écriture, dira-t-on encore, n'invite pas à étendre ainsi le sacrifice du Christ à sa vie entière, mais parle uniquement de l'oblation réalisée par la mort pour la rédemption du monde.

Cela est très vrai. Mais l'Écriture ne dit pas non plus expressément que le Sauveur se soit offert en sacrifice à la Cène ; et les Protestants ont pu arguer de ce silence, en forçant par ailleurs la portée des textes relatifs à l'unique oblation sanglante, pour prétendre qu'en dehors de la croix il était interdit de parler d'un réel sacrifice du Christ, même à la messe. Il est cependant de foi que le Christ s'offre en vrai et propre sacrifice sur l'autel. Le langage de l'Écriture est donc à interpréter avec plus de largeur.

Précisément, on peut dire que, bien examiné, il conduit logiquement à l'idée que nous avons exposée. Il faut partir de ce fait, que l'oblation du Christ en croix se distingue formellement de son immolation : celle-ci est l'œuvre des Juifs déicides ; l'oblation est l'acte personnel du Christ Souverain Prêtre. Or cet acte spirituel et moral d'oblation, en s'appliquant *hic et nunc* à l'immo-

lation sanglante, a constitué le grand sacrifice rédempteur, auquel a été attaché définitivement notre salut. Mais, étant indépendant de l'immolation, et inséparable de l'âme humaine du Sauveur, il a pu s'appliquer aussi, et il s'est même forcément appliqué, à toute la vie antérieure du Christ, à travers les multiples circonstances, intérieures et extérieures, qui l'ont marquée. Il en est résulté un sacrifice continu, qui n'est pas le sacrifice sanglant et proprement rédempteur, qui y conduit seulement et le prépare, mais qui n'en est pas moins, dans un sens réel, le sacrifice parfait, qui donne à Dieu sa vraie gloire.

4° *L'oblation personnelle du Christ, étendue à sa vie glorieuse et éternelle.* — Le motif pour lequel le sacrifice du Christ doit être étendu à l'ensemble de sa vie terrestre, c'est donc que, depuis son premier instant, il n'a cessé de s'offrir, victime vouée à l'immolation sanglante, déjà immolée actuellement d'une certaine manière, et surtout perpétuellement consumée par la flamme intérieure de son amour. Or la même raison, semble-t-il, oblige à l'étendre à la partie de sa vie qui suit le tombeau, c'est-à-dire à sa vie glorieuse et éternelle au ciel.

Évidemment, il ne peut être question d'un sacrifice identique de tout point à celui qu'il a réalisé ici-bas. Le Christ ressuscité n'est plus dans la condition de serviteur : il ne peut plus souffrir ; il ne peut plus mériter. Mais il peut *offrir* ses souffrances passées et ses mérites acquis, qui demeurent à jamais efficaces.

Il n'y aurait lieu de protester contre l'idée d'un sacrifice de Jésus-Christ au ciel que si l'idée de sacrifice était nécessairement liée à celle d'immolation. Mais nous savons qu'il n'en est rien : il peut y avoir vrai sacrifice sans immolation réelle et présente ; l'exemple de la messe à lui seul le prouve. Dès lors, pour qu'il y ait au ciel un sacrifice, il suffit que le Christ y soit comme ici-bas Prêtre, et qu'il y fasse réellement fonction de Prêtre, en continuant éternellement l'acte de son oblation. Or il paraît incontestable que ces deux conditions sont réalisées.

Que le Christ soit éternellement Prêtre, c'est ce qui est affirmé expressément par l'Écriture, et enseigné sans hésitation par la tradition. Il semblerait même, d'après l'Épître aux Hébreux[1], que c'est au jour de sa résurrection que le Christ est consacré, du moins déclaré solennellement Prêtre, comme si la Prêtrise était liée d'une façon particulière à sa vie glorieuse.

Est-ce que le sacerdoce, ainsi attribué au Christ, est un titre purement honorifique ? Ce serait étrange. Toute l'argumentation

1. *Hébr.*, v, 5-10 ; vii, 16-24, 28.

de l'Épître aux Hébreux suppose qu'il s'agit d'une fonction active et d'un ministère en exercice. La fonction du Prêtre est d'offrir : l'Apôtre lui-même pose ce principe, et il l'applique justement au Christ, en montrant le Christ en acte d'oblation éternelle[1].

En quoi consiste cette oblation ? Elle ne peut, semble-t-il, que continuer celle qu'il a réalisée ici-bas. Et en effet, son esprit humain garde toute son activité, son cœur humain toute sa sensibilité, sa volonté humaine toute sa puissance. Le Christ Souverain Prêtre ne cesse donc d'adresser au Père le même hommage d'adoration, d'action de grâces, de réparation, d'amour, qu'il a fait monter vers lui depuis le premier instant de l'Incarnation. Sacrifice spirituel et intérieur, nous l'avons dit, mais qui ne laisse pas de revêtir, comme ici-bas, une forme sensible, appropriée à la condition de la gloire. Car le corps même du Christ participe à la religion de son âme ; il en traduit par son attitude extérieure le mouvement spirituel. Ainsi se continue éternellement au ciel l'oblation sacrificielle qui a rempli la vie terrestre du Sauveur.

Il y a plus. Le Souverain Prêtre offre directement et expressément son Humanité elle-même. Car la gloire du Père est comme attachée à ce Corps et à ce Sang que son Verbe a pris pour nous. En tenant donc perpétuellement sous le regard du Père cette Humanité sainte, le Sauveur ne cesse d'actualiser la glorification vivante que lui rend et lui rendra à jamais son Incarnation, avec sa vie et son œuvre humaines. S. Grégoire le Grand[2] a exprimé admirablement cette belle pensée, que se sont plu à faire valoir après lui les plus anciens théologiens : Hincmar de Reims, Gerhoch de Reichersberg, Yves de Chartres, Guillaume de S. Thierry[3].

Cependant il est comme un sceau imprimé sur l'Incarnation du Christ : celui de la Rédemption ; une empreinte sanglante a marqué sa chair sacrée dans l'achèvement de son œuvre : l'immolation de la croix. Un nouvel élément doit donc s'ajouter à l'oblation que Jésus a faite au cours de sa vie terrestre. Désormais le Christ ne peut offrir son Humanité sainte qu'en représentant au Père la grande expiation rédemptrice. En elle son œuvre s'est consommée ; en elle est comme concentrée la glorification qu'il doit donner à jamais au Père.

Le Christ Souverain Prêtre offre donc dans le ciel la victime immolée ici-bas sur la croix. Semblable au pontife de l'ancienne Loi, qui, après être entré dans le Saint des Saints, faisait l'oblation solennelle du sang de la victime, précédemment égorgée, il offre

1. *Hébr.*, VIII, 3-4.
2. Ci-dessus, p. 699, note 2.
3. Pages 133-134.

et ne cesse d'offrir son propre sang, versé sur le Calvaire. C'est l'oblation, sacerdotale et active, que met directement en lumière l'Épitre aux Hébreux[1]. Car, il est vrai, l'immolation a eu lieu une fois pour toutes, et, en ce sens, l'Apôtre a soin de dire que le Christ ne s'est offert qu'une fois. Mais, cette victime, une fois immolée, et demeurant à l'état de victime immolée, l'Apôtre affirme aussi que le Christ, Prêtre dans le ciel, ne cesse de l'offrir : non évidemment pour une nouvelle rédemption, mais pour une ratification éternelle de la rédemption déjà opérée, et une actualisation également éternelle de la glorification que cette rédemption procure à Dieu.

L'offrande que le Christ fait ainsi de son immolation passée comporte naturellement, semble-t-il, comme un rappel sensible de cette immolation : non seulement pour la gloire du Père, à qui s'offre le Fils, car la présentation de l'Humanité sainte suffirait à sa complaisance infinie ; mais encore et surtout à cause des élus, au milieu desquels l'oblation est offerte, et dont toute la religion doit, comme la nôtre, s'appuyer sur le Christ Rédempteur. En présence du Père et sous le regard de ses saints, le Christ offre donc son immolation sanglante, d'une manière que l'on peut appeler sensible, quoique appropriée à sa condition glorieuse, selon un mode qu'il nous est impossible de nous représenter, qui est néanmoins réel. S. Jean, dans son Apocalypse, déclare avoir vu devant le trône de Dieu « un agneau comme immolé[2] ». Les Pères ont pensé à des marques permanentes de sa passion, telles que les cicatrices gardées de ses plaies ; et cette opinion a été adoptée assez couramment par les théologiens[3].

L'oblation du Christ céleste, ainsi entendue, n'est donc pas, à proprement parler, rituelle ni pragmatique. Nous n'avons pas d'acte extérieur par lequel le Christ exprimerait et réaliserait symboliquement son offrande personnelle. Et en effet, nous ne sommes pas dans la région des rites ni des symboles : le Christ s'offre lui-même immédiatement. Néanmoins la permanence en sa chair sacrée des cicatrices de sa passion donne à son oblation un certain caractère sensible, qui convient bien au grand Sacrifice, centre de la religion des saints.

De toute manière, il semble donc bien qu'il soit permis de parler d'un sacrifice du Christ au ciel. Sans doute, on comprend que l'enseignement officiel de l'Église ait tenu plus constamment l'attention fixée sur la croix. L'oblation sanglante du Calvaire

1. *Hébr.*, IX, 11-12, 24-26.
2. *Apoc.*, V, 6.
3. Ci-dessus, p. 710, notes 2, 3.

reste à jamais le Sacrifice par excellence, parce que, d'après l'Écriture même, c'est l'acte proprement rédempteur ; et en toute hypothèse, il faut y voir le moment central et dominant du sacrifice du Sauveur. Cela n'empêche pas qu'il est impossible de restreindre le sacrifice du Christ à cette seule immolation sanglante. Nous l'avons dit : arguer contre le sacrifice du ciel du texte de l'Écriture concernant l'unicité de l'oblation du Christ, serait imiter les Protestants qui s'autorisaient du même texte pour rejeter le sacrifice de la messe.

La discrétion qu'ont mise beaucoup de théologiens modernes à étendre le sacrifice du Christ hors de la mort sanglante, s'est imposée par le fait que les deux idées de sacrifice et d'immolation ont été de leur temps, plus ou moins habituellement liées. Il y avait évidemment inconvénient à parler de sacrifice céleste, si l'on risquait de faire entendre par là de quelque façon immolation céleste. Mais, une fois bien établi que l'immolation du Christ a été réservée au Calvaire, et qu'au ciel comme sur l'autel il n'est question que d'une oblation de la victime autrefois immolée, il semble bien, non seulement légitime, mais en quelque sorte convenable, pour ne pas dire nécessaire, de parler de sacrifice du Christ au ciel comme sur l'autel. De part et d'autre, le Christ s'offre réellement à son Père. La seule différence est qu'ici-bas il s'offre sous les symboles du sacrement ; là-haut, à découvert et sans voiles.

En fait, les plus illustres d'entre les Pères ont vu, dans l'oblation que l'Épître aux Hébreux attribue au Christ Souverain Prêtre au ciel, une oblation sacerdotale et active, à laquelle ils n'ont pas craint de donner l'appellation expresse de sacrifice. Tels, S. Jean Chrysostome, S. Athanase, S. Cyrille d'Alexandrie, S. Grégoire le Grand, S. Augustin[1].

Un nombre imposant de théologiens, dégagés du préjugé qui identifie sacrifice à immolation, ont adopté sur ce point la doctrine et le langage des Pères. Nous l'avons vu, pour la période qui suit immédiatement la période patristique et prélude à la scolastique, par les réflexions de Paschase Radbert, d'Alger de Liège, d'Étienne de Beaugé, d'Hincmar de Reims, de Gerhoch de Reichersberg, et surtout d'Yves de Chartres, d'Adelmann de Bresce, et de Guillaume de S. Thierry[2].

Au XVI^e siècle, la controverse avec les Protestants met en évidence l'étroitesse et la fausseté de l'exégèse qui restreint rigoureusement l'unique oblation du Christ à sa mort. D'autre part, l'attention ainsi attirée sur l'Épître aux Hébreux amène à tenir juste

1. Ci-dessus, p. 698-699, 708.
2. Pages 132-135.

compte des paroles de cette même Épître concernant l'oblation du Souverain Prêtre dans le ciel. Et précisément on se convainc que la manière la plus rigoureuse de prouver la vérité du sacrifice de la messe est de le considérer comme une réplique, ou une adaptation terrestre, de la grande oblation sacrificielle du ciel. Ainsi, parmi les premiers controversistes : Guillaume van der Linden, ou Lindanus, Ruard Tapper, Conrad Cling, et Thomas Vio ou Cajetan lui-même[1]. Ainsi encore, au Concile de Trente, François Sonnius, Jean Gropper, et l'évêque d'Alife, Jacques Gilbert de Nogueras[2]. Quelque temps après : Jean Hessels, Jean de Via et Salmeron[3].

Dans les deux siècles qui suivent, de remarquables exégètes commentent les Épîtres de S. Paul. Ils apportent à la doctrine théologique fondée sur l'Épître aux Hébreux l'appui de leur autorité exceptionnelle. Au XVII^e siècle : Guillaume Estius, Cornelius a Lapide, Jacques Tirinus, Hurtado de Mendoza[4]. Au XVIII^e : Noël Alexandre, Dom Calmet, Bernardin de Picquigny[5].

L'École théologique française[6], à laquelle se rattache de nos jours l'École allemande[7], ne fait que recueillir ce legs de la tradition et de l'exégèse, en le faisant valoir dans toute son ampleur.

La doctrine du sacrifice céleste n'est donc pas une création de cette École, que l'on pourrait mettre au compte de tendances plus ou moins mystiques : elle se relie à la plus ancienne théologie par une chaîne continue de témoignages ; d'autre part, elle a de très solides fondements, tant sur le terrain du raisonnement strictement théologique, que sur celui de la tradition patristique et scripturaire.

5° *L'oblation personnelle du Christ à la Messe, et son oblation rituelle par l'Église.* — Il nous faut maintenant préciser la nature de l'oblation qui constitue, parallèlement au sacrifice du ciel, le sacrifice de la messe.

D'après la plus constante tradition, et en harmonie avec tout ce que nous venons d'exposer, l'oblation eucharistique, c'est d'abord et essentiellement l'oblation du Christ par lui-même, sous les espèces sensibles qui rappellent son immolation passée.

Sans doute, le Christ ne fait pas de son Humanité une offrande

1. Ci-dessus, p. 277-280.
2. Page 318.
3. Pages 353, 375, 376.
4. Pages 400-402, 448-449, 451.
5. Pages 550-554.
6. Pages 462-516 ; 543-558 ; 578-585 ; 625-641.
7. Pages 572-578 ; 624-625.

qui soit un acte de donation nouvelle, distincte et indépendante de celle qu'il a faite ici-bas et sur la croix. Ce n'est pas une raison pour contester à l'offrande du Christ dans l'Eucharistie le caractère d'oblation réelle et sacrificielle. Le Sauveur se rend présent, tel qu'il est au ciel, donc comme Prêtre et Victime, et dans l'acte perpétuel de son oblation.

C'est le sacrifice du ciel, rendu présent sur notre autel : non pas de façon pure et simple, mais dans des conditions toutes spéciales. Le Christ s'offre présent, en ce moment du temps bien déterminé, en ce point de l'espace nettement circonscrit, pour cette portion de son Église que constituent la génération qui vit actuellement, et plus particulièrement l'assistance qui est là. Ainsi le sacrifice du ciel est adapté à nos conditions terrestres. Il a pris la forme qui convient à nos besoins. Il est devenu notre sacrifice propre : l'Eucharistie.

Mais justement, parce qu'il s'agit d'un sacrifice adapté à nos besoins et fait nôtre, il est indispensable qu'il soit relié d'une manière propre au sacrifice central de la croix. C'est pourquoi le Christ ne se contente pas de se rendre présent et de s'offrir : à quoi aurait pu suffire la consécration sous une seule espèce. Il se rend présent et s'offre, sous deux espèces distinctes, où apparaît un signe de son immolation rédemptrice.

Le rapport sensible avec la Croix s'impose d'autant plus que le sacrifice propre à l'Église, en cette période de sa vie terrestre et militante, doit avoir nécessairement un caractère *propitiatoire*, donc nous appliquer le fruit de l'unique expiation, consommée à la croix. Et c'est bien d'ailleurs surtout par ces dehors sacramentels, et sous cette forme représentative de l'immolation passée, que l'oblation du Christ devient extérieure et *sensible*, telle qu'il convient à notre religion présente.

L'immolation rédemptrice est signifiée tout d'abord par la double consécration, considérée comme acte, non de transsubstantiation, mais d'immolation mystique. La consécration du sang, venant après celle du corps, semble tirer l'un de l'autre, et renouveler ainsi sensiblement l'immolation sanglante.

Il serait vain de prétendre, avec Cajetan et d'autres[1], que cet acte de mystique *immolation* constitue proprement l'acte sacrificiel. Le sacrifice de la messe ne consiste pas plus dans l'acte d'immolation figurative que le sacrifice de la croix dans l'acte d'immolation réelle. La raison formelle du sacrifice étant dans l'*oblation*, la véritable essence du sacrifice de la messe est dans l'offrande que le Christ fait de lui-même, à ce moment de la double consécration,

1. Ci-dessus, p. 265, 314.

sous la pression des mêmes sentiments, des mêmes désirs, du même amour, qu'au cours de sa vie mortelle et particulièrement lors de sa mort effective. La représentation figurative de l'immolation sanglante n'est qu'une *condition* de la forme présente de son sacrifice. Condition indispensable, parce que voulue ainsi par lui : moins sans doute pour remettre sous les yeux du Père la mort de son Fils, que pour la rappeler solennellement à l'Église, dont ce sacrifice constitue l'acte par excellence de religion.

Faut-il penser que l'oblation sacrificielle du Christ se borne à ce moment transitoire de la double consécration ? On comprend que les théologiens pour qui l'essence du sacrifice est un acte d'immolation, réelle ou mystique, aient enfermé la durée du sacrifice dans cet instant fugitif. Du moins pour la plupart, car encore faut-il en excepter quelques-uns, comme l'illustre de Lugo[1]. Mais, pour qui se débarrasse de ce préjugé et voit avant tout dans le sacrifice une oblation, il semble bien qu'il puisse et doive être étendu au delà.

On a, il est vrai, prétendu identifier l'oblation constitutive du sacrifice à l'acte de la double consécration, sous le prétexte que l'oblation sacrificielle serait obligatoirement une donation pragmatique. Mais, redisons-le, il est impossible d'assimiler directement notre sacrifice eucharistique aux rites figuratifs de l'ancienne Loi. Le Christ n'offre pas une matière étrangère, du pain et du vin, dont la donation pragmatique symboliserait sa donation personnelle : il s'offre et se donne lui-même, en personne, sous les simples apparences de ce pain et de ce vin.

L'acte d'immolation figurative qu'est la double consécration n'est donc pas précisément, en tant que tel, l'acte d'oblation ou de donation, constitutif du sacrifice : c'en est plutôt, comme nous le disions tout à l'heure, une sorte de condition. La véritable oblation ou donation sacrificielle est celle que le Christ fait directement de lui-même, sous le signe sensible de cette immolation mystique. Or il n'y a aucune raison de lier si rigoureusement cette oblation personnelle du Christ à l'acte figuratif de l'immolation, qu'elle ne puisse se continuer, une fois cet acte posé.

1. De Lugo, *Tract. de Euch.*, Disp. XIX, sect. III, n° 72 (ci-dessus, p. 429) : « Revera sacrificium durat in ratione sacrificii usque ad consumptionem, sicut revera sacrificia durabant post occisionem usque ad combustionem ; atque ideo ante combustionem potuissent iterum applicari ; et, licet concederetur effectum principaliorem sacrificii statim haberi post consecrationem, et quod ille non possit jam variari, sed tamen, quamdiu durat consummatio illius sacrificii, potest adhuc iterum atque iterum applicari saltem impetratorie ; nam in hoc genere non habet limitem, sed pro majori et majori applicatione potest extendi ad plures effectus idem sacrificium, licet non infallibiliter habendos. »

Sans doute, le moment de la double consécration peut être considéré à bon droit comme le moment principal et central du sacrifice, parce que le Christ s'y offre sous l'acte sensible qui représente l'effusion rédemptrice de son sang, et qu'il lui a plu d'attacher l'effet principal du sacrifice à ce moment important, comme le fruit rédempteur a été attaché définitivement à l'instant de la mort[1]. Mais rien n'empêche d'admettre, tout engage au contraire à penser, que le Christ continue de s'offrir en sacrifice après la double consécration et jusqu'à la communion, parce que jusqu'à la communion il s'offre réellement pour nous à son Père, d'une manière solennelle et officielle, sous le signe sensible de son sacrifice rédempteur. Pour être un simple *état* de victime mystiquement immolée, et non un *acte* de mystique immolation, ce signe sensible, savoir la permanence visible de la séparation du corps et du sang, n'en suffit pas moins à constituer un vrai sacrifice, parce qu'il conditionne un acte de véritable oblation sacrificielle : l'*oblation* du Christ, continuée sous le sacrement[2].

L'oblation du Christ, telle que nous venons de la présenter, et telle qu'elle nous paraît constituer en premier lieu l'essence du sacrifice de la messe, est déjà étroitement liée à une intervention active de l'Église. Le Christ n'est rendu présent sur l'autel que par le prêtre. L'immolation mystique de son Corps et de son Sang est faite par le prêtre. C'est donc consacré et mystiquement immolé par son Église qu'il s'offre présentement, au milieu d'elle et pour elle.

Mais il ne suffit pas au Christ que l'Église, en le consacrant et immolant mystiquement, fournisse en quelque sorte à son oblation les conditions dans lesquelles elle s'accomplit. Il veut qu'elle participe encore activement à son oblation. Non content de s'offrir, il veut encore être offert par elle. Et cette oblation du Christ par l'Église, complémentaire de l'oblation du Christ par lui-même,

1. Cf. *L'Idée du sacrifice dans la religion chrétienne*, 1897, p. 228, note 2 : « D'où la nécessité de préciser, au moins avant la seconde consécration, l'intention principale pour laquelle on offre le sacrifice. Mais, pendant toute la durée de l'action sainte, c'est-à-dire jusqu'à la communion, on peut appliquer son offrande à des intentions secondaires. »

2. *Ibid.*, note 1 : « Si, à côté d'hosties réservées dans le ciboire, on gardait, après la communion, du précieux sang dans le calice, y aurait-il continuation du sacrifice de la messe ? — Il y aurait toujours représentation de l'immolation de la Croix ; mais cette représentation ne serait plus censée publique, officielle, de même que nous n'aurions plus d'offrande publique de N.-S. par le ministère extérieur du prêtre, la communion terminant officiellement l'action sacrée. Le sacrifice serait donc incomplet. Au surplus, notre hypothèse est contraire à toutes les règles de la Liturgie. » — Cf. Pasqualigo, ci-dessus, p. 460.

n'est pas moins essentielle au sacrifice de la messe, pour qu'il soit en vérité notre sacrifice.

L'oblation du Christ par l'Église consiste d'abord dans l'acte de la consécration, en tant qu'acte de transsubstantiation. A ce point de vue, c'est une véritable *donation*. L'Église présente à Dieu une offrande, qu'elle tire de ses biens : ce qu'elle a de plus précieux, ce dont elle tient la vie : du pain et du vin. Mais voici que ce pain et ce vin sont changés au Corps et au Sang du Christ. Sous les apparences de ces substances matérielles, le Christ se fait le Présent que l'Église offre effectivement à Dieu.

Il y a donc, selon la pensée de S. Thomas, une matière profane qui devient sacrée, étant transformée en la chose sainte qui est réellement offerte. Mais il s'agit de transmutation, ou de conversion, non proprement de destruction. Ce n'est d'ailleurs pas la destruction de la matière profane dont Dieu peut se soucier. Ce qu'il regarde, c'est, selon le langage de Suarez, la production admirable qui en résulte : savoir le Corps et le Sang de son Fils lui-même, devenus le bien de l'Église, et que l'Église lui offre comme le don le plus excellent et le plus digne de lui qui soit.

Cependant l'Église ne se contente pas d'offrir le Christ, rendu présent entre ses mains, et dans le simple état de présence eucharistique réalisé dès la première consécration. Elle doit l'offrir, comme le Christ s'est offert à la Cène, et comme il veut s'offrir présentement : sous les symboles visibles de son immolation rédemptrice. Elle l'offre donc dans l'acte de la double consécration, qui correspond, d'un point de vue sensible, à l'acte de l'immolation sanglante sur la croix.

Mais le don reste entre ses mains : le corps et le sang du Christ, non seulement présents, mais mystiquement séparés sur l'autel. L'Église — toute la liturgie en témoigne — continue de l'offrir en cet état figuratif de mort, jusqu'à ce que la communion, mettant fin à la présence sous les deux espèces juxtaposées, met fin à l'oblation elle-même, en tant que sacrificielle[1].

Ainsi, la réalité du sacrifice de la messe exige que l'Église intervienne, non seulement pour poser les conditions qui donnent actuellement à l'oblation du Christ son caractère d'oblation eucharistique, mais encore pour offrir elle-même le Christ d'une oblation qui ne fasse qu'un avec la sienne. L'unité du Christ et de l'Église va jusqu'à leur unité dans l'acte de l'oblation. Le Christ et l'Église sont un dans le sacerdoce selon l'ordre humain de Melchisédech. Et l'oblation de l'Église n'étant qu'une sorte de complément et

1. Cf. ci-dessus, p. 713.

d'extension de l'oblation du Christ, notre sacrifice reste bien formellement identique à celui de la Cène et de la Croix.

En conséquence, on peut définir le sacrifice de la messe : *l'oblation que le Christ fait de lui-même, et que l'Église fait du Christ, sous les signes représentatifs de son immolation passée.*

Cette formule très simple, à laquelle s'est tenue tout spécialement, dans son ensemble, l'École théologique française des trois derniers siècles, est bien celle qui cadre le plus exactement, d'abord avec les textes des Pères sur lesquels s'est fondée l'ancienne tradition théologique[1], puis avec l'interprétation qu'en ont donnée les premiers théologiens[2]. Elle résume de la manière la plus juste les considérations développées par les prédécesseurs de S. Thomas : Pierre Lombard, Alexandre de Halès, Guillaume de Paris, S. Bonaventure, le B. Albert le Grand[3]. Elle s'harmonise au mieux avec l'ensemble des enseignements du Docteur angélique lui-même[4]. Après lui, elle est demeurée doctrine commune jusqu'à la Réforme[5]. Elle a été soutenue contre les protestants par les premiers Apologistes[6], et encore par les théologiens et Pères de Trente[7]. Enfin elle traduit fidèlement la pensée même du Concile[8]. On peut à bon droit, semble-t-il, la qualifier de traditionnelle.

6° *Le sacrifice de l'Église, complément du sacrifice du Christ à l'autel.* — Il est un élément complémentaire du sacrifice de la messe, dont les Pères et les anciens théologiens ont soigneusement tenu compte, et qu'il importe de faire valoir à leur suite. L'Église, prêtre avec Jésus-Christ pour l'offrir au Père, doit s'offrir elle-même comme victime avec lui.

Le pain et le vin, qu'elle présente à l'Offertoire, ne sont pas simplement la matière qui deviendra, par la transsubstantiation, le véritable don offert à Dieu : ce pain formé de nombreux grains de froment, ce vin exprimé de multiples graines de raisin, représentent d'abord directement l'Église, et constituent, dès avant la consécration, son offrande propre et personnelle. La liturgie est pleine de cette vérité.

Or, c'est ce même pain, et c'est ce même vin, offrande et repré-

1. Ci-dessus, p. 37 sq., 82 sq.
2. Pages 97 sq.
3. Pages 148 sq., 164 sq.
4. Pages 183 sq.
5. Pages 220 sq.
6. Pages 258 sq.
7. Pages 312 sq.
8. Pages 327 sq.

sentation de l'Église, qui sont transsubstantiés au corps et au sang du Christ. Le don que l'Église offrait d'abord, et dans lequel elle a concentré toute sa religion, ses désirs, sa prière, sa louange, son amour, est changé substantiellement en un don incomparablement plus excellent : le Christ lui-même, avec sa religion, sa glorification, son amour infinis.

Ainsi, le Christ n'ajoute pas son offrande à celle de l'Église : il s'incorpore cette première offrande, l'absorbe et la convertit en la sienne ; de telle sorte que l'offrande de l'Église devient l'offrande même du Christ.

Dès lors, le Christ Souverain Prêtre, en s'offrant sur l'autel, offre du même coup son Église, indissolublement unie à lui, en quelque sorte transsubstantiée en lui, comme la goutte d'eau mêlée au vin est transsubstantiée et offerte dans le calice. Et l'Église elle-même, en offrant le Sauveur, s'offre avec lui, par lui et en lui, dans une seule et même oblation. C'est l'oblation complète du Chef et des membres, de l'Époux et de l'Épouse, réduits à l'unité, et en laquelle Dieu trouve la gloire pleine de son œuvre.

Telle est la doctrine, abondamment développée par les Pères, surtout S. Cyprien et S. Augustin[1], en de magnifiques textes qui sont restés familiers aux premiers théologiens[2]. Alger de Liège[3] la traduit en d'heureuses formules ; Isaac de l'Étoile[4], en une synthèse des plus intéressantes. Alexandre de Halès et le B. Albert le Grand[5] la montrent tout particulièrement exprimée dans les rites et prières de la liturgie. On la retrouve mise en lumière par S. Thomas[6] et par les théologiens des siècles suivants[7], en attendant qu'elle soit exploitée avec une richesse spéciale par le P. de Condren et ses disciples, surtout M. Olier, le P. Lebrun et Bossuet[8].

Cependant, au point de vue où nous nous sommes placés, la communion « achève le sacrifice ». C'est la formule même d'Alexandre de Halès[9].

La communion, en effet, en mettant les fidèles en participation de la victime offerte dans le sacrement, ne leur applique pas seulement sa vertu expiatrice et rédemptrice : elle leur communique

1. Ci-dessus, p. 70 sq., 95 sq.
2. Pages 141 sq.
3. Page 143.
4. Pages 144-146.
5. Pages 179-182.
6. Page 210.
7. Pages 239, etc.
8. Pages 485-486, 494-496, 512-513.
9. Page 174.

son esprit, ses dispositions, sa vie. Elle tend donc à les unir étroitement à la religion du Christ, à son amour, à sa louange, à sa réparation, c'est-à-dire à tout ce qui a été le principe de son sacrifice ici-bas, et qui doit être le principe du sacrifice de chacun de ses rachetés. Car, nous l'avons dit, le Christ a réalisé en perfection le sacrifice que l'homme doit de lui-même au Créateur ; et chacun de ses membres doit le réaliser, à sa suite, dans sa dépendance, avec son aide, parce qu'il est le Chef et le Prêtre de l'humanité régénérée. C'est ce sacrifice de nous-mêmes qui a été offert officiellement avec l'oblation du Sauveur sur l'autel : en faisant passer en nous l'esprit du Christ, Prêtre et Victime, la communion nous apporte grâce pour le réaliser pratiquement.

Ainsi, le sacrifice personnel du Christ se trouve comme « dilaté » dans l'Église, selon la belle expression de M. Olier[1].

7° *Le sacrifice du Christ et de l'Eglise consommé au ciel.* — Ce qui s'accomplit mystérieusement sur la terre se consommera enfin glorieusement dans le ciel.

Dans sa vision apocalyptique, S. Jean a vu le Christ « debout, semblable à un agneau égorgé », c'est-à-dire, interprètent les Pères, avec son corps glorifié, portant les marques éternelles de son immolation rédemptrice. Cette attitude de victime, avec tout le décor dans lequel elle figure, et où l'on peut voir comme un culte liturgique transcendant, sont moins, avons-nous dit, à l'adresse du Très-Haut qu'à celle des élus. Or, si l'Église triomphante doit contempler le Sauveur dans son état de victime, ce n'est pas seulement pour assister à son offrande : c'est pour y participer. Tous les Saints, au témoignage de l'Apocalypse[2], sont « prêtres ». Pour quelle oblation ? L'oblation même du Christ, en laquelle le Père prendra à jamais ses complaisances.

Prêtres avec le Christ pour offrir éternellement le Christ, les Saints sont aussi victimes éternelles avec lui. La vie du Chef circule en eux, comme en ses membres. Ils communient à ses sentiments ; ils adhèrent à ses actes ; l'immensité de sa religion sainte est en quelque sorte diffusée dans leur esprit et dans leur cœur. Ainsi forment-ils avec lui une même Hostie, glorifiant le Père. Et cette Hostie unique, composée du Chef et des membres, le Christ et l'Église unis l'offrent à jamais d'une commune oblation.

Les anciens théologiens, Paschase Radbert, Amalaire, Florus, Isaac de l'Étoile, Pierre de Poitiers, et plus particulièrement Alexandre de Halès et Albert le Grand[3], ont souligné comment

1. Ci-dessus, p. 495. Cf. p. 163, note 3 : témoignage d'Innocent III.
2. *Apoc.*, I, 6 ; V, 10 ; XX, 6.
3. Ci-dessus, p. 132 sq., 139 sq., 145, 159, 181-182.

le sacrifice de notre autel se réfère à ce sacrifice plénier du ciel. En demandant que notre offrande terrestre soit transportée par la main du saint Ange sur l'autel sublime qui est devant la face de Dieu, l'Église suppose que notre oblation doit précisément s'accorder à l'oblation céleste. L'offrande qui se fait ici-bas indissolublement du Christ et de l'Église militante prépare l'offrande, une et très parfaite, qui se fera là-haut du Christ et de l'Église triomphante.

L'aboutissement de cette grande idée a été décrit en termes magnifiques par le P. de Condren, M. Olier, Bernardin de Picquigny et d'autres[1]. A la fin des temps, tous les membres prédestinés du Christ étant unis à leur Chef, son Corps mystique ayant dès lors, selon la parole de l'Apôtre, atteint la plénitude de son âge parfait, la grande oblation du Christ et de l'Église sera elle-même offerte dans sa perfection intégrale. La pleine *incorporation* de l'humanité rachetée au Christ s'épanouira en l'*Oblation* plénière, qui fera monter à jamais vers la Trinité Sainte la gloire de son plan enfin réalisé, de toutes ses œuvres, Création, Incarnation, Rédemption, merveilleusement achevées. *Per ipsum, et cum ipso, et in ipso,... in sæcula sæculorum. Amen.*

*
* *

Ainsi le sacrifice n'est pas condamné à disparaître du ciel, comme un acte religieux d'ordre inférieur et caduc : il y demeurera, au contraire, éternellement, parce qu'il est l'acte foncier de la religion. Et la religion étant au ciel dans sa perfection, le sacrifice y sera lui-même à l'état consommé et parfait.

Mais il est clair que, dans l'oblation des saints, dont nous venons de parler, il faut voir seulement l'extension, et en quelque sorte l'ornement du Sacrifice véritable : celui du Verbe Incarné, Souverain Prêtre et éternelle Victime. L'idée fondamentale et essentielle est donc celle du Sacrifice, conçu comme inséparable de la personne du Christ, remplissant sa vie terrestre et s'étendant à l'éternité.

C'est une idée assurément grandiose, projetant des lumières magnifiques sur le dogme, riche en applications fécondes pour la piété. Nous l'avons vu soutenir, au cours des trois derniers siècles, par d'éminents exégètes, de pieux auteurs spirituels, de remarquables théologiens. Mais, pour que sa vérité fût reconnue, il importait que fût dûment constatée son harmonie avec la véritable doctrine traditionnelle, concernant le sacrifice en général et le

1. Ci-dessus, p. 485-486, 495-496, 555.

sacrifice de la messe en particulier. C'est bien ce que semble avoir révélé notre enquête historique.

La question capitale d'où dépendait l'opinion qu'il faut se former du sacrifice de Jésus-Christ, était celle-ci : Le sacrifice est-il proprement un acte de *destruction*, si bien que le sacrifice du Christ serait à restreindre à la seule immolation du Calvaire ; ou bien est-il essentiellement une *oblation*, de telle sorte que le sacrifice du Sauveur peut s'étendre, non seulement à l'offrande qu'il fait de lui-même à la messe, mais à celle qu'il a faite le long de sa vie ici-bas, et qu'il perpétue là-haut dans sa vie glorieuse ?

Or, de l'examen comparatif des opinions émises depuis l'origine par les théologiens, et de la critique minutieuse des arguments apportés à leur appui, il nous est apparu que la théorie du *sacrifice-destruction* était récente et sans fondement suffisant ; celle du *sacrifice-oblation*, au contraire, traditionnelle et sérieusement établie.

C'est sur cette idée du sacrifice-oblation qu'est construite la synthèse, qui embrasse l'offrande de la vie terrestre de Jésus, l'oblation sanglante de la croix, celle de la vie glorieuse, et celle de l'autel eucharistique. Cette synthèse a ses diverses parties étroitement liées entre elles. Sa justesse d'ensemble nous paraît garantie précisément par le double fait, qu'en ce qui concerne l'excellence du sacrifice de la croix, loin de porter la moindre atteinte à ce sacrifice rédempteur, elle contribue à en faire ressortir le caractère central et véritablement unique ; en ce qui regarde l'essence du sacrifice de la messe, elle nous donne de ce problème, perpétuellement agité et jamais résolu, l'explication la plus simple, la plus satisfaisante à l'esprit, en même temps que la plus conforme à la doctrine traditionnelle.

Notre conviction sur ce point mérite-t-elle d'être partagée ? Le lecteur en décidera. Il a sous les yeux toutes les pièces du procès. Nous croyons avoir été suffisamment objectif et impartial dans leur exposé pour que chacun puisse se faire son opinion en pleine indépendance. On jugera si nos conclusions sont bien d'accord avec la teneur des documents et la réalité des faits.

Mais ces conclusions nous paraissent importer si grandement, soit à la juste compréhension du sacrifice de la messe et à sa pleine utilisation dans l'Église, soit à la glorification générale du Verbe Incarné Souverain Prêtre, que nous nous estimerions heureux si cet ouvrage contribuait à les faire agréer d'un plus grand nombre de théologiens.

APPENDICE

Deux recueils de sentences eucharistiques mis au nom de Saint Augustin

---

I. — Extraits de Paschase Radbert[1]

C'est un singulier problème que pose à la critique la comparaison de l'ouvrage de **Paschase Radbert** († 851 ou 860) *Sur le Corps et le Sang du Seigneur*[2], et de l'opuscule attribué à **Raban Maur** († 856), sous le titre de *Lettre à Égil, abbé de Prum, au sujet du Corps et du Sang du Seigneur, contre Ratpert*[3].

Raban reproche à Paschase d'avoir affirmé, dans son chapitre II, en se couvrant de l'autorité de S. Ambroise, et d'avoir répété dans son chapitre VIII, que la chair du Christ consacré sur l'autel « n'est pas autre que la chair née de la Vierge Marie ». Ces affirmations se lisent, en effet, dans l'ouvrage de Radbert aux endroits indiqués : chapitre II et VIII du manuscrit de Lobbes, I et IV de l'édition Bénédictine, reproduite par Migne.

Raban Maur, *Epist.*, n° 2 (*P. L.*, **112**, 1513) : Illud in hoc libro mihi prius penitus fateor inauditum reperiri sub nomine sancti Ambrosii, quod *non* sit hæc *alia caro* Christi,

Paschase Radbert, *De corp...*, c. I, n° 2 (in cod. Laubiensi, c. II). *P. L.*, **120**, 1269 : Ipsa Veritas ad discipulos : Hæc, inquit, *caro* mea est pro mundi vita : et, ut mirabilius

1. Voir ci-dessus, p. 47 et suiv.

2. Paschasius Radbertus, *De corpore et sanguine Domini* (*P. L.*, **120**, 1267-1350).

3. B. Rabanus Maurus, *Epistola III ad Egilem Prumiensem abbatem, De corpore et sanguine Domini, adversus Ratpertum* (*P. L.*, **112**, 1510-1518). — L'opuscule a été trouvé sans suscription dans un manuscrit de Saint-Gemblay, en compagnie de plusieurs autres pièces, dont le Traité de Paschase Radbert, et l'ouvrage analogue d'Hériger de Lobbes. Ce recueil portait pour titre : *Dicta cujusdam sapientis de corpore et sanguine Domini adversus Ratbertum*. L'opuscule qui en faisait partie a été édité par Cellot, comme œuvre d'un Anonyme, puis identifié par Mabillon, *Acta SS. ord. S. Bened.*, t. VI, avec la *Lettre de Raban Maur à Égil, abbé de Prum* (Ardennes), dont parle Hériger de Lobbes, (ci-après, p. 769, note 2). C'est comme tel qu'il figure parmi les œuvres de Raban Maur, publiées dans la Patrologie latine de Migne.

quam quæ nata est de Maria, et passa in cruce, et resurrexit de sepulcro. Hæc, inquit, ipsa est, et ideo Christi est caro, quæ pro mundi vita adhuc hodie offertur. Hoc IN CAPITULO positum est SECUNDO.

Similiter dicitur et IN OCTAVO : *Vere crede, et hoc quod conficitur in verbo Christi per Spiritum sanctum, corpus ipsius esse ex Virgine.* Istud plane fateor nunquam me prius audisse, vidisse, legisse ; multumque miratus sum hoc sanctum Ambrosium dixisse ; et insuper etiam multo magis miror auctorem hujus voluminis istud ibi posuisse.

loquar, *non alia* plane *quam quæ nata est de Maria et passa in cruce et resurrexit de sepulcro* (AMBROS.). *Hæc inquam, ipsa est, et ideo Christi est caro, quæ pro mundi vita adhuc hodie offertur,* et, cum digne percipitur, vita utique æterna in nobis reparatur.

Ibid., c. IV, n° 3 (in cod. Laub., c. VIII) ; col. 1279 : Si carnem illam vere credis de Maria virgine in utero sine semine potestate Spiritus sancti creatam, ut Verbum caro fieret, *vere crede et hoc quod conficitur in verbo Christi per Spiritum sanctum, corpus ipsius esse ex Virgine.*

Raban s'étonne que S. Ambroise ait dit pareille chose. Mais il ne se sent pas en mesure de le nier : il s'étonne surtout que Paschase ait reproduit l'assertion. Le nom d'Ambroise figurait donc dans le texte que Raban avait sous les yeux, comme il figure dans notre texte actuel entre parenthèses : (AMBROS). Et, en effet, le passage cité appartient pour le fond de la pensée, et sauf une grande liberté dans la reproduction des termes, au *De mysteriis*, œuvre de l'évêque de Milan[1].

Or, immédiatement après cette critique adressée à l'auteur du *De corpore et sanguine Domini*, et pour réfuter les assertions qu'il a prétendu appuyer sur l'autorité de S. Ambroise, Raban apporte un témoignage, censé contraire, de S. Augustin. Chose étonnante, il déclare le tirer du

1. S. AMBROSIUS, *De mysteriis*, IX, 53 (*P. L.*, **16**, 406) : « Liquet igitur quod præter naturæ ordinem Virgo generavit, *et hoc quod conficimus corpus ex Virgine est.* Quid hic quæris naturæ ordinem in Christi corpore, cum præter naturam sit ipse Dominus Jesus partus ex Virgine ? *Vera utique caro Christi quae crucifixa est, quae sepulta est*, vere ergo carnis illius sacramentum est. Ipse clamat Dominus Jesus : Hoc est corpus meum. »

Une citation plus littérale de ce passage, mais non relevée par Raban, se trouve, sans référence à S. Ambroise, dans le même chapitre IV, n° 3 (col. 1279) de Paschase : « *Vera utique Christi caro, quae crucifixa est et sepulta*, vere illius carnis sacramentum, quod per sacerdotem super altare in verbo Christi per Spiritum sanctum divinitus consecratur. »

Le passage est encore cité, avec référence expresse à S. Ambroise, mais très librement, par le même Paschase, dans sa Lettre à Frudegarde, *Epistola de corpore et sanguine Domini ad Frudegardum. Sententiae catholicorum Patrum* (col. 1363) : « Ideo verum est quod AMBROSIUS ait sanctissimus, quia ipsa eademque caro et sanguis quem accipimus et communicamus, quae nata est de Maria Virgine, et quæ pro nobis pependit in cruce. » Cf. ID., *De corpore...*, c. VII, n° 2 (col. 1285).

Notons qu'il est reproduit très exactement, avec référence à AMBROS. *in* I° *sacramentorum libro*, c. IX, par un contemporain de Paschase Radbert, RATRAMNE DE CORBIE († 868), *De corpore et sanguine Domini*, n° 56 (*P. L.*, **121**, 150) : « Subjungit idem auctor : *Vera utique caro, quae crucifixa est, quae sepulta est :* vere ergo carnis illius sacramentum est. Ipse clamat Dominus Jesus : Hoc est corpus meum. »

chapitre VII de l'ouvrage de Paschase : et le passage se trouve effectivement à cet endroit, mais sans rien qui permette, cette fois, d'y voir une citation, plutôt que la propre pensée de Paschase lui-même.

1. — RABAN MAUR, *ibid.* (à la suite). Quippe cum IN SEPTIMO CAPITULO BEATUS AUGUSTINUS aliquanto superius dicat : **Quia Christum vorari fas dentibus non est, voluit in mysterio hunc panem et vinum vere carnem suam et sanguinem consecratione Spiritus sancti potentialiter creari, creando vero quotidie pro mundi vita mystice immolari : ut sicut de Virgine per Spiritum vera caro sine coitu creatur ; ita per eumdem ex substantia panis ac vini mystice idem Christi corpus et sanguis consecretur.** Si enim verum, imo quia procul dubio verum est, quod tantus auctor fassus est quia Christum vorari fas dentibus non est ; quomodo hanc carnem Christi vorari fas est, si de Maria nata, et in cruce passa, et de sepulcro ressuscitata est ? præsertim cum illa Christi caro resurgens de sepulcro ita glorificata sit, ut jam vorari nullo modo possit ? Prorsus ergo tam contraria, sicut ista videntur inter se dicta, nunquam in ullo scripto meo de cætero voluissem ponere, nisi consequenter ea nossem simul et possem, Deo donante, protinus evidenter exponere[1].

PASCHASE RADBERT, *op. cit.*, c. IV, n° 1 (in cod. Laub., c. VII) ; col. 1277 : Sed **quia Christum vorari fas dentibus non est, voluit in mysterio hunc panem et vinum vere carnem suam et sanguinem consecratione Spiritus sancti potentialiter creari, creando vero quotidie pro mundi vita mystice immolari : ut sicut de Virgine per Spiritum vera caro sine coitu creatur, ita per eumdem ex substantia panis ac vini mystice idem Christi corpus et sanguis consecretur.**

Comment Raban Maur a-t-il pu extraire du livre de Paschase Radbert, pour le lui opposer comme témoignage de S. Augustin, un passage que rien n'invite à prendre pour une citation de S. Augustin, que tout montre au contraire propre texte de Paschase ?

Le passage : *Christum vorari...*, n'est d'ailleurs pas le seul mis ainsi au compte de l'évêque d'Hippone. Le morceau qui le précède immédiatement dans le livre de Paschase, est cité encore par Raban, à l'appui de sa thèse, comme étant pareillement de S. Augustin.

1. Raban reproduit ailleurs, n° 1 (col. 1512), une partie du même texte, toujours sous le nom de S. Augustin : « Quia revera, quemadmodum SANCTUS AUGUSTINUS verissime testatur, *sicut de Virgine per Spiritum sanctum vera caro sine coitu creatur, ita et per eumdem ex substantia panis ac vini mystice idem Christi corpus et sanguis consecratur.* »

2. — RABAN MAUR, *ibid.*, nº 1 (col. 1511) : *Qui manducat carnem meam, et bibit sanguinem meum, in me manet, et ego in eo ;* et : *Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus.* Quod explicans BEATUS AUGUSTINUS ait : **Ergo si vere est cibus, et vera caro ; et si vere est potus, utique et verus sanguis. Alioquin quomodo verum erit quod dicit : Panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita ; nisi vera sit caro ?** Hoc ergo profecto fidelissime confirmo, et addo quod...

PASCHASE RADBERT, *ibid.* (*en tête du* ch. IV) : Quod in veritate corpus et sanguis fiat consecratione mysterii, nemo qui verbis divinis credit dubitat. Unde Veritas ait : *Caro* enim *mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus.* Et ut discipulis non recte intelligentibus claresceret de qua dicebat carne, vel de quo sanguine, manifestans insinuat : *Qui manducat meam carnem,* inquit, *et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in illo.* **Ergo si vere est cibus, et vera caro ; et si vere est potus, utique et verus sanguis. Alioquin quomodo verum erit quod dicit : Panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita ; nisi vera sit caro ?** utique et panis qui de cœlo descendit, verus panis ? Sed quia Christum vorari, etc...

Notre étonnement n'est pas au bout. Si nous poursuivons la lecture de Raban Maur, nous le voyons reproduire comme sentences de S. Augustin, trois autres passages considérables qui font partie du livre de Paschase et qu'il déclare lui-même tirer du chapitre XII de ce livre.

3. — RABAN MAUR, *ibid.*, nº 3 (col. 1513) : Huc accedit, et multo aliud molestius, et omnino difficilius, illud videlicet quod IN DUODECIMO CAPITULO, ubi scilicet **tribus modis** dicitur **corpus Christi**, id est **Ecclesia**, et istud mysterium (*plutôt* mysticum), et illud quod sedet ad dexteram Dei ; ita disputat BEATUS AUGUSTINUS, quasi non ei placuerit illud quod sanctus dixit Ambrosius. Ait enim : **Illud corpus quod natum est de Maria, in** *quod istud* **tranfertur, quod pependit in cruce, sepultum est in sepulcro, resurrexit a mortuis, penetravit cœlos, et pontifex factus in æternum quotidie interpellat pro nobis. Ad quem, si recte communicamus, mentem dirigimus, ut ex ipso et ab ipso nos corpus ejus carnem ipsius, illo manente integro, sumamus. Quæ nimirum caro** *ipsa* **est et fructus ipsius carnis, ut idem semper maneat, et universos qui sunt in corpore**

PASCHASE RADBERT, *op. cit.*, c. VII, nº 1 (in cod. Laub., c. XII) ; col. 1284 : **Tribus** sane **modis** in Scripturis sacris **corpus Christi** appellatur : profecto quia generalis Christi **Ecclesia** corpus ejus est... Idcirco ei jure non licet edere de hoc **mystico** corpore Christi...

Ibid., nº 2 (in cod. Laub., c. XIV) ; col. 1285 : Cæterum **illud corpus quod natum est de Maria** Virgine, **in** *quo* (*pour* quod) *illud* corpus **transfertur quod pependit in cruce, sepultum est in sepulcro, resurrexit a mortuis, penetravit cœlos, et nunc pontifex factus in æternum quotidie interpellat pro nobis. Ad quem, si recte communicamus, mentem dirigimus, ut ex ipso et ab ipso nos corpus ejus carnem ipsius, illo manente integro, sumamus. Quæ nimirum caro** *ipse* **est, et fructus ipsius carnis, ut idem semper maneat, et universos qui sunt in corpore pascat.**

pascat. Hæc post apostolos omnium Ecclesiarum, sicut ante nos dictum est, magistri (Augustini) dicta, si, velut nimis necesse, fideliter, ferventer, diligenter, intelligenter et frequenter legeritis[1]...

4. — *Ibid.*, nº 4 (col. 1514) : Ipse plane pontifex noster, ipse vere beatus vir, qui est tanquam lignum plantatum secus decursus aquarum, dat electis tantummodo suis fructum suum. Ipse namque est et **sapientia** propter unitatem personæ, **in** *cujus* **laude lignum vitæ est his qui apprehenderint eam.** Proinde veraciter ait ipse, qui est utique **arbor ligni vitæ : qui vicerit, dabo ei edere de ligno vitæ, quod est in paradiso Dei mei. Quia profecto,** sicut a BEATO AUGUSTINO consequenter explanatur IN EODEM CAPITULO, **non aliis largitur etiam in mysterio quam vincentibus...**

5. — *Ibid.* (col. 1515) : Unde prorsus reprobis **non licet** sumere, BEATO rursus AUGUSTINO sic IN EODEM CAPITULO superius testante : **Quod sane corpus** Christi **ut vera** *caro sit* **Christi pro mundi vita quotidie per Spiritum sanctum consecratur, ex qua non** *habeant* **potestatem edere qui ex adverso sunt. Vescuntur autem** *ea* **condigne qui sunt in corpore illius, ut solum corpus Christi, dum est in via, ipsius carne reficiatur, et discat nihil aliud esurire quam Christum, nihil sentire nisi Christum, nihil aliud sapere, non aliunde vivere, non aliud esse quam corpus Christi.**

Ibid : **Arbor** quidem **ligni vitæ** Christus nunc in Ecclesia est, cujus imago in paradiso arbor illa fuit... De quo **in laude sapientiæ : Lignum vitæ est his qui apprehenderint eam.** Et in Apocalypsi Joannis : **Qui vicerit, dabo ei edere de ligni vitæ, quod est in paradiso Dei mei : quia profecto non aliis largitur etiam in mysterio quam vincentibus.**

Ibid., nº 1 (in cod. Laub., c. XII et XIII) ; col. 1284 : Ex quo videlicet quisquis tollit membrum Christi et facit membrum meretricis, aut certe per quodlibet grave delictum membrum diaboli, hic profecto jam non est in corpore Christi, quia factus est alterius membrum. Idcirco ei jure **non licet** edere de hoc mystico corpore Christi : **quod sane corpus, ut vera** *sit caro* **Christi pro mundi vita quotidie per Spiritum sanctum consecratur, ex qua non habent potestatem edere qui ex adverso sunt. Vescuntur autem** *eo* (*Sirm.* ea) **condigne qui sunt in corpore illius, ut solum corpus Christi, dum est in via, ipsius carne reficiatur, et discat nihil aliud esurire quam Christum, nihil** *sit ire* (Laub. **sentire**) **nisi Christum, nihil aliud sapere** quam Christum, **non aliunde vivere, non aliud esse quam corpus Christi.**

1. A deux reprises, un peu plus loin, Raban attribue encore à S. Augustin, une partie de ce même texte. — *Ibid.*, nº 5 (col. 1515) : « Unde SANCTUS AUGUSTINUS, cum dixisset : Ut ex ipso et ab ipso nos corpus ejus carnem ipsius illo manente integro sumamus, protinus adjecit et ait : Quæ nimirum caro ipsa est, et fructus ipsius carnis, ut idem semper maneat, et universos qui sunt in corpore pascat. » — *Ibid.*, nº 7 (col. 1517) : « Verumtamen et illud corpus, et istud quod, ait SANCTUS AUGUSTINUS, transfertur in illud. »

Voila donc l'étrange situation. Le traité de Paschase Radbert a été composé en 841, et publié, avec quelques additions et changements, en 844. La Lettre de Raban Maur à l'abbé Égil date d'une dizaine d'années après (vers 854). Raban a sous les yeux le livre de Paschase, en un texte qui paraît identique à celui qui nous a été transmis, et que les Bénédictins ont édité. Seule la division en chapitres diffère de la nôtre, mais correspond à celle du manuscrit de Lobbes, telle que l'indique en notes l'édition Bénédictine elle-même.

La question se pose donc : Comment Raban Maur, ayant en mains le livre qu'il tient expressément pour œuvre de Radbert, et voulant réfuter telles et telles propositions que Radbert a prétendu tirer de S. Ambroise, et que pour son compte il ne peut admettre, lui oppose-t-il d'autres propositions qui paraissent être purement et simplement propositions de Radbert lui-même, mais que lui, Raban, présente comme de S. Augustin ?

Impossible de s'arrêter à l'idée que ces passages seraient en effet de S. Augustin. Ni dans les éditions imprimées du *De corpore et sanguine Domini*, ni dans les manuscrits divers que nous en connaissons, ces passages ne sont accompagnés de la moindre référence patristique, alors que ces références ne sont pas rares dans les autres endroits du livre où il s'agit de citations[1]. Effectivement, aucun des morceaux en question ne figure dans les ouvrages de S. Augustin, aujourd'hui connus. Seules, plusieurs propositions du chapitre VII de Radbert, que Raban reproduit en ses numéros **3** et **4**, se rattachent à ce que l'évêque d'Hippone a écrit dans un de ses *Sermons* et dans un chapitre de la *Cité de Dieu*. Mais justement la comparaison établit qu'il ne s'agit là aucunement de citation ; c'est une simple et très large utilisation : Paschase résume à grands traits la doctrine du saint Docteur, en retenant quelques-unes de ses expressions les plus caractéristiques[2].

1. Dans son *De corpore et sanguine Domini*, Paschase se réfère cinq fois à (*Aug.*) : c. I, n° 1, 3 ; c. VI, n° 1 ; c. VIII, n° 2 ; c. XIX, n° 5. — deux fois à *(Ambros.)* : c. I, n° 2, 4 ; c. XV, n° 1. — cinq fois à *(Hilar.)* : c. I, n° 4, 6 ; c. IX, n° 4, 6 ; c. XIX, n° 1. — trois fois à *(Isid.)* : c. II, n° 2, 3 ; c. VIII, n° 3. — une fois à *Beatus Hieronymus* : c. XXII, n° 1 ; et six fois à *(Hier.)* : c. VIII, n° 5, 6, bis ; c. XXI, n° 1, 2, bis — cinq fois à *B. Gregorius* : c. IX, n° 7, n° 10 ; n° 11-12 ; c. XIV, n° 3 — une fois à *Beatus Basilius* : c. XIV, n° 2.

Dans son *Epistola ad Frudegardum* (col. 1351-1356), il cite : *Beatus Augustinus, Beatus Cyprianus, sanctissimus Cyrillus, Beatus Ambrosius, Beatus Gregorius.*

2. S. AUGUSTINUS, *Sermones ad populum, de diversis. Sermo* 341, c. I (*P. L.*, **38**, 1493) : « Dominus noster Jesus Christus... tribus modis intelligitur et nominatur... Primus modus est, secundum Deum... Alter modus est, cum assumpta carne jam idem Deus qui homo... Tertius modus, est quodammodo totus Christus in plenitudine Ecclesiae, id est caput et corpus, secundum plenitudinem perfecti cujusdam viri, in quo viro singuli membra sumus. » — c. IX (col. 1499) : « Unus Christus est caput et corpus, id est corpus cum capite suo. Sponsa cum sponso... » — c. X (col. 1500) : « Sacramentum hoc magnum est... in Christo et Ecclesia... Et quomodo sponsus et sponsa, sic caput et corpus... Unum intelligite. » — *De civitate Dei*, l. XXI, c. XXV (*P. L.*, **41**, 741) : « Qui ergo est in ejus corporis unitate... ipse vere dicendus est manducare corpus Christi. » — n° 3 : « Non dicendum eum manducare corpus Christi, qui in corpore non est Christi... » — n° 4 (col. 742) : « Nec isti ergo dicendi sunt manducare corpus Christi,

Bien plus, tandis que pour S. Augustin il y a trois manières de comprendre « le Christ » : comme Dieu, comme Dieu fait homme, et comme identifié au corps entier de l'Église, dont il est le Chef ; Paschase parle de trois manières de comprendre « le corps du Christ », ce qui est tout différent. Et l'explication qu'il donne de sa pensée est en effet très divergente : le corps du Christ peut être, soit son corps naturel, soit son corps eucharistique, soit son corps mystique, l'Église.

Enfin l'esprit de plusieurs de nos passages accuse une mentalité autre que celle de S. Augustin, à en juger par ses œuvres authentiques. C'est ainsi qu'il suffit de comparer l'interprétation théologique appliquée au discours sur le Pain de vie par Radbert, chap. IV, n° 1, avec l'explication présentée par S. Augustin, soit dans son Commentaire sur le quatrième Évangile, soit dans son Homélie sur le Ps. 98, soit dans son Sermon 272, et ailleurs encore, pour saisir une sorte de contraste[1]. La tendance est plutôt réaliste chez Paschase, plutôt spiritualiste chez S. Augustin : la preuve en est que c'est dans S. Augustin que sont allés chercher leurs arguments principaux tous ceux qui ont prétendu critiquer le réalisme de Paschase, soit en restant dans les bornes de l'orthodoxie, comme Frudegarde, Raban Maur et Ratramne de Corbie, soit en se laissant emporter aux exagérations hérétiques, comme Bérenger et les Protestants modernes.

Supposera-t-on que Paschase a pu citer un ouvrage, aujourd'hui perdu, qui aurait passé à son époque pour œuvre de S. Augustin, et que Raban aurait lui-même connu comme tel ? L'hypothèse est impossible, pour des raisons également décisives. Il faudrait penser que Radbert a cité d'une façon abondante et prolongée la source prétendue, et qu'il l'a reproduite avec une fidélité extrême, puisque les extraits de Raban Maur correspondent littéralement aux siens. Or cela est contraire aux habitudes bien constatées de Radbert : ses citations ne sont pas suivies, mais très disparates, empruntées tantôt à un auteur, tantôt à un autre ; surtout ce ne sont jamais des citations littérales, mais toujours des emprunts libres, se réduisant souvent à une simple réminiscence. On le voit bien à la façon dont il reproduit le texte même de S. Ambroise, dont Raban lui fait grief[2]. On le constate également à sa manière d'utiliser S. Augustin au début de son chapitre VII[3].

Au reste, les passages cités par Raban Maur portent la marque de Paschase Radbert ; et plusieurs même, de façon si caractéristique qu'on peut déclarer avec assurance qu'ils lui appartiennent personnellement et exclusivement.

quoniam nec in membris computandi sunt Christi. Ut enim alia taceam, non possunt simul esse et membra Christi, et membra meretricis... »

1. S. AUGUSTINUS, *In Joannis Evangelium*, tract. XXVI, n° 11-20 (*P. L.*, **35**, 1612 sq.) ; *Enarratio in Ps.* 98, n° 9 (*P. L.*, **36**, 1264-1265) ; *Sermo* 272, *Ad infantes de Sacramento* (*P. L.*, **38**, 1246-1248).

2. Texte de S. AMBROISE : ci-dessus, p. 760, note 1. — Citation de RADBERT, *op. cit.*, c. I, n° 2, col. 1269 ; ci-dessus, *ibid.* — ID., *Epist. ad Frudegardum*, col. 1363 ; ci-dessus, *ibid.*, note 1.

3. Texte de S. AUGUSTIN, *Sermo* 341, col. 1493 ; ci-dessus, p. 764, note 2. — Texte de RADBERT, *op. cit.*, c. VII ; ci-dessus, p. 762.

Tous, à l'exception du 4e, insistent sur ce que l'Eucharistie contient le *vrai* corps et le *vrai* sang du Christ : c'est précisément l'idée que Paschase Radbert s'attache à faire valoir principalement dans son livre.

Le 3e débute par la sentence, imitée de S. Augustin, sur les « trois manières d'entendre le corps du Christ ». Or, cette idée, que nous savons n'être pas de S. Augustin, est si bien de Paschase qu'il y revient tout naturellement dans un autre de ses ouvrages, l'*Expositio in Matthaeum*[1].

A la suite, dans le même passage n° 3, se trouve une sorte de glose du texte de S. Ambroise, touchant l'identité du Corps consacré avec le Corps naturel, qui est né de la Vierge, qui a été crucifié et a été enseveli[2]. Or les termes les plus expressifs de cette glose — *in quod illud corpus transfertur ; quod natum est de Maria Virgine ; quod pependit in cruce ; pontifex factus in æternum quotidie interpellat pro nobis* — se retrouvent justement en divers autres endroits de l'œuvre de Paschase[3].

1. PASCHASIUS RADBERTUS, *Expositio in Matthaeum*, l. XII, in cap. 26 (*P. L.*, **120**, 896) : « Idcirco ut manifestius cognoscant quanta est unitas corporis, intelligant *quibus modis dicitur corpus Christi :* quia est *illud Dominicum corpus in quo passus est* Deus, sed non secundum quod Deus est ; et est *hoc corpus in hoc mysterio*, quod creatur in Spiritu et virtute verbi ut Christi sit corpus, et non aliud quam id quod passum est, et proprium corpus ; est *et corpus Christi, omnis sancta Dei Ecclesia*, de carne et de ossibus ejus, in carne una formata, et in unitate corporis ejus sociata... Quod sacramentum. juxta Apostolum, magnum est in Christo et Ecclesia. Et ideo qui vult vivere in unitate corporis, *haec tria mystice unum* sentiat esse corpus. »

2. Ci-dessus, p. 760, note 1.

3. PASCHASIUS RADBERTUS, *De corp...* c. II, n° 2, col. 1274 : « Quia omnem sanctificationem mystici sacrificii et efficaciam quomodo sensibilis res intelligibiliter virtute Dei per verbum Christi in carnem ipsius ac sanguinem divinitus *transferatur...* » — c. IX, n° 2, col. 1294 : « ... cum panis et vini creatura sacramentum carnis et sanguinis ejus ineffabili Spiritus sanctificatione *transfertur.* » — c. I, n° 2, col. 1269 ; ci-dessus, p. 760 : « non alia plane quam quæ *nata est de Maria* ». — *Ep. ad Frudegardum*, col. 1361 : « quæ caro passa est in cruce et *nata de Maria* Virgine. » — *De corp...* c. VIII, n° 8, col. 1293 : « ...ut apud Deum Patrem Deus homo *pontifex in aeternum interpellare* per fidem credatur. » — c. XII, n° 1, col. 1311 : « Ipse enim factus est *pontifex in aeternum... ad interpellandum pro nobis.* « Cf. c. IX, n° 2, col. 1295 ; c. XII, n° 4, col. 1315.

L'expression *pependit de cruce* figure équivalemment dans un texte que Paschase déclare tirer des Sermons de S. Augustin aux néophytes. *Ep. ad Frudegardum* (*ibid.*, col. 1352) : « Quomodo ipse idemque Doctor tam egregius contra se diceret, ut recolo, in sermonibus ad Neophytos : Hoc accipite, inquit, in pane, quod *pependit in ligno ;* et de calice : Hoc accipite, ait, in calice, quod manavit ex Christi latere. » La même citation est répétée un peu plus loin (col. 1354). D'après J. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au Concile de Trente*, Paris, 1904, p. 436, le sermon *Ad Neophytos* serait l'œuvre d'un inconnu du VIIIe ou du IXe siècle, qui aurait utilisé les formules de la liturgie mozarabe. Il est cependant regardé comme authentique par son éditeur moderne, Michel Denys, et inséré comme tel dans la Patrologie de Migne ; S. AUGUSTINI, *Sermones inediti, Sermo III, De sacramento altaris ad infantes*, II (*P. L.*, **46**, 827). Là on trouve le texte sous cette forme : « Hoc agnoscite in pane, quod *pependit in cruce ;* hoc in calice, quod manavit ex latere. » C'est sous cette forme précise que Paschase se plait à le citer, en l'associant à l'idée de la naissance selon la chair. Ainsi fait-il à quatre reprises dans sa Lettre à Frudegarde ; particulièrement dans ses paraphrases du texte de S. Ambroise. *Ep. ad Frudegardum* (col. 1363), ci-dessus, p. 760, note 1 : « quae *nata est de Maria* virgine, et quæ pro nobis *pependit in cruce.* » — (col. 1351) : « Non

Le 1er débute par une formule très spéciale : « On ne peut *dévorer* le Christ avec les dents. » Or la même formule — *vorari* — se rencontre justement à la fin de *De corpore et sanguine Domini*[1].

Le texte 1 continue, en montrant le pain et le vin créés en vérité Chair et Sang du Christ, par l'opération puissante de l'Esprit-Saint ; et le Christ, ainsi consacré, immolé chaque jour mystiquement pour la vie du monde. D'une façon parallèle, le texte 5 parle du corps mystique qui est consacré chaque jour par l'Esprit-Saint afin d'être la vraie Chair du Christ pour la vie du monde. D'autre part, le même texte 1, s'inspirant de S. Ambroise[2], établit un rapprochement entre le fait de l'Eucharistie et celui de l'Incarnation, entre la chair du Christ créée de la substance de la Vierge par l'opération de l'Esprit, et le même Corps et le même Sang du Christ consacrés mystiquement de la substance du pain et du vin par le même Esprit. Or toutes ces idées et ces expressions bien caractérisées — *in mysterio ; sicut de Virgine, sine coitu ; ex substantia panis et vini ; consecratione Spiritus Sancti ; creari ; et quotidie pro mundi vita mystice immolari* — sont familières à l'auteur du *De corpore et sanguine Domini*, comme on peut en juger par maints passages de son livre[3].

aliam puto insinuasse, quam propriam et quæ *nata est de Maria* virgine, et *pependit in cruce.* » — (col. 1354) : « Ecce ipse in hoc contrarius sibi non est, ut quidam putant, neque beato Ambrosio, cujus sententia hæc plenissima, inquam, et verissima, in eo est libro, quo ait quia ipsa est caro in sacramento quæ *in cruce pependit*, et quæ *de Maria* virgine sumpta est, et sanguis qui fluxit ex latere. » — (col. 1361) : « Et propria si est, et una Christi caro, utique ipsa est quæ *nata est de Maria*, quia Verbum caro factum est, et quæ *pependit in cruce.* »

1. Id., *op. cit.*, c. XVIII, col. 1326 : « Si post resurrectionem hoc dedisset, dicturi essent haeretici quod, incorruptibili jam Christo et in cœlo posito, non posset in terris ejus caro a fidelibus *vorari.* »

2. Ci-dessus, p. 760, note 1.

3. Id., *op. cit.*, c. III, n° 4, col. 1277 : « Unde nec mirum *Spiritus* (*alii* : si Spiritus sanctus) qui hominem Christum in utero *Virginis* sine semine *creavit*, etiamsi (*alii* : etiam) ipse *panis ac vini substantia* (*alii* : substantiam) carnem Christi et sanguinem invisibili potentia quotidie per sacramenti sui sanctificationem operatur. » — c. IV, n° 3, col. 1279 : « Sed si carnem illam vere credis *de Maria virgine* in utero sine semine *potestate Spiritus sancti creatam*, ut Verbum caro fieret, vere crede et hoc quod conficitur in verbo Christi *per Spiritum sanctum* corpus ipsius esse ex Virgine. » — c. XII, n° 1, col. 1310 : « Quis enim alius in utero *creare* potuerit, ut Verbum caro fieret ? Sic itaque in hoc mysterio credendum est quod *eadem virtute Spiritus Sancti* per verbum Christi caro ipsius et sanguis efficiatur invisibili operatione. » — c. I, n° 3, col. 1270 : « Necnon etiam et *Maria virgo* habuit ut virgo pareret *sine coitu* Deum, an in virtute Dei ? » — *Expos. in Matth.*, l. XII, in cap. XXVI (col. 893) : « Benedixit et fregit. In qua nimirum benedictione ac fractione nova *creatura* efficitur... Similiter et sanguis in eadem gratiarum actione, quando Patri gratias egit, *creatur...* » — *De corp.*, c. II, n° 3, col. 1274 : « *In mysterio quotidie* veraciter *immolatus*, in ablutionem delictorum comeditur. » — c. IX, n° 1, col. 1294 : « Quia quotidie labimur, *quotidie* pro nobis Christus *immolatur*, et passio Christi *in mysterio* traditur. » — Du texte 5 on peut rapprocher particulièrement : c. I, n° 6, col. 1272 : « Quæ nimirum caro Verbi fit esca in hoc mysterio, cibusque fidelium, dum vere creditur esse *caro pro mundi vita*, neque aliud aliquid quam *caro corporis Christi*, ex qua Christus manet in nobis, ut et nos per eam transformemur in illum. »

Les propositions sont donc bien de Radbert. Dès lors il s'agit d'expliquer comment Raban a pu les attribuer à S. Augustin.

L'hypothèse qui se présente d'abord à l'esprit est celle d'une méprise personnelle de Raban. Mais il faudrait que quelque chose dans son texte ait pu le conduire à une telle confusion. Quoi donc ? Le fait que le chapitre XII de l'ouvrage (chap. VII de l'édition Bénédictine) débutait par : « *Tribus sane modis in Scripturis sanctis corpus Christi intelligitur* », langage qui rappelait celui de S. Augustin dans son Sermon 341 ? le fait aussi que la suite présentait des réminiscences de ce Sermon et d'un chapitre de la *Cité de Dieu* ? Mais ce n'était pas une raison pour voir en toute une partie considérable de ce chapitre XII un véritable texte de S. Augustin. Si Raban connaissait assez le Sermon 341 et la *Cité de Dieu* pour reconnaître la pensée du saint Docteur, il lui était aisé de remarquer que la pensée était reproduite très librement et ne pouvait être présentée comme son texte authentique.

Moins favorable encore était la teneur du chapitre VII (chap. IV de l'édition Bénédictine), d'où Raban extrayait les autres citations. On n'y voit rien qui ait pu orienter sa pensée vers le nom d'Augustin. Le commentaire qui y est fait du discours sur le Pain de vie forme même contraste, nous l'avons dit, avec celui que le saint Docteur propose généralement du texte johannique. On ne s'expliquerait donc pas que Raban Maur ait de son propre mouvement transformé en citations d'Augustin des textes qu'il lisait à leur place dans le livre de Paschase Radbert et que rien n'invitait à mettre au compte d'un autre que Paschase lui-même.

Pour que Raban ait cru fermement à des citations de S. Augustin, au point de les opposer comme objections à la thèse générale de Paschase, il faut que cette assurance lui soit venue du dehors. On en arrive ainsi à supposer que l'attribution à S. Augustin des divers passages en question avait été faite avant lui, donc dans l'espace des dix ou vingt années qui s'étaient écoulées depuis la composition du *De corpore et sanguine Domini* (831), ou sa publication définitive (844), et le moment où Raban Maur († 856) écrivait à l'abbé Égil.

Essayons de préciser. Paschase Radbert a achevé son ouvrage en 831 et l'a communiqué d'une façon discrète, avant de l'éditer au grand jour, avec prologue et dédicace à Charles le Chauve, en 844. Immédiatement, dans les cercles intimes où le livre a pénétré, on en fait des extraits, comme on a coutume de faire pour les œuvres de valeur, comme on fera peu après pour les écrits de Lanfranc, d'Alger de Liège et d'autres encore. Ce recueil d'extraits, ou de *Sentences*, comme on disait alors, circule, peut-être dès avant la publication finale du livre, sans le Prologue qui révèle le nom de l'auteur, et avec un titre simplement indicateur du contenu, l'un de ceux probablement qui figurent dans les manuscrits anciens : *De corpore Christi* (mss. de S. Rémy de Reims) ; *De corpore et sanguine Domini* (mss. de Corbie et mss. de la Bibliothèque nationale) ; *De mysterio corporis et sanguinis Domini Jesu* (mss. de la Bibliothèque nationale)[1]. Apparaissant sous cette forme de sommaire de la doctrine eucharistique, le recueil partage le sort

1. *P. L.*, **120**, 1263, note a ; 1267, note a.

de plusieurs résumés de ce genre : il passe pour œuvre d'un Docteur ancien, et plus précisément de S. Augustin, concernant le Sacrement de l'autel. Dès lors on s'explique l'attitude de Raban. Ayant eu connaissance de ce prétendu ouvrage de S. Augustin, avant même, peut-être, d'avoir en mains le livre édité par Radbert, il aura forcément remarqué l'identité de tels et tels passages du livre avec les prétendues Sentences augustiniennes. Il aura conclu, d'une façon assez naturelle, et sans l'ombre d'une hésitation, à des citations de S. Augustin par Paschase.

*
* *

Cette hypothèse étonne assurément. Cependant elle s'impose : non seulement au défaut de la première, mais encore par des preuves positives et convaincantes. On peut établir, en effet, qu'un abrégé de Paschase Radbert, tel que celui que nous supposons connu de Raban Maur, et mis sous le nom de S. Augustin, a servi de source à plusieurs écrivains, indépendants de Raban : savoir, Hériger de Lobbes († 1007), probablement ; et sûrement S. Anselme de Cantorbéry († 1109), Alger de Liège († 1130), Pierre Abélard († 1142) et Gratien († 1158).

Hériger de Lobbes[1] a en mains l'ouvrage de Paschase Radbert, en près de cent chapitres, dit-il : le manuscrit de Lobbes en a précisément quatre-vingt dix-neuf, qui sont réduits à vingt-deux dans l'édition Bénédictine. Il le loue comme un livre « assez utile », et le défend contre les reproches de « Raban dans sa lettre à l'abbé Égil » et de Ratramne. Puisqu'ils l'attaquent, en contestant ses citations d'Ambroise et en leur opposant la pensée de Jérôme et d'Augustin, il se propose de rapporter ces textes d'Augustin, de Jérôme et d'autres, tels qu'il les a trouvés[2].

Or, il reproduit, comme de S. Augustin, les grandes lignes du passage (chap. VII, n° 1) concernant les trois manières d'entendre le corps du Christ, et tout le principal morceau du même chapitre VII, n° 2, déjà cité par Raban (3) :

1. HÉRIGER DE LOBBES est regardé par beaucoup, à la suite de Mabillon, comme auteur d'un petit traité *De corpore et sanguine Domini*, que d'autres, en particulier l'éditeur de la *Patrologie latine*, **139**, 179-188, à la suite de Jérôme Pez, attribuent à GERBERT, plus tard pape sous le nom de Silvestre II († 1003). — Cf. ci-dessus, p. 13.

2. HÉRIGER, *op. cit.*, n° 1, col. 179 : « Propter eos autem qui idem quod natum ex Virgine, aut aliud dixerunt esse, diversae sanctorum Patrum ponantur sententiæ ; quæ eis quidem videntur diversæ, sed possent sufficere si ad plenum et discrete essent intellectæ. Dico autem Paschasium Ratpertum Corbeiensem abbatem, qui, rogatus incertum an provocatus, scripsit de eadem re libellum ad centum fere capitula satis utilem : quem cum resperserit multa multorum auctoritate Patrum, ponit ex nomine S. Ambrosii *quod non alia plane sit caro quae sumitur de altari, quam quae nata est de Maria virgine, et passa in cruce, et quae surrexit de sepulcro, quaeque pro mundi vita adhuc hodie offeratur*. Contra quem satis argumentantur et Rabanus in epistola ad Egilonem abbatem, et Ratramnus quidam in libro composito ad Carolum regem, dicentes esse aliam : vel testimonio Hieronymi, qui dicit *dupliciter dici* corpus Domini ; vel auctoritate S. Augustini, qui dicit *tripliciter dici*. Et quia contendunt in libris Ambrosii non ita ad litteram inveniri, ponamus non solum ejus immutabiliter dicta, sed et beatorum Augustini et Hieronymi, et cæterorum, ut sunt inventa. »

PASCHASE RADBERT, *op. cit.*, c. VII, n° 1 (Laub. c. 12), col. 1285 : **Tribus** sane **modis** in Scripturis sacris **corpus Christi** *appellatur :* profecto quia generalis Christi **Ecclesia** *corpus ejus* est... Idcirco ei jure non licet edere de hoc **mystico** corpore Christi...

RABAN MAUR, *ibid.*, n° 3 (col. 1513) : ...Illud videlicet quod in duodecimo capitulo, ubi scilicet **tribus modis** *dicitur* **corpus Christi**, id est **Ecclesia**, et istud mysterium (*plutôt* **mysticum**), et illud quod sedet ad dexteram Dei; ita disputat BEATUS AUGUSTINUS... Ait enim :

HERIGER, *De corpore et sanguine Domini*, n° 3 (*P. L.*, **139**, 181) : Hieronymus : Dupliciter, inquit, sanguis Christi et caro intelligitur : vel spiritalis illa atque divina, de qua ipse dicit : Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus; vel caro quæ crucifixa est, et sanguis qui militis effusus est lancea[1].

AUGUSTINUS autem scribens **corpus Christi** tripliciter *dici*, id est **Ecclesiam**, qui *Christi corpus sumus*, et illud **mysticum**, quod ex substantia panis et vini per Spiritum sanctum consecratur, subintulit, dicens :

Ibid., n° 2 (Laub. c. XIV) : **Cæterum illud corpus, quod natum est de Maria virgine, in** *quo* (*pour* quod) **istud transfertur, quod pependit in cruce, sepultum est in sepulcro, resurrexit a mortuis, penetravit cœlos, et** nunc **pontifex factus in æternum, quotidie interpellat pro nobis. Ad quem, si recte communicamus, mentem dirigimus, ut ex ipso, et ab ipso, nos corpus ejus, carnem ejus, illo manente integro, sumamus ; quæ nimirum caro** *ipse* (*alii :* **ipsa**) **est, et fructus ipsius carnis, ut idem semper maneat, et universos qui sunt in corpore pascat.**

Illud corpus quod natum est de Maria, in *quod* **istud transfertur, quod pependit in cruce, sepultum est in sepulcro, resurrexit a mortuis, penetravit cœlos, et, pontifex factus in æternum, quotidie interpellat pro nobis. Ad quem, si recte communicamus, mentem dirigimus ; ut ex ipso, et ab ipso, nos corpus ejus, carnem ejus, illo manente integro, sumamus : quæ nimirum caro ipsa est, et fructus ipsius carnis, ut idem semper maneat, et universos qui sunt in corpore pascat.**

Cæterum illud corpus, quod natum est *ex* **Maria Virgine, in** *quo* (*pour* quod) *illud* corpus **transfertur, quod pependit in cruce, sepultum est in sepulcro, resurrexit a mortuis, penetravit cœlos, et pontifex factus in æternum, quotidie interpellat pro nobis. Ad quem, si recte communicamus, mentem dirigimus ; ut ex ipso, et ab ipso, nos corpus ejus, carnem ejus, illo manente integro, sumamus ; quæ nimirum ipsa caro est, et fructus ipsius carnis, ut idem semper maneat, et universos qui sunt in corpore pascat.**

1. Hériger emprunte cette citation de S. Jérôme à Ratramne, *De corpore et sanguine Domini*, n° 70 (*P. L.*, **121**, 156), qui précise : « Beatus Hieronymus *in commentario Epistolae Pauli ad Ephesios.* » — Tous deux omettent, à la suite de « sanguis meus vere est potus », cette autre sentence évangélique rappelée par le saint Docteur : « et Nisi manducaveritis carnem meam et sanguinem meum biberitis, non habebitis

Hériger dépend sûrement de Raban Maur par sa façon de résumer les trois modes dont peut être entendu le corps du Christ, et par la citation qu'il fait, immédiatement après, du long passage : *Illud corpus...* Mais sûrement aussi il s'inspire d'un autre document. On le voit, en effet, introduire dans le résumé du début ces précisions très Paschasiennes : *Qui* (peut-être pour *quia*) *Christi corpus sumus*, et *Illud mysticum, quod ex substantia panis et vini per Spiritum sanctum consecratur*[1] ; d'autre part, en tête du morceau qu'il reproduit à la suite, figure comme dans le texte de Paschase, la mention importante de *Caeterum*. Les autres variantes sont sans signification. Or, ce qu'Hériger ajoute ainsi au texte de Raban, il n'est pas vraisemblable qu'il l'emprunte au livre même de Radbert. Son dessein avoué de défendre Radbert avec des textes patristiques bien établis, nous assure qu'il puise ses citations dans un document indépendant, qu'il tient pour œuvre de S. Augustin. Ce ne peut être, semble-t-il, qu'un abrégé de Radbert, pareil à celui qu'a dû utiliser d'abord Raban lui-même.

S. Anselme de Cantorbéry, dans un petit écrit où l'on peut voir comme un fragment de Traité eucharistique[2], se montre beaucoup plus sûrement indépendant, non seulement d'Hériger, mais de Raban lui-même, en rapportant à S. Augustin d'autres parties du livre de Paschase, qui ne sont citées ni par Hériger ni par Raban : savoir, un abrégé du début du chapitre IX, et, immédiatement à la suite, un abrégé du début du chapitre XII.

A voir le procédé de S. Anselme, on dirait qu'il utilise un résumé tout fait et qu'il a sous les yeux les deux morceaux déjà rapprochés l'un de l'autre. En tout cas, la façon dont il attribue à S. Augustin tout ce nouvel ensemble de propositions, appartenant en réalité à Radbert, oblige à croire qu'il a utilisé un dérivé de l'ouvrage de Radbert, analogue à celui qu'ont eu en mains Raban Maur et Hériger de Lobbes.

PASCHASE RADBERT, *op. cit.*, c. IX, n° 1 (in cod. Laub., c. XXIX) : *Iteratur* autem **quotidie hæc** *oblatio*, **licet Christus, semel passus** in carne, per unam eamdemque mortis passionem semel salvaverit mundum... : quia profecto sapientia Dei Patris

S. ANSELME, *Epistola* 107, *De corpore et sanguine Domini* (*P. L.* **159**, 257) : Iterum si homo suæ mutationis artificio potest ita aliquid dissimulare, ut aliud videatur ab illo quod sit, multo magis Deus potest hoc efficere, ut, cum corpus

vitam æternam. » S. EUSEBII HIERONYMI *Stridonensis presbyteri, Commentariorum in Epist. ad Ephesios*, l. I, in c. I, vers. 7 (*P. L.*, **26**, 451). Alger reproduira le texte en son entier.

1. Cf. PASCHASIUS RADBERTUS, *op. cit.*, c. IV, n° 1 (col. 1277), cité ci-dessus, p. 761, 2e col.

2. Principaux points de doctrine discutés : Raison de la double espèce du pain et du vin, et de la réception séparée du Corps et du Sang du Seigneur ; Pourquoi le mélange de l'eau au vin dans le calice ; Inviolabilité du corps du Christ sous les accidents de l'hostie ; Valeur différente de la communion des bons et de celle des méchants. Cf. ci-dessus, p. 22.

necessarium pro multis causis hoc providit : primo quidem, **quia quotidie peccamus,** saltem *peccatis sine quibus* **mortalis infirmitas vivere non potest ;** quia, licet omnia peccata donata sint in baptismo, infirmitas tamen peccati adhuc in carne manet... **Et ideo, quia quotidie** *labimur, quotidie pro nobis Christus mystice* **immolatur.**

Ibid., c. XII, n° 1 (Laub., c. XXXIII) : Vere credere et indubitanter scire debemus *infra* (*pour* intra) **catholicam Ecclesiam,** ubi catholica fide hoc *mysterium* celebratur, **nihil a** *bono majus, nihilque a malo minus percipi sacerdote,* nihilque aliud quam caro Christi et sanguis, dum catholice consecratur, **quia non in merito consecrantis, sed in verbo efficitur Creatoris et virtute Spiritus sancti,** ut caro Christi et sanguis, non alia quam quae de Spiritu sancto creata est, vera fide credatur, et spiritali intelligentia degustetur. **Si enim** *in merito esset* **sacerdotis,** *non* **ad Christum pertineret. Nunc autem, sicut ipse est qui baptizat, ita ipse est qui per Spiritum sanctum** *hanc suam efficit carnem, et transfundit vinum in sanguinem.*

suum sit panis, videatur hæc *immolatio* corporis, ut AUGUSTINUS testatur, **quotidie** *vertitur* (*pour* iterari), **licet Christus semel passus sit, quia quotidie peccamus,** *sine quibus peccatis* **mortalis infirmitas vivere non potest ; et ideo, quia quotidie** *labuntur* (*pour* labimur), *Christus quotidie mystice pro nobis* **immolatur.**

Intra **catholicam Ecclesiam** in *mysterio* corporis Christi **nihil a** *malo minus accipitur, nec a bono sacerdote majus,* **quia non in merito consecrantis, sed in verbo efficitur Creatoris et in virtute Spiritus sancti. Si enim** *esset in merito* **sacerdotis,** *nequaquam* **ad Christum pertineret. Nunc autem, sicut ipse est qui baptizat, ita ipse est qui per Spiritum sanctum** *hunc panem in suam carnem et vinum faciat transfundi in sanguinem.*

Alger de Liège cite, sous le nom de S. Augustin, plusieurs passages de Paschase. Tout d'abord, deux extraits du chapitre VII, n° 1 et 2 (ci-dessus, p. 770, col. 1), unis entre eux comme ils le sont chez Raban Maur, et plus spécialement chez Hériger de Lobbes *(ibid.)*.

PASCHASE RADBERT, *op. cit.*, c. VII, n° 1 (Laub., c. XII), col. 1285 : Tribus sane **modis** in Scripturis sacris **corpus Christi** appellatur : profecto quia generalis Christi **Ecclesia** corpus ejus est... Idcirco ei jure non licet edere de hoc **mystico** corpore Christi...

HÉRIGER, *De corpore et sanguine Domini*, n° 3 (*P. L.*, **139,** 181) : *Hieronymus : Dupliciter*, inquit, *sanguis Christi et caro intelligitur : vel spiritalis illa atque divina, de qua ipse dicit : Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus ; vel caro quæ crucifixa est, et sanguis qui militis effusus est lancea.* AUGUSTINUS autem, scribens **corpus Christi** *tri-*

ALGER, *De sacramentis corporis et sanguinis dominici*, c. XVII, (*P. L.*, **180,** 790) : Hac de causa etiam sancti de corpore et sanguine Domini varie loquuntur, sed non contrarie, adeo ut beatus *Hieronymus* illud *dupliciter*, AUGUSTINUS *autem tripliciter* astruat accipi debere.... Ait *Hieronymus* in epistolam ad Ephesios : *Dupliciter sanguis Christi et caro in-*

pliciter dici, id est **Ecclesiam,** qui Christi corpus sumus, *et illud* **mysticum,** *quod ex substantia panis et vini per Spiritum Sanctum consecratur,* subintulit, dicens :

telligitur : vel spiritualis illa atque divina, de qua ipse ait : Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus ; et : Nisi manducaveritis carnem meam et biberitis sanguinem meum, non habebitis vitam æternam ; *vel caro illa quae crucifixa est, et sanguis qui militis effusus est lancea.* Quod non dixisse quantum ad duplicem substantiam credendus est, sed quantum ad duplicem ejusdem substantiæ formam, qua nunc in humana, nunc in panis et vini intelligitur forma. Quod AUGUSTINUS apertius ostendit, qui, cum *tertium* **modum corporis Christi** dixisset **Ecclesiam,** de eodem duplici corpore unde Hieronymus, ita disseruit : Corpus Christi est *et illud* **mysticum** *quod ex substantia panis et vini per Spiritum sanctum consecratur.* Et addidit :

Ibid., nº 2 (Laub., c. XIV) : **Cæterum illud corpus, quod natum est de Maria virgine, in** *quo* (pour in quod) *istud* **transfertur quod pependit in cruce, sepultum est in sepulcro, resurrexit a mortuis, penetravit cœlos,** et nunc, **pontifex factus in æternum, quotidie interpellat pro nobis. Ad quem, si recte communicamus, mentem dirigimus, ut ex ipso et ab ipso, nos corpus ejus, carnem ejus, illo manente integro, sumamus ; quæ nimirum** *caro ipse* (alii : **ipsa**) **est, et**

Cæterum illud corpus, quod natum est ex Maria virgine, in *quo* (*pour* quod) **illud** corpus **transfertur, quod pependit in cruce, sepultum est in sepulcro, resurrexit a mortuis, penetravit cœlos, et, pontifex factus in æternum, quotidie interpellat pro nobis. Ad quem, si recte communicamus, mentem dirigimus ; ut ex ipso, et ab ipso, nos corpus ejus, carnem ejus, illo manente integro, sumamus : quæ nimirum** *ipsa caro* **est, et fructus ipsius carnis, ut idem semper**

Cæterum illud corpus, quod natum est ex Maria Virgine, in *quod* **illud transfertur,** etc. Quod istud per consecrationem altaris in illud transferri et converti dicit, nota eamdem substantiam. Quod autem discernit, dicens, Hoc vel illud, facit, ut dictum est, secundum diversam formam. Quam substantiæ identitatem perfecte subinnuens, ait de tertio corpore Christi, quod est Ecclesia : **Ad quem, si recte communicamus, mentem dirigimus, ut nos corpus ejus ex ipso**

fructus ipsius carnis, ut idem semper maneat, et universos qui sunt in corpore pascat.	**maneat, et universos qui sunt in corpore pascat.**	**et ab ipso carnem ipsius, illo manente integro, sumamus.** Cum enim carnem ipsius ex ipso nos monet ab ipso sumere, quid nisi dantem et donum idem significat esse ? Et addidit : **Quæ nimirum *caro ipsa* est, et fructus ipsius carnis, ut idem semper maneat, et universos qui sunt in corpore pascat.**
	Fulgentius : Firmissime tene... *Eusebius :* Quia Christus *corpus* assumptum ablaturus erat ex oculis nostris, et *sideribus illaturus*... ut *coleretur jugiter per mysterium*...	Hoc *corpus* dicit *Eusebius, sideribus illatum, coli jugiter* a nobis *per mysterium.*

Dans cette citation, il est manifeste qu'Alger suit Hériger. Comme lui, il apporte d'abord le témoignage de S. Jérôme, emprunté à Ratramne[1], sur la double façon d'entendre le corps du Christ ; il précise seulement, d'après Ratramne lui-même, l'écrit du saint Docteur où se trouve le témoignage en question ; et l'on voit, par sa citation plus complète, qu'il s'est reporté à cet écrit personnellement. Comme Hériger, il établit un rapprochement entre ce texte et celui où le prétendu Augustin, c'est-à-dire Paschase, parle des trois sens dont est susceptible l'expression « Corps du Christ ». Comme lui, il remplace le *tribus modis* du texte de Paschase par la formule *tripliciter*, imitée de celle de S. Jérôme : *dupliciter*. Comme lui enfin, il fait suivre sa citation d'un témoignage de Fauste de Riez, attribué à Eusèbe d'Émèse.

Cependant une petite particularité donne à croire que, tout en copiant Hériger, Alger n'a pas été sans jeter les yeux sur un autre document où se lisait le texte même qu'Hériger interprétait.

C'est ce « troisième mode », dont il nous parle à propos du corps du Christ : *tertium modum corporis Christi*. On peut y voir une allusion directe au *tribus modis* que porte le texte de Paschase, et que portait pareillement, au témoignage de Raban Maur[2], le résumé qui en est dérivé. Alger n'a pas trouvé cette expression dans Hériger ; il serait bien invraisemblable de supposer qu'il l'a empruntée à Raban Maur : on est donc amené à penser qu'il l'a puisée directement dans l'Abrégé de Paschase, qu'Hériger s'est contenté en cet endroit d'analyser.

L'utilisation directe par Alger de cet Abrégé de Paschase nous est par

1. Ci-dessus, p. 770, note 1.
2. Ci-dessus, n° 3, p. 762.

ailleurs garantie d'une façon convaincante. Alger, en effet, cite au long, avec référence à S. Augustin, d'autres morceaux de Paschase Radbert, qui ne figurent aucunement dans l'œuvre d'Hériger. C'est un résumé du début du chapitre IV du *De corpore et sanguine Domini*, puis un passage considérable de ce chapitre IV, qui tous deux se lisent déjà dans Raban Maur; enfin, à la suite, un fragment du chapitre IX, qui lui est commun seulement avec S. Anselme.

PASCHASE RADBERT, *op. cit.*, c. IV, n° 1 (*Laub.*, c. VII), col. 1277 : Quod in veritate corpus et sanguis fiat consecratione mysterii, nemo qui verbis divinis credit dubitat. Unde **Veritas ait : Caro** enim **mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus.** Et ut discipulis non recte intelligentibus claresceret de qua dicebat carne, vel de quo sanguine, manifestans insinuat : *Qui manducat meam carnem,* inquit, *et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo.* Ergo si vere est cibus, et vera caro; et si vere est potus, utique et verus sanguis. **Alioquin quomodo verum erit** quod dicit : **Panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita; nisi vera sit caro** ? utique et panis qui de cœlo descendit, verus panis ?	RABAN MAUR, *loc. cit.*, n° 1, col. 1511 : *Qui manducat carnem meam, et bibit sanguinem meum, in me manet, et ego in eo ;* et : **Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus.** Quod explicans BEATUS AUGUSTINUS ait : *Ergo si vere est cibus, et vera caro ; et si vere est potus, utique et verus sanguis.* **Alioquin quomodo verum erit** *quod dicit :* **Panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita ; nisi vera sit caro** ? Hoc ergo profecto fidelissime confirmo, et addo quod...	ALGER, *op. cit.*, c. XVI, col. 788 : Unde AUGUSTINUS IN LIBRO DE SACRAMENTO ALTARIS : **Veritas ait : Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus. Alioquin quomodo verum erit : Panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita ; nisi vera sit caro** ?
Sed *quia* **Christum vorari** *fas dentibus* **non est, voluit** *in mysterio hunc panem et vinum* **vere carnem suam et sanguinem consecratione Spiritus sancti potentialiter creari,** creando *vero* **quotidie pro mundi vita mystice immolari, ut, sicut de Virgine per Spiritum vera caro sine coitu creatur, ita per**	*Ibid.*, n° 2, col. 1513 : Quippe cum in septimo capitulo beatus AUGUSTINUS aliquanto superius dicat : **Quia Christum vorari fas dentibus non est, voluit in mysterio hunc panem et vinum vere carnem suam et sanguinem consecratione Spiritus sancti potentialiter creari, creando vero quotidie pro mundi**	**Sed** *quoniam* **Christum vorari** *dentibus fas* **non est, voluit** *hunc panem et vinum in mysterio* **vere carnem suam et sanguinem consecratione Spiritus sancti potentialiter creari,** *et* **quotidie pro mundi vita mystice immolari, ut, sicut de Virgine per Spiritum vera caro sine coitu creatur, ita per eumdem**

eumdem ex substantia panis *ac* **vini mystice idem** *Christi corpus* et sanguis **consecretur.**

vita mystice immolari ; ut, sicut de Virgine per Spiritum vera caro sine coitu creatur, ita per eumdem ex substantia panis ac vini mystice idem Christi corpus et sanguis consecretur.

ex substantia panis et vini mystice idem corpus Christi consecretur.

Ibid., c. IX, n° 1 (*Laud.*, c. XXIX), col. 1293 : **Iteratur autem** *quotidie* **hæc oblatio, licet Christus, semel passus** in carne, per unam eamdemque mortis passionem salvaverit mundum, ex qua morte idem resurgens ad vitam, mors ei ultra non dominabitur : quia profecto sapientia Dei Patris necessarium pro multis causis hoc providit : primo siquidem, **quia quotidie peccamus, saltem peccatis sine quibus mortalis infirmitas vivere non potest,** quia, licet omnia peccata donata sint in baptismo, infirmitas tamen peccati adhuc in carne manet. Unde Psalmista : Benedic, anima mea, Domino, qui propitiatur omnibus iniquitatibus tuis, qui sanat omnes infirmitates tuas. **Et ideo, quia quotidie labimur, quotidie** *pro nobis Christus* mystice **immolatur.**

S. ANSELME, *Epist.* 107, col. 257 : Iterum si homo suæ mutationis artificio potest aliquid dissimulare, ut aliud videatur ab illo quod sit, multo magis Deus potest hoc efficere, ut, cum corpus suum sit panis, videatur *hæc immolatio* corporis, ut AUGUSTINUS testatur, **quotidie** *vertitur* (*pour* iterari), **licet Christus semel passus** *sit*, **quia quotidie peccamus,** *sine quibus peccatis* **mortalis infirmitas vivere non potest ; et ideo, quia quotidie** *labuntur* (*pour* labimur), *Christus quotidie mystice pro nobis* **immolatur.**

Iteratur autem hæc oblatio, licet Christus semel passus sit, quia quotidie peccamus, saltem peccatis sine quibus mortalis infirmitas vivere non potest. Et ideo, quia quotidie labimur, quotidie *Christus pro nobis* **immolatur.**

Si l'on examine les deux premiers passages du chapitre IV de Radbert, qu'Alger cite de pair avec Raban Maur, on remarque que Raban reproduit le début d'une façon plus complète. Il est seul à rappeler, avec Paschase, la parole évangélique : *qui manducat carnem meam, et bibit sanguinem meum, in me manet, et ego in eo.* Seul aussi à reprendre le commentaire que Paschase en a donné : *Ergo si vere est cibus, et vera caro; et si vere est potus, utique et verus sanguis.* Seul enfin à ajouter, comme Paschase, après *verum erit* : *quod dicit.* Quant au long développement : *Quia Christum vorari,* Raban le cite avec une littéralité absolue, sauf l'omission de

la conjonction *sed* qui l'introduisait dans le texte authentique, tandis qu'Alger y introduit plusieurs petites variantes. On pourrait donc penser qu'Alger dépend simplement de Raban et se contente de l'abréger.

Mais d'autres constatations vont à l'encontre de cette hypothèse. Alger est, sur plusieurs points importants, d'accord lui-même avec Paschase, contre Raban. Seul il fait précéder la citation évangélique de la même introduction que Paschase : *Veritas ait.* S'il change *quia* en *quoniam*, dans le grand texte : *Christum vorari*, il est seul à maintenir le *sed* original en tête de la citation. Plus encore, ce passage : *Christum vorari*, qui est tout à fait séparé de son contexte dans Raban, est, au contraire, chez Alger, comme chez Paschase, rattaché étroitement à la citation du début. Il paraît donc clair qu'Alger ne dépend pas directement du texte de Raban Maur, mais d'un document plus complet, utilisé déjà par Raban lui-même. Tous deux l'ont résumé, indépendamment l'un de l'autre, chacun à sa manière.

Enfin l'indépendance d'Alger à l'égard de Raban apparaît en ce qu'Alger fait suivre ses deux premières citations d'une autre, que Raban ignore, et que nous avons trouvée seulement sous la plume de S. Anselme : *Iteratur autem haec oblatio...*

Est-ce à S. Anselme qu'Alger emprunte ce passage ? L'examen comparatif des textes oblige à recourir à une autre explication. Sans doute, comme il est aisé de le constater, le texte d'Alger coïncide exactement avec celui de S. Anselme pour la façon générale d'abréger Paschase Radbert : de part et d'autre, ce sont les mêmes omissions ; et il en résulte deux textes parallèles dans l'ensemble. Et néanmoins S. Anselme présente relativement au texte de Paschase plusieurs divergences sérieuses : en particulier il l'introduit moyennant cette modification notable : *ut videatur haec immolatio corporis quotidie iterari.* Alger, au contraire, reproduit mot pour mot, sauf l'omission de *quotidie*, le texte authentique du *De corpore et sanguine Domini : Iteratur autem haec oblatio.* Il a donc sûrement sous les yeux un document autre que l'écrit de S. Anselme. Comme, par ailleurs, les deux morceaux sont très semblables et correspondent visiblement à un même résumé de Paschase Radbert, il faut conclure qu'Alger a utilisé ce résumé d'une façon indépendante, en le reproduisant pour sa part plus littéralement.

Tandis que les écrivains précédents citaient simplement *Augustinus*, Alger se réfère à un ouvrage précis du saint Docteur, auquel il donne pour titre : *De sacramento altaris.* Ce titre est analogue à ceux que le livre de Paschase Radbert porte en plusieurs manuscrits[1]. Il est probable que l'inscription du livre aura passé au résumé lui-même.

A son tour, **Pierre Abélard** reproduit, avec une référence plus vague : *ex sermone quodam Augustini*, tout un recueil de sentences eucharistiques, extraites des chapitres IV-XIX du livre de Paschase Radbert : d'abord le

1. Mss. de Corbie : *Liber de sacramentis* ; mss. de S. Germain des Prés : *De sacramento corporis et sanguinis* ; mss. de la Bibliothèque nationale : *De mysterio corporis et sanguinis Domini Jesu Christi.* (*P. L.*, **120**, 1267, note a).

titre même du chapitre IV de Paschase ; puis un résumé du début de ce chapitre, y compris le passage important : *Sed quia Christum vorari... consecretur*, tout comme Alger ; ensuite, un abrégé de la suite du chapitre. Immédiatement après, comme Alger et S. Anselme, et en le résumant de la même façon, le début du chapitre IX. Après cela, en parallèle avec S. Anselme seul, le début du chapitre XII. Finalement, en propre, des extraits du même chapitre XII, et des chapitres suivants, XIII, XV, XVII, XVIII, XIX, correspondant à peu près aux mêmes questions dont S. Anselme s'occupe dans son petit Traité[1].

Examinons d'abord la partie de la citation qui coïncide avec celle d'Alger.

PASCHASE RADBERT., *op. cit.*, c. IV, n° 1 (*Laud.*, c. VII), col. 1277 : **Utrum sub figura an *in* veritate** *hoc mysticum calicis fiat sacramentum.*	ALGER, *op. cit.*, l. I, c. XVI (*P. L.*, **180,** 788) : Unde AUGUSTINUS in libro de sacramento altaris.	ABÉLARD, *Sic et Non*, c. CXVII, (*P. L.*, **178,** 1530 : Ex sermone quodam AUGUSTINI. **Utrum sub figura, an *sub* veritate,** *sit mystici calicis sacramentum.*
Quod in veritate corpus et sanguis fiat consecratione mysterii, nemo qui verbis divinis credit dubitat. Unde **Veritas ait : Caro** enim **mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus.** Et ut discipulis non recte intelligentibus claresceret de qua dicebat carne, vel de quo sanguine, manifestans, insinuat : Qui manducat meam carnem, inquit, et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo. Ergo si vere est cibus, et vera caro ; et si vere est potus, utique et verus sanguis. **Alioquin quomodo** *verum* **erit** quod dicit : **Panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita ; nisi vera sit caro** ? utique et panis qui de cœlo descendit, verus panis ? **Sed quia Christum vorari** *fas dentibus* **non est,**	**Veritas ait : Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus. Alioquin quomodo verum erit : Panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita ; nisi vera sit caro ? Sed quoniam Christum vorari** *dentibus fas* **non est, voluit** *hunc panem et vinum in mysterio* **vere carnem suam et sanguinem consecratione Spiritus sancti potentialiter creari,** *et* **quotidie pro mundi vita mystice immolari, ut, sicut de Virgine per Spiritum vera caro sine coitu creatur, ita per eumdem ex substantia panis** *et* **vini mystice idem** *corpus Christi* **consecretur.**	**Veritas ait : Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus. Alioquin quomodo** *magnum* **erit : Panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita ; nisi vera sit caro ? Sed quia Christum vorari** *dentibus fas* **non est, voluit** *hunc panem et vinum in mysterio* **vere carnem suam et sanguinem consecratione Spiritus sancti potentialiter creari** *et* **quotidie pro mundi vita mystice immolari, ut, sicut de Virgine per Spiritum vera caro sine coitu creatur, ita per eumdem ex substantia panis** *et* **vini mystice idem** *corpus Christi* **consecretur.**

1. Ci-dessus, p. 771, note 2.

voluit *in mysterio hunc panem et vinum* **vere carnem suam et sanguinem consecratione Spiritus sancti potentialiter creari,** creando vero **quotidie pro mundi vita mystice immolari, ut, sicut de Virgine per Spiritum vera caro sine coitu creatur, ita per eumdem ex substantia panis** *ac* **vini mystice idem** *Christi corpus et sanguis* **consecretur...**

Unde quia mysticum est sacramentum, nec figuram illud negare possumus ; sed si *figura* est, quærendum quomodo *veritas* esse possit... **Veritas** ergo, **dum corpus Christi et sanguis virtute Spiritus in verbo ipsius ex panis vinique substantia** *efficitur ;* **figura vero,** dum, sacerdote quasi aliud *exterius* gerente, ob recordationem sacræ passionis ad aram quod semel gestum est quotidie agnus immolatur.

Corpus Christi et *veritas* et *figura est* : **veritas, dum corpus Christi et sanguis virtute Spiritus in verbo ipsius ex panis vinique substantia** *conficitur ;* **figura vero,** quod *exterius* sentitur.

Ibid., c. IX, n° 2 (*Laub.*, c. XXIX), col. 1293 : **Iteratur autem** *quotidie* **hæc oblatio, licet Christus semel passus** in carne, per unam eamdemque mortis passionem semel salvaverit mundum... : quia profecto sapientia Dei Patris necessarium pro multis causis hoc providit : primo siquidem, **quia quotidie peccamus, saltem peccatis sine quibus mortalis infirmitas vivere non potest** ; quia, licet omnia peccata donata sint in baptismo, infirmitas tamen peccati adhuc in

Iteratur autem hæc oblatio, licet Christus semel passus *sit,* **quia quotidie peccamus, saltem peccatis, sine quibus mortalis infirmitas vivere non potest. Et ideo, quia quotidie labimur, quotidie** *Christus pro nobis* **immolatur.**

Iteratur autem quotidie hæc oblatio, licet Christus semel passus *sit,* **quia quotidie peccamus, saltem peccatis sine quibus mortalis infirmitas vivere non potest, et ideo quotidie** *Christus pro nobis* **mystice immolatur.**

Intra catholicam Ecclesiam, etc.

carne manet... **Et ideo,** *quia quotidie labimur,* **quotidie** *pro nobis Christus* **mystice immolatur..**

A la simple inspection des textes, on saisit l'exacte ressemblance d'Abélard et d'Alger pour les deux morceaux qu'ils reproduisent parallèlement : de *Veritas ait...* à *corpus Christi consecretur ;* et de *Iteratur autem...* à *immolatur.* De part et d'autre on a un abrégé du texte de Radbert, chapitre IV, et chapitre IX ; et, sauf quelques variantes de détail, l'abrége est identique : mêmes phrases conservées, mêmes propositions omises. Une similitude aussi complète, portant sur une étendue de texte aussi considérable, suppose nécessairement une dépendance de l'un des témoins à l'égard de l'autre, donc d'Abélard par rapport à Alger, ou de tous deux vis-à-vis d'une source commune.

Or, Abélard ne dépend sûrement pas d'Alger. Entre les deux morceaux, du chapitre IV et du chapitre IX, qu'Alger a soudés bout à bout, Abélard glisse un extrait du même chapitre IV dont le premier morceau est tiré, et c'est encore un résumé fait d'après la même méthode : *Corpus Christi... quod exterius sentitur.* D'autre part, il introduit avant le premier morceau le titre même du chapitre IV de Radbert : *Utrum sub figura... sacramentum.* Ces deux particularités ne s'expliquent évidemment que si Abélard utilise ici l'ouvrage de Paschase Radbert, ou un document dérivé de cet ouvrage.

Mais Abélard n'exploite pas directement le livre de Paschase ; ce n'est pas lui qui en fait le résumé : son travail d'abréviation ne s'accorderait pas aussi minutieusement avec celui qu'en a présenté déjà Alger. Force est donc de conclure qu'Abélard utilise un résumé tout fait, pareil à celui d'Alger[1], mais qu'il reproduit lui-même plus complètement.

Nous arrivons à une conclusion semblable, si nous étudions les passages qu'Abélard cite en commun avec S. Anselme.

PASCHASE RADBERT, *op. cit.*, c. IX, n° 1 (*Laud.*, c. XXIX): **Iteratur autem quotidie hæc oblatio, licet Christus, semel**	S. ANSELME, *loc. cit.* : Multo magis Deus potest hoc efficere, ut, cum corpus suum sit panis, videatur *haec immolatio*	ABÉLARD, *loc. cit.* : **Iteratur autem quotidie hæc oblatio, licet Christus semel passus** *sit,* **quia quotidie peccamus, sal-**

1. La comparaison de ce document commun avec la source utilisée par Raban Maur, pour la citation du chapitre IV de Paschase (ci-dessus, p. 775, col. 2), montre que l'Abrégé de Paschase, consulté par Raban, se composait d'extraits copiés parfois littéralement. Le document exploité par Alger et Abélard comportait, au contraire, de petites suppressions, des condensations de texte, qui en font plutôt un *compendium* ou résumé proprement dit.

Remarquer, à ce point de vue, l'omission par Alger et Abélard, des membres de phrase fidèlement transcrits par Raban : *Ergo si vere est cibus, et vera caro, et si vere est potus, utique et verus sanguis ; Quod dicit ; Creando vero.* Et de même leurs variantes communes, par rapport au texte de Paschase et de Raban : *Dentibus fas* (pour *fas dentibus*) ; *Hunc panem et vinum in mysterio* (pour *in mysterio hunc panem et vinum*) ; *Panis et vini* (pour *panis ac vini*) ; *Idem corpus Christi* (pour *idem Christi corpus et sanguis*).

passus in carne, per unam eamdemque mortis passionem semel salvaverit mundum... : quia profecto sapientia Dei Patris necessarium pro multis causis hoc providit : primo quidem, **quia quotidie peccamus, saltem peccatis sine quibus mortalis infirmitas vivere non potest ;** quia, licet omnia peccata donata sint in baptismo, infirmitas tamen peccati adhuc in carne manet... **Et ideo,** *quia quotidie labimur*, **quotidie** *pro nobis Christus* **mystice immolatur.**

corporis, ut AUGUSTINUS testatur, **quotidie** *vertitur* (iterari), **licet Christus semel passus** *sit*, **quia quotidie peccamus,** *sine quibus peccatis* **mortalis infirmitas vivere non potest ; et ideo, quia quotidie** *labuntur* (labimur), *Christus quotidie mystice pro nobis* **immolatur.**

tem peccatis sine quibus mortalis infirmitas vivere non potest ; et ideo quotidie *Christus pro nobis* **mystice immolatur.**

Ibid., c. XII, n° 1 (*Laub.*, c. XXXIII) : Vere credere et indubitanter scire debemus *infra* (*pour* intra) **catholicam Ecclesiam,** ubi catholica fide hoc *mysterium* celebratur, **nihil a** *bono majus, nihilque a malo minus percipi sacerdote*, nihilque aliud quam caro Christi et sanguis, dum catholice consecratur, **quia non in merito consecrantis, sed in verbo efficitur Creatoris et virtute Spiritus sancti,** ut caro Christi et sanguis, non alia quam quæ de Spiritu sancto creata est, vera fide credatur, et spiritali intelligentia degustetur. **Si enim in merito esset sacerdotis,** *non* **ad Christum pertineret. Nunc autem, sicut ipse est qui baptizat, ita ipse est qui per Spiritum sanctum** *hanc suam efficit carnem, et transfundit vinum* **in sanguinem.**

Intra catholicam Ecclesiam in *mysterio* corporis Christi *nihil a malo minus suscipitur, nec a bono sacerdote majus*, **quia non in merito consecrantis, sed in verbo efficitur Creatoris et** *in* **virtute Spiritus sancti. Si enim** *esset in merito* **sacerdotis,** *nequaquam* **ad Christum pertineret. Nunc autem, sicut ipse est qui baptizat, ita ipse est qui per Spiritum sanctum** *hunc panem in suam carnem et vinum faciat transfundi* **in sanguinem.**

Intra catholicam Ecclesiam in *mysterio* corporis Christi **nihil a bono majus, nihil a malo minus percipitur sacerdote, quia non in merito consecrantis, sed in verbo efficitur Creatoris et** *in* **virtute Spiritus Sancti. Si enim in merito esset sacerdotis,** *nequaquam* **ad Christum pertineret. Nunc autem sicut ipse est qui baptizat, ita ipse est qui** (per) **Spiritum sanctum hanc suam efficit carnem et transfundit** (vinum in) **sanguinem.**

Cette partie commune à Abélard et à S. Anselme comprend deux citations : l'une, du chapitre IX, *Iteratur autem... mystice immolatur*, qui figure pareillement chez Alger ; l'autre, du chapitre XII, *Intra catholicam Ecclesiam, etc.*, que nous n'avons encore rencontrée nulle part. Cette seconde citation est identique, sauf quelques variantes, chez les deux auteurs. Rapprochée du texte de Radbert, elle apparaît indubitablement comme étant de part et d'autre un même résumé, fait des mêmes coupures et des mêmes abréviations. Il en résulte de façon certaine qu'Abélard dépend, ou bien directement de S. Anselme, ou bien d'un abrégé, préexistant à S. Anselme et utilisé par lui.

Or, Abélard n'emprunte pas son résumé à S. Anselme. On en a pour preuve le fait qu'il reproduit littéralement, au début, la citation du chapitre IX, *Iteratur autem quotidie haec oblatio*, alors que S. Anselme l'introduit en termes seulement équivalents, qui tiennent de la simple réminiscence ou de la paraphrase : *ut videatur haec immolatio corporis quotidie iterari*. Une autre preuve non moins claire, est que le document utilisé par Abélard contenait le passage *Iteratur...* du chapitre IX, à la suite d'extraits du chapitre IV, comme nous l'a montré la comparaison avec la citation parallèle d'Alger. Ce document était donc autre que le texte de S. Anselme dans lequel ces extraits du chapitre IV manquent.

On en vient ainsi nécessairement à penser que ces diverses citations, celles qui lui sont communes avec S. Anselme, comme celles qui lui sont communes avec Alger, Abélard les puise dans un résumé de Paschase Radbert, exploité déjà partiellement par ses prédécesseurs.

Il est dès lors très probable — et nous verrons tout à l'heure cette probabilité transformée en certitude — qu'Abélard tire également de cet abrégé les extraits qu'il reproduit à la suite des précédents, et dont ni Alger, ni S. Anselme, ni aucun autre jusqu'ici n'a fait mention. Ces extraits, présentés en trois groupes, introduits par la simple indication répétée : *Item*, sont en réalité au nombre de six, appartenant à six chapitres de Paschase Radbert : c. XII, n° 2 (col. 1312) ; c. XIII, n° 1 et 2 (col. 1315-1316) ; c. XV, n° 1 et 2 (col. 1321-1323) ; c. XVII, n° 1 (col. 1324) ; c. XVIII, n° 1 (col. 1325) ; c. XIX, n° 1 (col. 1327). Il est inutile de les transcrire ici.

Du compte total des citations d'Abélard, il résulte donc que le recueil utilisé par lui groupait au moins neuf morceaux distincts, tirés des chapitres IV, IX, XII, XIII, XVII, XVIII et XIX, du livre de Paschase Radbert et mis sous le couvert du nom de S. Augustin.

Plusieurs nouvelles citations faites par **Gratien** dans le *Décret* apportent un surcroît de preuve à la démonstration.

Dans son chapitre LXXI (*P. L.*, **187**, 1767), sous ce titre : *Quotidianum sacrificium non reiteratio est passionis Christi, sed commemoratio*, et en se référant expressément à PASCHASIUS, *in lib. de corpore et sanguine Domini*, c. IX, Gratien donne tout le n° 1 de ce chapitre (*P. L.*, **120**, 1293-1294) : *Iteratur autem quotidie... peccata relaxet ;* puis, à la suite, le n° 2 (col. 1295) : *Unde oramus... in nobis non est*, en omettant seulement ce qui dans l'édition Bénédictine est mis entre parenthèses, comme provenant de deux manuscrits anciens ; enfin, avec cette mention : *Item infra eodem cap.*,

un fragment du n° 5 du même chapitre (col. 1297) : *Iteratur hoc mysterium... a morte jam liberati.* Gratien a donc en mains l'ouvrage de Paschase Radbert. Il le reproduit assez correctement, malgré des altérations de détail. Il sait qu'il est de Paschase, et le donne pour tel.

Or, au chapitre suivant LXXII (col. 1768-1769), sous un titre visant une réalité plus ample : *Non solum sub figura, sed et in veritate dominici corporis et sanguinis sacramentum celebratur*, et en se référant, cette fois, à S. Augustin : *Item Augustinus*, le même Gratien reproduit tout un recueil de morceaux de Radbert mis bout à bout. Ce n'est sans doute pas lui qui a ainsi résumé une seconde fois Radbert, en le transformant en Augustin, après l'avoir cité d'abord sous son nom de Paschase. Il est *a priori* probable que le second résumé provient d'un document antérieur, déjà mis sous le patronage de S. Augustin.

De fait, ce résumé de Gratien coïncide pour la plus grande partie avec le recueil d'Abélard. On y retrouve tout ce qui est chez Abélard, sauf les trois derniers extraits, des chapitres XVII, XVIII et XIX. Est-ce le texte même d'Abélard que Gratien aura ainsi utilisé, moins la fin ? La comparaison de divers passages parallèles oblige à écarter cette conjecture. Le résumé donné par Gratien contient de petites propositions, parfois des fragments plus considérables, qui ne figurent pas chez Abélard. Ainsi, pour ne parler que du principal, dans ses extraits des chapitres IX, XII et XIII, se trouvent respectivement ces membres de phrases omis par son prédécesseur : *quia quotidie labimur ; ut qui nobis ipsis displicuimus ; et similitudine pretiosi sanguinis potemur.*

Mais il nous faut surtout souligner deux passages plus importants qui se lisent dans Paschase Radbert et que Gratien n'a pu trouver chez Abélard, où ils font défaut.

PASCHASE RADBERT, *op. cit.*, c. XII, n° 1 (col. 1310) : Vere credere et indubitanter scire debemus *infra* **catholicam Ecclesiam... Nunc autem sicut ipse est qui baptizat, ita ipse est qui per Spiritum sanctum hanc suam efficit carnem,** *et transfundit vinum in* **sanguinem.** Quis enim alius in utero creare potuerit, ut Verbum caro fieret ? Sic itaque in hoc mysterio credendum est, quod eadem virtute Spiritus sancti per verbum Christi caro ipsius et sanguis efficiatur invisibili operatione.

ABÉLARD, *op. cit.*, (col. 1530).

Intra **catholicam Ecclesiam... Nunc autem, sicut ipse est qui baptizat, ita ipse est qui** (per) **Spiritum sanctum hanc suam efficit carnem et** *transfundit* **sanguinem.**

GRATIEN, *Decretum*, pars III[a], *De consecr.*, Dist. II, c. LXXII (*P. L.*, 187, 1768) : *Intra* **catholicam Ecclesiam... Nunc autem, sicut ipse est qui baptizat, ita ipse est qui per Spiritum sanctum hanc suam efficit carnem, et** *transit vinum in* **sanguinem.**

Unde et sacerdos : Jube hæc perferri per manus angeli tui in sublime altare tuum in conspectu divinæ majestatis tuæ. Ut quid perferri illuc ea deposcit, nisi ut intelligatur quod in ejus sacerdotio ista fiant. Ipse enim factus est pontifex in æternum...

Unde et sacerdos : Jube, inquit, *hæc perferri per manus angeli tui* sancti *in sublime altare tuum in conspectu divinæ majestatis tuæ. Ut quid perferenda in lucem (pour illuc ea) deposcit, nisi ut intelligatur quod ista fiant in ejus sacerdotio ?*

nº 2 (col. 1312) : Rogamus autem **hanc oblationem benedictam, per quam nos benedicamur...**

Item : **Hanc oblationem benedictam, per quam benedicamur...**

Hanc igitur **oblationem, benedictam, per quam nos benedicamur...**

Id., *op. cit.*, c. xv (col. 1322) : **Reliqua** vero **omnia quæ sacerdos dicit, aut clerus** *canit*, **nihil aliud quam laudes et gratiarum actiones sunt, aut certe obsecrationes** *fidelium, postulationes, petitiones.*

Id., *ibid.*, col. 1531 : **Reliqua omnia, quæ sacerdos dicit aut clerus canit, nihil aliud quam laudes et gratiarum actiones sunt, aut certe obsecrationes ,** *fidelium petitiones , postulationes.*

Id., *ibid.*, col. 1769 : **Reliqua omnia, quæ sacerdos dicit, aut clerus** *chori cantat,* **nihil aliud quam laudes et gratiarum actiones sunt, aut certe obsecrationes** *et fidelium petitiones.*

Verba autem Christi, sicut divina sunt, ita efficacia... *Unde sacerdos prius* inter cætera etiam *verba evangelistarum, assumens* ait : *Qui pridie quam pateretur* accepit panem in sanctas...

Unde et *sacerdos* dicit *prius*, *evangelistarum verba assumens : Qui pridie quam pateretur,* etc.

Ecce usque ad istum locum verba sunt evangelistarum ; *porro deinceps verba sunt* **Dei, potestate et omni efficientia plena : Accipite et manducate** ex hoc omnes, **Hoc est** enim **corpus meum.** Sed ne forte putares quod...

Inter *verba sunt* **Dei : Accipite et manducate ex hoc omnes.**

Porro deinceps sunt verba **Dei,** *potestate et omni efficientia plena :* **Accipite et manducate, hoc est corpus meum.**

nº 2, col. 1323 : ... **In hoc** quippe verbo sanguis *efficitur*, quod ante vinum et aqua fuerat.

In hoc ergo verbo *creatur* illud corpus.

In hoc ergo *creatur* illud corpus.

Il saute aux yeux, en comparant ces textes, que Gratien et Abélard reproduisent tous deux un résumé semblable de Paschase Radbert ; mais dans le *compendium* de Gratien figurent à leur place plusieurs phrases notables de Radbert qui ont été omises par Abélard. Dans la citation du chapitre XII : *Unde et sacerdos, Jube haec perferri...* jusqu'à : *quod ista fiant in ejus sacerdotio.* Dans celle du chapitre XV : *Unde et sacerdos dicit prius...* jusqu'à : *efficientia plena.*

Il est donc établi que Gratien a personnellement en mains un abrégé du *De corpore Domini,* mis au nom de S. Augustin : Il l'exploite d'une façon indépendante, et le reproduit en divers endroits plus complètement que son devancier.

Des fragments de Paschase Radbert, avec attribution à S. Augustin, se trouvent encore dans le Livre des Sentences de **Pierre Lombard** († 1160)[1], et chez deux autres écrivains : **Werner de Saint-Blaise** († 1174) et **Eberhard de Bamberg** († 1172)[2]. Ces passages, cités assez librement, sont déjà connus par les auteurs qui précèdent. Ils ne contiennent rien qui permette de décider s'ils dépendent simplement de l'un de ces auteurs, ou s'ils ont été puisés à leur source commune.

1. PIERRE LOMBARD glisse ces citations dans son ouvrage, à trois reprises : *Sent.*, l. IV, dist. XI, n° 5 (*P. L.*, **192**, 863) : fragments des chapitres IV et XIII ; — *Ibid.*, dist. XII, n° 8 (col. 867) : fragments du chapitre IX ; — *Ibid.*, dist. XIII, n° 1 (col. 867) : fragments des chapitres XII et XV. — Ce sont des citations fort libres, comportant des transpositions, des condensations, parfois de petits arrangements. Elles ne contiennent rien qui ne se trouve déjà cité par Gratien. Ont-elles été empruntées à Gratien ? On peut le croire. La première s'y réfère même expressément, à en juger par le texte de J. Aleaume, que reproduit l'édition de Migne : *De Cons. dist.* II, *c. Sub figura.* A cet endroit se trouve la simple mention de *Augustinus.* Mais la seconde citation renvoie à *August. ad Januar.*, et la troisième à *August. in libro de corpore Domini.* Ni l'une ni l'autre de ces indications n'a pu s'appuyer sur Gratien, qui parle simplement de *Augustinus.* A la rigueur, la précision *Ad Januar.* pourrait avoir été mise sous l'influence d'un titre de chapitre antérieur de Gratien, se rapportant également à l'Eucharistie : c. LIV, *Sacramentum corporis Christi non nisi jejuni debemus accipere*, et où Gratien se réfère à *Augustinus in libro responsionum ad Januarium*, c. VI. Mais la dernière mention : *in lib. de corpore Domini*, a ceci de remarquable qu'elle donne au prétendu livre de S. Augustin un titre très semblable à celui du *De corpore et sanguine Domini*, ou, comme porte le manuscrit de S. Rémy de Reims, *De corpore Christi.* Cette similitude suggère que Pierre Lombard, ou bien aura de son propre chef attribué à l'*Augustinus* du chapitre LXXII de Gratien un ouvrage portant même titre que le livre si semblable de Paschase, mentionné par Gratien en son chapitre LXXI ; ou bien aura cité, non Gratien, mais directement le résumé de Paschase, mis au compte d'Augustin, et circulant sous un titre analogue à celui de l'ouvrage primitif, comme déjà nous avons pu le déduire du témoignage d'Alger de Liège.

2. WERNER DE S. BLAISE, *Libri deflorationum sive excerptorum... super Evangelia de tempore per anni circulum*, l. I (*P. L.*, **157**, 911), cite d'une façon assez libre, sous le nom d'Augustin, un fragment du chapitre IV de Paschase connu par Gratien, Abélard et Alger. Un autre fragment du même chapitre IV, cité déjà par les mêmes auteurs, est reproduit d'une façon plus littérale, plus complète aussi, toujours au nom de S. Augustin, par EBERHARD DE BAMBERG, *Epist.* 8 *ad Eberhardum archiep. Salzb. contra Gerhohum* (*P. L.*, **193**, 505)

Mais des six témoignages que nous avons exposés et discutés, la conclusion ressort avec une certitude qui paraît rigoureuse. Un recueil important de textes eucharistiques, extraits du grand ouvrage de Paschase Radbert, et mis au nom de S. Augustin, circulait dans les monastères et les écoles du IXe au XIIe siècle. On le voit connu et utilisé directement, en suivant l'ordre régressif : par Gratien, Abélard, S. Anselme, au XIIe siècle ; par Alger de Liège, au XIe ; par Hériger de Lobbes, au Xe ; et déjà par Raban Maur, au IXe. L'usage qu'en fait Raban Maur oblige à penser que le recueil a été formé très peu après la rédaction même du traité *De corpore et sanguine Domini*, c'est-à-dire entre 831 et 854.

II. — Extraits de Lanfranc[1]

Un problème analogue se pose au sujet du livre de **Lanfranc** († 1089), portant même titre : *De corpore et sanguine Domini.*

Un véritable résumé de cet ouvrage, avec référence expresse à Lanfranc, est inséré dans le *Décret* d'**Yves de Chartres** († 1116), IIe part., ch. IX (*P. L.*, **161**, 152-160). C'est un compendium de tout le livre, depuis le chapitre IX jusqu'au chapitre XXIII et final. Les morceaux choisis, réunis au nombre de quarante et un, d'une étendue variable, suivent à peu près constamment l'ordre même du livre, et en reproduisent assez fidèlement le texte, mais avec quelques variantes notables, plus souvent des condensations ou compressions, et surtout un remplacement habituel des interpellations de Lanfranc à Bérenger par des formules impersonnelles et de portée plus générale.

Or, la *Panormia*, qui passe pour œuvre du même Yves de Chartres, reproduit, non en un seul tout, mais en cinq chapitres distincts — chap. CXXV, CXXVIII, CXXXVII, CXXXIX, CXLIII, — dont quatre sont précédés d'un titre spécial, sept passages, tout semblables à ceux que rapportent le Décret, et correspondant aux chapitres X, XIII, XIV et XV de Lanfranc. Chose étonnante, toutes ces citations sont mises au compte, non plus de Lanfranc, mais de S. Augustin : les six premières, comme tirées du Livre des Sentences, recueillies par Prosper : *Aug. in lib. Sent. Prosperi* ; la dernière, comme faisant partie de la Lettre à Boniface : *Aug. ep. 23 ad Bonifacium.* Comment expliquer cette singularité ?

Si Yves de Chartres est réellement l'auteur, à la fois du *Decretum* et de la *Panormia*, il est invraisemblable qu'il ait de sa propre initiative fait honneur à S. Augustin, en se référant expressément soit à l'Épitre à Boniface, soit au Livre de ses Sentences, de ce qu'il reconnaissait ailleurs formellement comme extrait du livre de Lanfranc. Le cas analogue de Paschase Radbert donne immédiatement à penser qu'Yves de Chartres, après avoir transcrit dans le *Décret* un résumé de Lanfranc, qui n'était d'ailleurs probablement pas son œuvre personnelle, a inséré dans la *Panormia* un résumé semblable, mais déjà partagé en fragments, dont chacun était pourvu d'un titre particulier, avec attribution à S. Augustin, comme

1. Voir ci-dessus, page 50 et suiv.

les fameuses *Sentences* que S. Prosper avait autrefois extraites des œuvres de son maître.

Voyons si l'examen comparatif des textes justifie cette induction. Et d'abord mettons en regard du texte de Lanfranc, ceux du *Decretum* et de la *Panormia*.

1. — LANFRANC, *De corpore et sanguine Domini*, c. X (*P. L.*, **150**, 421) : Sed, sicut dicit Andreas apostolus, cum vere in terris carnes ejus sint comestæ... integer perseverat et vivus. **Si quæris modum quo id fieri** *possit*, **breviter ad præsens respondeo : mysterium fidei credi salubriter potest,** *vestigari* **utiliter non potest.**

c. XI (col. 422)... Ubi ait : Qui manducat meam carnem, et bibit...

1. — YVES, *Decretum*, p. II, c. IX (*P. L.*, **161**, 153) : LANFRANCUS... Sed sicut dicit Andreas apostolus : Cum vere carnes ejus in terris sint comestæ... integer perseverat et vivus. **Si quæris modum quo id fieri possit, breviter ad præsens respondeo. Mysterium fidei credi salubriter potest, vestigari utiliter non potest.** Qui manducat carnem meam, et bibit...

1. — YVES, *Panormia*, l. I, c. CXXVIII (*P. L.*, **161**, 1073) : AUG. IN LIB. SENTENTIARUM PROSPERI.

Si quæris modum quo id fieri *potest*, **breviter ad præsens respondeo : Mysterium fidei credi salubriter potest,** *investigari* **utiliter non potest.**

2. — *Ibid.*, c. X (col. 421) : **Hoc est** namque **quod dicimus,** *hoc* **modis omnibus** contra te ac sequaces tuos **approbare contendimus, sacrificium** scilicet **Ecclesiæ duobus confici, duobus constare ; visibili elementorum specie, et invisibili Domini Jesu Christi carne et sanguine, sacramento et re sacramenti** ; quæ res, ut verbis tuis utar, *est corpus Christi*, **sicut Christi persona**, te quoque auctore, **constat et conficitur Deo et homine, cum ipse Christus** *sit verus* **Deus et verus homo, quia omnis res illarum rerum naturam et veritatem in se continet ex quibus conficitur. Conficitur autem,** te etiam teste, **sacrificium Ecclesiæ sacramento et re sacramenti, id est cor-**

2. — *Ibid.*, col. 152 : **Hoc est quod dicimus,** *quod* **modis omnibus approbare contendimus, sacrificium Ecclesiæ duobus confici, duobus constare : visibili elementorum specie, et invisibili Domini nostri Jesu Christi carne et sanguine, sacramento et re sacramenti,** *id est corpore Christi* **: sicut Christi persona constat et conficitur Deo et homine, cum ipse Christus** *verus sit* **Deus, et verus homo ; quia omnis res illarum rerum naturam et veritatem in se continet ex quibus conficitur. Conficitur autem sacrificium Ecclesiæ** duobus : **sacramento et re sacramenti, id est corpore Christi. Est igitur sacramentum, et res sacramenti, id est corpus Christi.** Christus enim resurgens a mortuis...

2. — *Ibid.*, c. CXXXVII (col. 1075). Sacramentum et res sacramenti sacrificium perficiunt. AUG. IN LIBRO SENTENTIARUM PROSPERI.

Hoc est quod dicimus, *quod* **modis omnibus approbare contendimus, sacrificium Ecclesiæ duobus confici** modis, **duobus constare : visibili elementorum specie, et invisibili Domini nostri Jesu Christi carne et sanguine, sacramento et re sacramenti,** *id est corpore Christi* **; sicut Christi persona constat et conficitur** ex **Deo et homine, cum ipse Christus** *verus sit* **Deus et verus homo, quia omnis res illarum rerum naturam et veritatem in se continet ex quibus conficitur. Conficitur autem sacrificium Ecclesiæ** duobus : **sacramento et re sacramenti,**

pore Christi. Est igitur sacramentum et res sacramenti, *id est, corpus Christi.* Christus tamen resurgens ex mortuis...

id est corpore Christi. Est igitur sacramentum et res sacramenti *corpus Christi.*

3. — *Ibid.*, c. XIV (col. 423) : Sacramentum corporis Christi, quantum id ad spectat quod in cruce immolatus est ipse Dominus Christus, caro ejus est, quam forma panis opertam in sacramento accipimus, et sanguis ejus, quem sub vini specie ac sapore potamus. Caro videlicet carnis, et sanguis sacramentum *est* sanguinis. Carne et sanguine, utroque invisibili, intelligibili, spirituali, significatur Redemptoris corpus visibile, *palpabile,* manifeste plenum gratia omnium virtutum et divina majestate. Quorum alterum quidem dum frangitur...

3. — *Ibid.*, col. 153 : Sacramentum ergo corporis Christi, quantum ad id spectat, quod in cruce immolatus est ipse Dominus Jesus Christus, caro ejus est, quam forma panis opertam accipimus in sacramento, et sanguis ejus quem sub vini specie ac sapore potamus : caro videlicet carnis, et sanguis sacramentum *est* sanguinis. Carne et sanguine, utroque invisibili, intelligibili, spirituali, significatur corpus visibile Domini nostri *et palpabile, plenum omnium gratia virtutum,* et divina majestate. Quorum alter dum frangitur...

3. — Item : Caro ejus est, quam, forma carnis opertam, in sacramento accipimus, et sanguis ejus, quem sub vini specie ac sapore potamus : caro videlicet carnis, et sanguis sacramentum sanguinis. Carne et sanguine, utroque invisibili, intelligibili, spirituali, significatur corpus visibile Domini nostri Jesu Christi, *palpabile,* plenum gratia omnium virtutum et divina majestate.

4. — *Ibid.*, c. XIV (col. 425) : Utrumque enim lavat, purgat, purificat : illud carnem, hoc sanguinem. Sicut ergo cœlestis panis, *quæ vera* Christi caro est, suo modo vocatur corpus Christi, [cum revera sit sacramentum corporis Christi], illius videlicet quod visibile, palpabile, mortale, in cruce *est suspensum,* vocaturque ipsa carnis ipsius immolatio, quæ sacerdotis manibus fit, Christi passio, mors, crucifixio, non rei veritate, sed significante mysterio, sic sacramentum fidei, quod *baptisma intelligit,* fides est. — c. XV. In seipso semel immolatus est Christus...

4. — *Ibid.*, col. 154 : Utrumque enim lavat, purgat, purificat : illud carnem, istud mentem. Sicut ergo cœlestis panis, *qui vere* Christi caro est, suo modo vocatur corpus Christi, cum revera sit sacramentum corporis Christi, illius videlicet quod visibile, palpabile, mortale, in cruce *positum est,* vocaturque ipsa carnis immolatio, quæ sacerdotis manibus fit, Christi passio, mors, crucifixio, non rei veritate, sed significanti mysterio, sic sacramentum fidei, quod *baptisma intelligit,* fides est. Semel immolatus est Christus...

4. — Item : Sicut ergo cœlestis panis, *qui vere* Christi caro est, suo modo vocatur corpus Christi, cum revera sit sacramentum corporis Christi, illius videlicet quod visibile, palpabile, mortale, in cruce *est positum,* vocaturque ipsa carnis immolatio, quæ sacerdotis manibus fit, Christi passio, mors, crucifixio, non rei veritate, sed significante mysterio, sic sacramentum fidei, quod *baptismus intelligitur,* fides est.

5. — *Ibid.*, c. XI (col. 422) : Sic nempe in terris immolatum Christum manducamus et bibimus, ut in cœlestibus ad dexteram Patris integer semper existat et vivus.

c. XIII (col. 423). Sacramenta enim illarum rerum quarum sacramenta sunt semper similitudinem gerunt, sicut in sacramento, de quo hæc quæstio ventilatur. *Dum* **frangitur hostia, dum sanguis de calice in ora fidelium funditur, quid aliud quam Dominici corporis in cruce immolatio ejusque sanguinis de latere effusio designatur** ? Alioquin sacramentum non esset... Illud vero quod ex libro De catechizandis rudibus assumpsisti... magis videtur tuam oppugnare sententiam, nostræ ferre subsidium.

6. — **Nos** *etenim* **in specie panis et vini, quam videmus, res invisibiles, id est Christi carnem et sanguinem, honoramus. Nec similiter** *pendimus has* **duas species,** ex quibus consecratur Dominicum corpus, **quemadmodum ante consecrationem** *pendebamus,* **cum fideliter fateamur, ante consecrationem** *esse panem vinumque,* id est, eas *res quas* **natura formavit ;** *inter sacrandum vero converti in Christi* **carnem** ac **sanguinem,** *quas* utrasque *res* **benedictio consecravit,** quamvis beatus Augustinus, in eo libro...

c. XIV. Sacramentum corporis Christi, quantum ad id spectat...

5. — *Ibid.*, col. 153 : Sic nempe in terris immolatum Christum manducamus et bibimus, ut in cœlestibus ad dexteram Patris integer semper existat et vivus.

Dum frangitur hostia, dum sanguis de calice in ora fidelium funditur, quid aliud quam Dominici corporis in cruce immolatio ejusque sanguinis de latere effusio designatur ?

6. — **Nos** *autem* **in specie panis et vini quam videmus, res invisibiles, id est Christi carnem et sanguinem honoramus ; nec similiter** *pendimus has* **duas species, quemadmodum ante consecrationem** *pendebamus,* **cum fideliter fateamur, ante consecrationem** *panem esse et vinum, quod* **natura formavit,** *post consecrationem vero,* **carnem** *Christi et* **sanguinem** *esse, quod* **benedictio consecravit.**

Sacramentum ergo corporis Christi, quantum ad id spectat...

5. — *Ibid.*, c. CXXXIX (col. 1076) : Quid significat fractio hostiæ et sanguinis potatio ? Vel sic : Dum hostia frangitur, passio Christi ad memoriam reducitur. AUG. IN LIBRO SENTENTIARUM PROSPERI.

Cum **frangitur hostia, dum sanguis de calice in ora fidelium funditur, quid aliud quam Dominici corporis in cruce immolatio ejusque sanguinis de latere effusio designatur ?**

6. — *Ibid.*, c. CXXV (col. 1071) : Sub specie panis et vini, invisibilem Christi carnem et sanguinem honoramus. AUG., IN LIBRO SENTENTIARUM PROSPERI.

Nos *autem* **in specie panis et vini quam videmus, res invisibiles, id est Christi carnem et sanguinem, honoramus ; nec similiter** *has comprehendimus* **duas species quemadmodum ante consecrationem** *comprehendebamus,* **cum fideliter fateamur, ante consecrationem** *panem esse et vinum quod* **natura formavit,** *post consecrationem vero* **carnem** *Christi esse et* **sanguinem,** *quod* **benedictio consecravit.**

7. — *Ibid.*, c. XV (col. 425) : BERENG. Beatus Augustinus in epistola ad Bonifacium : **Semel immolatus est Christus in semetipso. Et tamen** *in sacramento* non solum per omnes Paschæ solemnitates, sed et *omni die* populis *immolatur.*

LANFR. In seipso semel immolatus est Christus, **quia in manifestatione sui corporis, in distinctione membrorum omnium, verus Deus et verus homo, semel tantum in cruce pependit, offerens** *seipsum Patri* **hostiam vivam, passibilem, mortalem, vivorum** *ac* **mortuorum redemptionis efficacem, eorum** *videlicet* **quos** *divini consilii altitudo* **redimendos** *judicavit,* **præscivit, prædestinavit, vocavit, modis atque temporibus quibus id fieri congruebat.** In sacramento tamen quod in hujus rei memoriam...

c. XVII (col. 427) : Quonammodo panis efficiatur caro...

7. — *Ibid.*, col. 155 : Sic sacramentum fidei, quod baptisma intelligit, fides est. **Semel immolatus est Christus in semetipso, et tamen** *quotidie immolatur in sacramento.* Quod ita intelligendum est, **quia manifestatione sui corporis, in distinctione membrorum** suorum **omnium, verus Deus et verus homo, semel tantum in cruce pependit, offerens** *Patri seipsum* **hostiam vivam, passibilem, mortalem, vivorum** *et* **mortuorum redemptionis efficacem, eorum** *scilicet* **quos** *altitudo divini consilii* **redimendos judicavit, prædestinavit, vocavit, modis atque temporibus, quibus id fieri congruebat.**

Quonam modo panis efficiatur caro...

7. — *Ibid.*, c. CXLIII (col. 1077) De eodem (Quomodo intelligendum est : Semel immolatus est Christus, et quotidie immolatur). AUG., EP. 23, AD BONIFACIUM.

Semel immolatus est Christus in semetipso, et tamen *quotidie immolatur in sacramento.* Quod ita intelligendum est, **quia in manifestatione sui corporis, in distinctionem membrorum** suorum **omnium, verus Deus et verus homo, semel tantum in cruce pependit, offerens** *Patri seipsum* **hostiam vivam, passibilem, mortalem, vivorum** *atque* **mortuorum redemptionis efficacem, eorum** *scilicet* **quos** *altitudo divini consilii* **redimendos** *putavit,* **præscivit, prædestinavit, vocavit, modis atque temporibus quibus id fieri congruebat.**

De la comparaison des trois documents il ressort avec évidence que les passages de la Panormia concordent avec le résumé de Paschase inséré dans le Décret. Mêmes omissions, mêmes condensations, mêmes façons de remplacer les apostrophes à Bérenger par des formules générales. Souvent, mêmes variantes par rapport au texte de Lanfranc. D'autres, qui sont propres à la Panormia, se comprennent, à la rigueur, en supposant un texte basé sur le Décret : ainsi, *has comprehendimus, duas species, comprehendebamus* (6) ; *potest, investigari* (2) ; *baptismus intelligitur* (4) ; *putavit* (7) ; etc.

Quelques-unes cependant paraissent indiquer que l'auteur de la Panormia n'exploite pas simplement, en le débitant par morceaux, le résumé contenu dans le Décret. Ainsi, au lieu de dire avec le Décret : *accipimus in sacramento, plenum omnium gratia virtutum* (3), *manifestatione* (7), son texte porte, comme le texte authentique de Lanfranc : *in sacramento*

accipimus, plenum gratia omnium virtutum, in manifestatione. On le voit même restituer un mot de Lanfranc, omis par le Décret : *praescivit* (7).

Ce ne sont là que des indications légères. Déjà cependant elles suggèrent que les extraits présentés par la Panormia pourraient être d'un résumé de Lanfranc, autre que le *compendium* du Décret, quoique à peu de choses près identique.

Une particularité plus significative est le double titre du chapitre CXXXIX de la Panormia, où figure la 5e citation. Pourquoi l'auteur fournit-il ces deux titres au choix ? sinon parce qu'il les a trouvés l'un et l'autre dans les documents qu'il exploite, et où ils servaient déjà à introduire ce fragment de Lanfranc. Il n'emprunte donc pas directement au recueil du Décret, puisque dans le Décret les extraits sont transcrits en ordre, les uns à la suite des autres, sans qu'aucun titre les sépare.

*
* *

Jusqu'ici la conjecture est simplement plausible. Adressons-nous aux témoins qui permettront de la vérifier.

Alger de Liège, en divers endroits de son grand ouvrage, *De sacramentis corporis et sanguinis dominici* (*P. L.*, **180**, 739-854), cite, sous le nom de S. Augustin, et en se référant uniformément au *Livre des sentences de Prosper*, les sept extraits de Lanfranc que nous connaissons par la Panormia : savoir, au livre I, chapitre IX : le n° **1** ; — au chapitre V : le n° **2** ; — au chapitre XVIII : le n° **3** et le n° **4**, groupés comme dans la Panormia ; — au chapitre XIX : le n° **5** ; — au chapitre VII : le n° **6** ; — au chapitre XVI : le n° **7**.

Le texte fourni par Alger est généralement conforme à celui de la Panormia. Un certain nombre de ses variantes peuvent aisément se comprendre en admettant qu'Alger ait eu pour source directe l'ouvrage d'Yves de Chartres. Mais plusieurs autres sont difficilement explicables dans cette hypothèse. Voici les principales dans leur contexte :

6. — LANFRANC, *De corpore et sanguine Domini*, c. XIII (*P. L.*, **150**, 423) : **Nos** *etenim* **in specie panis et vini, quam videmus, res invisibiles, id est Christi carnem** *et sanguinem, honoramus.* **Nec similiter** *pendimus* **has duas species,** ex quibus consecratur Dominicum corpus, **quemadmodum ante consecrationem** *pendebamus* **cum fideliter fateamur, ante consecratio-**

6. — YVES, *Panormia*, l. I, c. CXXV (*P. L.*, **161**, 1071) : *Sub specie panis et vini, invisibilem Christi carnem et sanguinem honoramus.* AUG. IN LIBRO SENTENTIARUM PROSPERI. **Nos** *autem* **in specie panis et vini quam videmus, res invisibiles, id est Christi carnem et sanguinem honoramus, nec similiter** *has comprehendimus* **duas species quemadmodum ante consecratio-**

6. — ALGER, *De sacramentis corporis et sanguinis dominici*, l. I, c. VII (*P. L.*, **180**, 758) : Unde divus AUGUSTINUS IN LIBRO SENTENTIARUM PROSPERI : **Nos** *autem* **in specie panis et vini quam videmus, res invisibiles, id est Christi carnem honoramus** *et sanguinem ;* **nec similiter** *pendimus* **has duas species, quemadmodum ante consecrationem** *pendebamus*, **cum fideliter fa-**

nem esse panem *vinumque,* id est, *eas res quas* **natura formavit,** *inter sacrandum vero converti in Christi carnem ac sanguinem, quas* utrasque *res* **benedictio consecravit...**

nem *comprehendebamus,* **cum fideliter fateamur, ante consecrationem** *panem esse et vinum, quod* **natura formavit,** *post consecrationem vero carnem Christi* esse *et sanguinem, quod* **benedictio consecravit.**

teamur ante consecrationem esse panem *et vinum, quod* **natura formavit,** *post consecrationem vero carnem Christi et sanguinem, quod* **benedictio consecravit.**

7. — ID., *ibid.*, c. XV (col. 425).

BERENG. Beatus Augustinus in epistola ad Bonifacium : **Semel** *immolatus* **est Christus in** *semetipso.* **Et tamen** *in sacramento* non solum per omnes Paschæ solemnitates, sed et *omni die* populis *immolatur.*

LANFR. *In seipso* semel immolatus est Christus, **quia in manifestatione sui corporis, in distinctione membrorum omnium, verus Deus et verus homo, semel tantum in cruce pependit, offerens** *seipsum Patri* **hostiam vivam, passibilem, mortalem, vivorum** *ac* **mortuorum redemptionis efficacem, eorum** *videlicet* **quos** *divini consilii altitudo* **redimendos** *judicavit,* **præscivit, prædestinavit, vocavit, modis atque temporibus quibus id fieri congruebat.**

7. — ID., *ibid.*, c. CXLIII (col. 1077) : De eodem (*Quomodo intelligendum est : Semel immolatus est Christus, et quotidie immolatur.*) AUG., EP 23 AD BONIFACIUM. **Semel immolatus est Christus in semetipso, et tamen** *quotidie immolatur in sacramento.* Quod ita intelligendum est, **quia in manifestatione sui corporis, in distinctionem membrorum** suorum **omnium, verus Deus et verus homo, semel tantum in cruce pependit, offerens** *Patri seipsum* **hostiam vivam, passibilem, mortalem, vivorum** *atque* **mortuorum redemptionis efficacem, eorum** *scilicet* **quos** *altitudo divini consilii* **redimendos** *putavit,* **præscivit, prædestinavit, vocavit, modis atque temporibus quibus id fieri congruebat.**

7. — ID., *ibid.*, c. XVI (col. 787) : AUGUSTINUS, IN LIBRO SENTENTIARUM PROSPERI : **Semel** *oblatus* **est Christus in** *seipso,* **et tamen** *quotidie immolatur in sacramento.* Quod ita intelligendum est, **quia in manifestatione sui corporis, in distinctione** suorum **membrorum omnium, verus Deus et verus homo, semel tantum in cruce pependit, offerens** *Patri seipsum,* **hostiam vivam, passibilem, mortalem, vivorum** *atque* **mortuorum redemptionis efficacem, eorum** *videlicet* **quos** *altitudo divini consilii* **redimendos** *judicavit,* **præscivit, prædestinavit, modis atque temporibus quibus id fieri congruebat.**

La Panormia avait changé *pendimus* et *pendebamus,* que portait le texte de Lanfranc et que porte aussi le résumé du Décret, en *comprehendimus* et *comprehendebamus* (6). Or le résumé d'Alger présente justement la leçon originale. De même pour les leçons *scilicet, putavit*[1], qu'il rétablit, conformément au texte primitif, sous la forme : *videlicet, judicavit* (7). On ne peut évidemment supposer qu'Alger ait corrigé ces variantes de la Panormia en prenant la peine d'en collationner le texte avec celui de

1. Comparer également : *Semel oblatus est Christus* **in seipso,** et : **In seipso** *semel immolatus est Christus.*

Lanfranc ou du Décret : il ne se montre nullement soucieux d'une telle littéralité dans l'ensemble de ses citations ; et comment aurait-il eu l'idée de conformer un texte qu'il tenait pour texte de S. Augustin avec le texte avoué de Lanfranc ou de son abrégé ? La seule hypothèse plausible, semble-t-il, est qu'Alger a eu en mains le document même qui a servi de source à la Panormia, c'est-à-dire un abrégé de Lanfranc, très semblable à celui du Décret, divergent néanmoins en plusieurs détails[1], et dans lequel les morceaux choisis figuraient à l'état de sentences distinctes, chacune sous un titre approprié.

L'hypothèse est confirmée par le fait qu'Alger rapporte tous ses morceaux au *Livre des sentences* d'Augustin publié par Prosper, y compris le n° 7 dont la Panormia faisait une citation de la *Lettre à Boniface.* Pourquoi cette attribution différente, sinon parce qu'Alger avait sous les yeux, indépendamment de la Panormia, un document où cet extrait figurait, à l'égal des six autres, comme simple sentence d'Augustin ?

Une citation complémentaire d'Alger permet de préciser les choses. Au livre I, c. XXI (col. 798), Alger cite une autre parole de S. Augustin extraite du même livre des Sentences de Prosper.

Item idem (AUGUSTINUS) *in libro sententiarum Prosperi :* Escam vitae accipit, æternitatis poculum bibit, qui in Christo manet, et cujus habitator est Christus. Nam qui discordat a Christo, nec carnem Christi manducat nec sanguinem bibit, etiamsi tantæ rei sacramentum ad judicium suæ præsumptionis quotidie indifferenter accipiat.

Or, à la différence des précédents, ce texte se lit en effet dans l'ouvrage de S. Prosper d'Aquitaine, sous ce titre : *Qui edunt corpus Christi*[2]. C'est un résumé de la pensée développée par S. Augustin dans son Traité 26 sur l'Évangile de S. Jean[3].

Le fait de rapporter ainsi au livre des Sentences de Prosper, soit une sentence d'Augustin qui s'y lit effectivement[4], soit d'autres sentences que

1. Alger s'accorde avec le Décret et avec Lanfranc, contre la Panormia, pour les leçons suivantes : *possit* (n° 1), *duobus confici* (n° 2), *baptisma* (n° 4), *pendimus* et *pendebamus* (n° 6), *judicavit* (n° 7) ; au lieu de : *potest, duobus confici modis, comprehendimus* et *comprehendebamus, putavit.* — Il s'accorde avec le Décret et avec la Panormia, contre Lanfranc, pour les leçons : *positum est* (n° 4), *membrorum suorum omnium, offerens Patri seipsum, altitudo divini consilii* (n° 7) ; au lieu de : *est suspensum, membrorum omnium, offerens seipsum Patri, divini consilii altitudo.*

Par contre, il s'écarte du Décret, sur d'autres points, en s'accordant, soit avec Lanfranc seul : *videlicet,* cf. *in seipso* (n° 7), pour *scilicet, in semetipso* ; — soit avec la Panormia seule : *investigari* (n° 1), *sanguis sacramentum sanguinis* (n°3), *intelligitur* (n° 4), pour *vestigari, sanguis sacramentum est sanguinis, intelligit ;* — soit avec Lanfranc et la Panormia à la fois : *in sacramento accipimus, plenum gratia omnium virtutum* (n° 3), pour *accipimus in sacramento, plenum omnium gratia virtutum.*

2. S. PROSPERUS AQUITANUS, *Sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum liber unus,* c. CCCXLIII (*alias* 341, *ante* 339). *P. L.*, **51**, 481. Autre titre, d'après le manuscr. de Claude Joli : *Qui accipiant et qui non accipiant corpus Christi.*

3. S. AUGUSTINUS, *In Joannis Evangelium,* tract. XXVI, n° 18 (*P. L.*, **35**, 1615).

4. Le texte avait déjà été produit, avec la même référence au livre des Sentences de Prosper, par Yves de Chartres, dans le Décret, immédiatement avant le résumé de Lan-

nous savons, au contraire, être de Lanfranc, paraît bien appuyer positivement notre hypothèse. Alger a dû trouver les extraits de Lanfranc à l'état de Sentences détachées, munies de titres, comme celles du recueil de Prosper. Il est même tout à fait à croire qu'il les a trouvées en cet état dans un recueil proprement dit, mis au nom d'Augustin ; peut-être un exemplaire des Sentences mêmes assemblées par Prosper : les nouvelles Sentences de Lanfranc auront été transcrites, à la suite des Sentences Augustiniennes, comme analogues.

Le témoignage de **Pierre Abélard** jette peu de lumière sur le problème. Les trois passages de Lanfranc, qu'il cite sous le nom de S. Augustin, en se référant, lui aussi, aux Sentences de Prosper : *Idem (Augustinus) in libris Sententiarum Prosperi*, sont les trois que la Panormia a groupés en son chapitre CXXXVII : *Hoc est quod dicimus...* (**2**), *Caro ejus est...* (**3**), *Sicut ergo coelestis panis...* (**4**). Il les cite, groupés de façon semblable, moyennant les mêmes formules de liaison : *Item... Item.* D'autre part, il les reproduit avec plusieurs variantes, propres à la Panormia : *in cruce est positum, baptismus intelligitur* (**4**). On a donc nettement l'impression qu'Abélard a pour source la Panormia elle-même.

Tout au plus découvre-t-on dans son texte quelques autres leçons qui correspondent plus exactement au texte original de Lanfranc, et qui permettraient d'insinuer qu'il utilise directement le recueil même, exploité par la Panormia : *duobus confici, Deo et homine, id est corpus Christi* (**2**), à la place de *duobus confici modis, ex Deo et homine, corpus Christi.*

Les citations de **Gratien** apportent, au contraire, une véritable confirmation à l'hypothèse. Des sept extraits présentés par la Panormia, Gratien en reproduit six : le plus court seul (**1**), dépourvu de titre, est omis.

Au premier abord, tous paraissent cadrer exactement avec ceux de la Panormia. Les numéros **2**, **3** et **4**, sont groupés, reliés entre eux par *Item* répété, comme dans ce premier document. Le chapitre qui contient ce groupe est pourvu d'un titre très semblable : *Sacramentum et res sacramenti sacrificium Ecclesiae conficiunt* (cf. **2**). Les trois autres titres de la Panormia sont reproduits, au moins de façon équivalente : c. XLI (col. 1749) : *Sub specie panis et vini invisibilem Christi carnem et sanguinem honoramus* (cf. **6**) ; c. XXXVII (col. 1748) : *Dum hostia frangitur, passio*

franc, c'est-à-dire à la fin de son chapitre VIII (*P. L.*, **161**, 152). Ce chapitre VIII était tout composé de citations de S. Augustin, et cependant, chose curieuse, précédé d'un titre qui utilise par avance la pensée et les expressions de Lanfranc, telles qu'elles figureront dans le résumé, au chapitre IX suivant. Cap. VIII (col. 147) : « Hierusalem captivam ab hujus sæculi Babylonia debere liberari, et *signacula* rerum divinarum esse ***visibilia***, sed *res* ipsas *invisibiles* in eis *honorari*, et plurima in hunc modum. Augustinus, De catechizandis rudibus. » A comparer avec cet extrait de Lanfranc, donné au chapitre IX (col. 153) : « *In specie* panis et vini, *quam videmus*, *res invisibiles*, id est Christi carnem et sanguinem *honoramus.* » On dirait que le titre du chapitre VIII couvre déjà en partie le chapitre IX, et que les sentences présentées dans ce chapitre IX (LANFRANC) sont une suite des sentences enregistrées au chapitre VIII (AUGUSTIN). Est-ce l'indice d'une tendance à rapprocher intimement les pensées de Lanfranc de celles d'Augustin, tendance qui très vite aura porté à négliger le nom de Lanfranc dans le résumé de son livre, et à mettre sous le patronage de S. Augustin le *compendium* ainsi démarqué ?

Christi ad memoriam redit (cf. **5**) ; c. LII (col. 1758) : *Item (Quomodo Christus sit immolatus semel, et quomodo quotidie immoletur)* (cf. **7**). Enfin on trouve également chez Gratien plusieurs des variantes caractéristiques de la Panormia : *plenum gratia omnium virtutum* (**3**), *baptismus intelligitur* (**4**), *comprehendimus* et *comprehendebamus* (**6**). Il semblerait donc que Gratien ait purement et simplement copié l'ouvrage d'Yves de Chartres.

Il n'en est rien. D'autres indices nous montrent qu'en réalité Gratien a suivi un document différent : résumé de Lanfranc, tout comme le recueil de la Panormia, et identique dans l'ensemble, mais en maints détails plus conforme au texte original.

C'est ainsi qu'au nº 7, il introduit son texte par un titre visiblement apparenté à celui de la Panormia ; et néanmoins, à l'encontre de la Panormia, il rapporte formellement le morceau au livre des Sentences de Prosper, et non à la Lettre d'Augustin à Boniface : c. LII (col. 1756) : *Item (Quomodo Christus sit immolatus semel, et quomodo quotidie immoletur.* AUGUSTINUS) *in libro sententiarum Prosperi.*

Cette référence au livre des Sentences a déjà été présentée par Alger ; mais ce n'est pas Alger que suit Gratien : le groupement de ses extraits, la nature de ses variantes, le montrent indépendant à son égard. Son rapport est beaucoup plus sensible à l'égard de la Panormia : mais on ne comprendrait pas que, reproduisant directement, le texte, non d'Alger, mais de la Panormia, il ait néanmoins remplacé la référence de la Panormia par celle d'Alger. S'il indique la référence propre à Alger, c'est qu'elle figurait déjà dans le document qu'il utilise. C'est donc qu'il a en mains, non la Panormia elle-même, mais un document très semblable, et néanmoins différent, dans lequel le titre du chapitre s'accompagnait déjà de la mention des Sentences de Prosper.

L'indépendance de Gratien vis-à-vis de la Panormia s'accuse du reste nettement en quatre variantes importantes de ce nº 7, où il apparaît que Gratien est seul à reproduire les expressions authentiques de Lanfranc : **membrorum omnium, offerens seipsum Patri, divini consilii altitudo,** *indicavit* (sans doute **judicavit,** comme Lanfranc et le Décret) ; au lieu de : *membrorum suorum omnium, offerens Patri seipsum, altitudo divini consilii, putavit,* comme porte la Panormia.

Au même point de vue, les autres extraits offrent des variantes non moins significatives. Non seulement Gratien marche de pair avec Lanfranc et le Décret, contre la Panormia, dans les leçons : *duobus confici, Deo et homine, id est corpus Christi* (**2**) ; mais il s'accorde avec Lanfranc seul, pour reprendre **hoc** avant *modis omnibus,* et ajouter **scilicet** après *sacrificium* (**2**). Tandis que la Panormia, et de même le Décret, parlent du corps « posé » sur la croix, *positum* (**4**), Gratien a la propre expression de Lanfranc : **suspensum.** Bien plus, après *has duas species* (**6**), on le voit insérer toute une petite proposition de Lanfranc, qui a été omise par la Panormia et le Décret, et qui ne se trouve pas davantage chez Alger, ni chez Abélard : **ex quibus consecratur Dominicum corpus.**

Cet ensemble de particularités, dont plusieurs paraissent décisives, autorise réellement à penser que Gratien a connu un recueil de Sentences de Lanfranc, isolées ou groupées plusieurs ensemble, sous des titres indi-

cateurs de leur teneur générale, et censées appartenantes au livre des Sentences d'Augustin, publié par Prosper. La démonstration est évidemment moins péremptoire que dans le cas de Paschase Radbert : elle nous paraît néanmoins atteindre par elle-même à un haut degré de probabilité. Rapprochée de la démonstration à laquelle a donné lieu le cas de Paschase Radbert, elle prend nous semble-t-il, un caractère de quasi-certitude.

L'histoire de ce petit Recueil peut, en définitive, être reconstituée ainsi. Étant donné sa parenté étroite avec le *compendium* de Lanfranc, inséré dans le Décret, on peut croire qu'on a commencé par résumer l'œuvre de Lanfranc, en alignant ses passages les plus expressifs, allégés des détails de moindre importance, surtout des allusions personnelles à Bérenger, ramassés de la sorte en un texte de portée générale et plus bref. Présenté d'abord comme abrégé de Lanfranc *(Décret)*, le document n'aura pas tardé à se répandre sans indication de sa provenance. En même temps, pour une commodité plus grande, et selon l'habitude que les canonistes prenaient, à l'imitation de S. Prosper, il aura été divisé en un certain nombre de sentences, ou petites pièces se rapportant à un point de doctrine particulier, que l'on aura transcrites, isolément ou groupées plusieurs ensemble, en les étiquetant par des titres appropriés. La ressemblance de ces sentences anonymes avec celles qu'avait fait connaître S. Prosper, probablement aussi le fait de leur inscription à la suite de celles-ci, en quelque manuscrit courant, auront conduit à y voir des Sentences mêmes de S. Augustin, faisant partie du fameux livre édité par son disciple. C'est ce recueil de sentences, mis sous le nom d'Augustin, qu'aura reproduit, sous sa forme la plus complète, Yves de Chartres dans la Panormia. Il aura été utilisé, d'une façon partielle et indépendante d'Yves, soit par Alger de Liège, soit par Abélard, soit par Gratien.

Ajoutons, pour être complet, que la *Summa sententiarum* (vers 1155) reproduit exactement la sentence **5**, d'après la Panormia, à ce qu'il semble, et en se référant pareillement à S. Augustin dans le livre des Sentences de Prosper[1].

Pierre Lombard († 1160) cite, avec la même référence, mais sous une forme abrégée, d'abord les trois sentences, **2**, **3**, **4**, qui sont groupées dans la Panormia et chez Gratien, puis la sentence 7 à part. Son texte présente des variantes, qui correspondent, les unes au texte de la Panormia, les autres au texte de Gratien[2]. C'est au texte de la Panormia, ou plus direc-

1. *Summa sententiarum*, tract. VI, c. VIII (*P. L.*, **176**, 145) : « AUGUSTINUS *in libro sententiarum Prosperi* : Cum (cf. Panormia) igitur frangitur hostia, dum sanguis de calice in ora fidelium funditur, qui (*pour* quid) aliud quam Dominici corporis in cruce immolatio, ejusque sanguinis de latere effusio designatur ? »

2. P. LOMBARDUS, *Sentent.*, l. IV, dist. X, n° 2 et 3 (*P. L.*, **192**, 860-861) : « Ait enim AUG., *in lib. Sententiarum Prosperi* : Hoc est quod dicimus, quod modis omnibus approbare contendimus, sacrificium Ecclesiæ duobus confici (cf. *Gratien*), duobus constare : visibili elementorum specie, et invisibili Domini nostri Jesu Christi carne et sanguine ; sacramento, et re sacramenti, id est corpore Christi ; sicut et Christi persona constat et conficitur ex (cf. *Panormia*) Deo et homine, cum Christus sit verus Deus

tement peut-être à celui d'Alger, qu'est apparentée sa citation[1] de la sentence 1, ignorée de Gratien.

Enfin Gratien, sinon Pierre Lombard, lui-même dépendant de Gratien, paraît être la source où **S. Thomas** († 1274) a puisé le début de la sentence 7 de Lanfranc, que le Docteur Angélique rapporte, comme ses devanciers, à S. Augustin[2].

---

et homo ; quia omnis res illarum rerum naturam et veritatem in se continet, ex quibus conficitur. Conficitur autem sacrificium Ecclesiæ duobus, sacramento et re sacramenti, id est corpore Christi. Est ergo sacramentum et res sacramenti, idem (*pour* id est ; cf. *Gratien*) corpus Christi... Deinde addit quod magis movet lectorem : Caro, inquit, ejus est, quam sub forma panis opertam in sacramento accipimus ; et sanguis ejus, quem sub vini specie ac sapore potamus, caro videlicet carnis, et sanguis sacramentum est sanguinis ; carne et sanguine, utroque invisibili, intelligibili et spirituali, significatur corpus Christi visibile et palpabile, plenum gratia et divina majestate... Quem sensum confirmat AUG., aperiens qualiter praedicta intelligenda sint, quia obscure dixerat, consequenter dicens ita panem vocari corpus Christi, cum vere sit sacramentum corporis Christi, quod in cruce positum est (cf. *Panormia)*, sicut ipsa immolatio, quæ fit manibus sacerdotis, vocatur Christi passio, non rei veritate, sed significandi (*pour* significanti) mysterio, et sicut sacramentum fidei dicitur fides. » — *Ibid.*, dist. XII, n° 7 (col. 866) : « Unde AUG... Item *in lib. Sententiarum Prosperi :* Semel immolatus est Christus in semetipso, et tamen quotidie immolatur in sacramento. Quod sic intelligendum, quia, in manifestatione corporis et distinctione membrorum, semel tantum in cruce pependit, offerens se Deo Patri hostiam redemptionis efficacem, eorum scilicet quos prædestinavit. »

1. ID., *ibid.*, dist. XI, n° 3 (col. 862) : « AUGUSTINUS *in libro Sententiarum Prosperi*. Si vero quæris modum quo id fieri possit (cf. *Décret, Alger*), breviter respondeo : Mysterium fidei credi salubriter potest, investigari (cf. *Panormia, Alger*) salubriter (*pour* utiliter) non potest. »

2. S. THOMAS, *Summa theol.*, p. III, qu. 83, art. 1 : « Sed contra est quod AUGUSTINUS dicit *(in lib. Sent. Prosperi)* : Semel immolatus est in semetipso Christus, et tamen quotidie immolatur in sacramento. »

INDEX ALPHABÉTIQUE DES AUTEURS

A

ABBON DE S. GERMAIN, † 923 — p. 14.
ABÉLARD (Pierre), † 1142 — p. 32, 99, 111.
ABELLY (Louis), † 1691 — p. 419.
ADALBERT DE METZ, † 970* — p. 27.
ADELMANN DE BRESCE, *ou* DE LIÈGE, † 1062 — p. 17, 101, 134.
ADREVALD DE FLEURY, 878* — p. 10.
ADRIEN FLORENT, *ou* ADRIEN VI, † 1523 — p. 215 sq.
AERTNYS (Joseph), 1898 — p. 600.
AGOBARD (S.), † 840 — p. 11.
AIMÉ (François), † 1723 — p. 539.
ALAIN DE LILLE, † 1202 — p. 159.
ALBERT LE GRAND (B.), † 1280 — p. 165 sq.
ALBIGEOIS, XI[e] siècle — p. 15, 242.
ALCUIN, † 804 — p. 11.
ALEXANDRE DE HALÈS, † 1245 — p. 164 sq.
ALEXANDRE (Noël), † 1724 — p. 549 sq.
ALGER DE LIÈGE, † 1130* — p. 19, 23, 99, 107 sq., 116 sq., 128 sq., 142 sq.
ALLEN (Guillaume), *ou* ALANUS, † 1594 — p. 342, 394 sq.
AMALAIRE DE METZ, † 837 — p. 6, 11, 118, 125, 143.
AMBROISE (S.), † 397 — p. 64 sq., 87, 94 sq.
AMELOTE (Denys), † 1678 — p. 498 sq.
AMORT (Eusèbe), † 1775 — p. 539.
ANASTASE (S.), † 1086 — p. 17, 111.
Andreæ (Martyrium S.), V[e] siècle — p. 61, 85, 95.
ANTOINE (Paul-Gabriel), † 1743 — p. 521.
ANSELME DE CANTORBÉRY (S.), † 1109 — p. 22, 24, 26, 32, 98 sq., 128, 138.
ANSELME DE LAON, † 1117 — p. 25, 35, 127, 142.
ARNAUD DE BONNEVAL, † 1156 — p. 23.
ARRIAGA (Rodrigue DE), † 1667 — p. 445 sq.
AUGUSTIN (S.), † 430 — p. 37 sq., 47 sq., 67 sq., 74 sq., 83 sq., 92 sq., 191.
AUGUSTINIS (Émile de), 1878 — p. 592.
AZOR (Jean), † 1603 — p. 344, 389 sq.

B

BABIN (François), † 1734 — p. 548.
BACUEZ (Nicolas-Louis), † 1892 — p. 626.
BAILLY (Louis), † 1808 — p. 561.
BANDINUS, 1170* — p. 158.
BASILE LE GRAND (S.), † 379 — p. 56.
BATIFFOL (Pierre), 1918 — p. 637.
BAUER (Bernardin), † 1792 — p. 539.
BAY (Michel DE), *ou* BAIUS, † 1589 — p. 340, 357 sq.
BAY (Jacques DE), † 1614 — p. 344, 397 sq.
BEAUDOIN DE CANTORBÉRY, † 1190 — p. 159 sq.
BÈDE LE VÉNÉRABLE (S.), † 735 — p. 63, 86, 89, 91, 94.
BEECK (Martin VAN DER), *ou* BECANUS, † 1624 — p. 443.
BELETH (Jean), 1160* — p. 161 sq.
BELLARMIN (Robert) (B.), † 1621 — p. 343, 383 sq.
BELLORD (James), 1905 — p. 619.
BENOIT XIV, † 1758 — p. 557.
BÉRENGER DE TOURS, † 1088 — p. 16.
BERGIER (Nicolas-Silvestre), † 1790 — p. 528.
BERNARDIN DE SIENNE (S.), † 1444 — p. 218 sq.
BERNOLD DE CONSTANCE, † 1100 — p. 16, 23, 119.
BERTI (Jean-Laurent), † 1766 — p. 532.
BÉRULLE (Pierre DE), † 1629 — p. 463 sq.
BESSARION, † 1472 — p. 218.
BIEL (Gabriel), † 1495 — p. 215, 219 sq.
BILLOT (Louis), 1896 — p. 606 sq.
BILLUART (Charles-René), † 1757 — p. 533 sq.

Bois (François du) : *voy.* Sylvius.
Bona (Jean), † 1674 — p. 461.
Bonal (Antoine), † 1904 — p. 580.
Bonaventure (S.), † 1274 — p. 165 sq.
Book of common Prayer (The), 1459 et 1552 — p. 252.
Bossuet (Jacques-Bénigne), † 1704 — p. 505 sq.
Boucard (Louis), 1912 — p. 597.
Boucat (Antoine), † 1718* — p. 538.
Bourceau (E.-P.), 1912 — p. 602.
Bourdaloue (Louis), † 1704 — p. 504.
Bourgoing (François), † 1662 — p. 496.
Bouvier (Jean-Baptiste), † 1854 — p. 578.
Bover (Joseph-Marie), 1921 — p. 642 sq.
Boyvin (Jean-Gabriel), † 1681* — p. 456.
Bozio (Thomas), † 1610 — p. 337.
Bruges (François-Luc de), † 1619 — p. 448.
Bruno le Chartreux (S.), † 1101 — p. 28, 111, 141.
Bruno de Wurzbourg, † 1045 — p. 20, 99.
Brunon d'Ast *ou* de Segni (S.), † 1123 — p. 25 sq., 31, 35, 99, 113, 131.
Buathier (J.-M.), 1886 — p. 525.
Bulenger (Pierre), † 1598 — p. 257, 262 sq.
Bundere (Jean Van der), † 1557 — p. 256, 270 sq.
Burchard de Worms, † 1025 — p. 21.
Burghaber (Adam), 1678 — p. 447.

C

Cajétan (Thomas Vio), † 1534 — p. 254, 260 sq., 280, 283 sq.
Calmet (Dom Augustin), † 1757 — p. 551.
Calvin (Jean), † 1564 — p. 249 sq.
Cano (Melchior), † 1560 — p. 294 sq., 320 sq., 340, 346 sq.
Capponi (Séraphin), † 1614 — p. 337.
Capreolus (Jean), † 1444 — p. 215 sq.
Carolini (Libri), IXe siècle — p. 5 sq., 129.
Casal (Gaspard), † 1585 — p. 303, 306, 341, 378 sq.
Caspensis (Louis), † 1647 — p. 454.
Castro (Alphonse de), † 1558 — p. 257, 264 sq., 283 sq., 294 sq., 314 sq.
Cathares, XIe siècle — p. 15, 242.
Catharin (Ambroise), † 1533 — p. 254.
Chaignon (Pierre), † 1883 — p. 566.
Charmes (Thomas de), † 1765 — p. 535.
Chaves (Thomas de), 1678 — p. 337.
Choin (Louis-Albert-Joly de), † 1759 — p. 555.
Chrysostome (S. Jean), † 407 — p. 42, 56, 83 sq., 94 sq.
Cienfuegos (Alvarez), † 1739 — p. 523 sq
Clericatus (Jean), † 1717 — p. 422.
Clichtove (Josse), † 1543 — p. 253, 259 sq., 284 sq.
Cling (Conrad), † 1556 — p. 255, 260 sq.
Cochem (Martin de), † 1712 — p. 538.
Cochlée, † 1552 — p. 255, 260 sq.
Coeffeteau (Nicolas), † 1623 — p. 392 sq.
Collet (Pierre), † 1770 — p. 529 sq.
Condren (Charles de), † 1641 — p. 468 sq.
Conférences d'Angers, 1716 — p. 548.
Conférences de Luçon, 1698 — p. 434.
Conférences de La Rochelle, 1676 — p. 513 sq.
Confessio fidei, IXe ou Xe siècle — p. 12, 111, 112, 139.
Coninck (Gilles de), † 1633 — p. 445.
Contarini (Gaspard), † 1542 — p. 254, 262 sq., 281 sq.
Contenson (Vincent), † 1674 — p. 461.
Coton (Pierre), † 1626 — p. 351 sq.
Courayer (François Le), † 1776 — p. 540 sq.
Cuesta (André de), † 1564 — p. 306 sq., 316 sq.
Cyprien (S.), † 258 — p. 70 sq., 96.
Cyrille d'Alexandrie (S.), † 444 — p. 58 sq.

D

De divinis officiis, Xe ou XIe siècle — p. 11.
Democharès : *voy.* Mouchy (de).
Denys le Chartreux, † 1471 — p. 215, 219 sq.
Déoduin de Liège, † 1075 — p. 17.
Desmarès (Toussaint), † 1687 — p. 497.
Dobmayr (Marien), † 1805 — p. 539.
Driedo, † 1535 — p. 254, 264 sq., 276, 285 sq.
Druthmar (Christian), † 851 — p. 11, 112, 115.
Dubois (Jean), *ou* Boscus, † 1667 — p. 440.
Duguet (Jacques-Joseph), † 1733 — p. 545.
Duns Scot, † 1308 — p. 214, 219 sq.
Durand de Mende (Guillaume), † 1296 — p. 217, 220 sq.
Durand de S. Pourçain, † 1334 — p. 214 sq.
Durand de Troarn, † 1088 — p. 17, 105, 125, 130, 135.
Dyvolle (Pierre), † 1568 — p. 338.

E

Eberhard de Bamberg, † 1172 — p. 25.
Eck (Jean), † 1542 — p. 253, 259 sq.
Éphèse (Symbole d'), 430 — p. 60.

Epitome theologiæ christianæ, XII[e] siècle — p. 33 sq., 127, 142.
EST (Guillaume Hessels VAN), *ou* ESTIUS, † 1613 — p. 344, 399 sq.
ÉTIENNE DE BEAUGÉ, † 1136 — p. 24, 112, 119, 126 sq., 130 sq., 140 sq.
EUSÈBE D'ÉMÈSE, † 359 — p. 44.
Expositio divinorum officiorum, XI[e] siècle — p. 118.
Expositio super canonem missæ, XI[e] siècle — p. 20.

F

FABER (Matthias), † 1653 — p. 450.
FABER (Frédéric-William), † 1863 — p. 465.
FABRI (Jean), † 1558 — p. 256, 270, 280.
FAUSTE DE RIEZ, † 490* — p. 45 sq., 86, 91, 93, 95.
FERBER (Nicolas), *ou* HERBORN, *ou* STAGEFYR, † 1535 — p. 253, 270.
FERRARIS (Lucius), † 1760* — p. 536.
FISHER (B. John), *ou* ROFFENSIS, † 1535 — 254, 284.
FLORUS (le Diacre), † 860 — p. 11, 98, 110, 125, 135, 138, 140 sq., 143 sq.
FOREIRO (François), † 1581 — p. 301, 336.
FOSCARARI (Gilles), † 1564 — p. 304, 336.
FOSSANUS (Jérôme), 1554 — p. 271.
FRANÇOIS DE SALES (S.), † 1622 — p. 339.
FRANÇOIS DE BONNE-ESPÉRANCE, 1662 — p. 444.
FRANÇOIS MARIE, † 1713 — p. 528.
FRANZ (Joseph-Théodore), 1880 — p. 625.
FRANZELIN (Jean-Baptiste), † 1886 — p. 587 sq.
FULBERT DE CHARTRES (S.), † 1029 — p. 20.

G

GABRIEL DE S. VINCENT, † 1671 — p. 422.
GALEN (Matthieu VAN DER), † 1573 — p. 342, 361 sq.
GAMACHE (Philippe), † 1625 — p. 431.
GASPARRI (Pierre), 1897 — p. 595.
GAUTRELET (François-Xavier), 1874 — p. 626.
GAY (L.-Charles), † 1892 — p. 625.
GÉNICOT (Édouard), 1905 — p. 594.
GEOFFROY DE VENDÔME, † 1132 — p. 22.
GÉRARD DE CAMBRAI, 1025 — p. 15, 98 sq., 111.
GERBERT D'AURILLAC, † 1003 — p. 13.
GERBET (Philippe-Olympe), † 1864 — p. 570.
GERHOCH DE REICHERSBERG, † 1169 — p. 24 sq., 111, 133.
GERSON, † 1429 — p. 218 sq.
GÉZON DE TORTONE, 950* — p. 13.
GIBERGUES (Mgr DE), 1911 — p. 600.
GIHR (Nicolas), 1897 — p. 612.
GIRAUD (S. M.), 1885 — p. 626.
GONET (Jean-Baptiste), † 1681 — p. 456.
GOSSELIN (Jean-Edme-Auguste), † 1858 — p. 582.
GOTTI (Vincent-Louis), † 1742 — p. 539.
GÖTZMANN, 1901 — p. 605.
GOUSSET (Thomas-Marie-Joseph), † 1866 — p. 570.
GRATIEN DE BOLOGNE, † 1158 — p. 29 sq.
GRÉGOIRE LE GRAND (S.), † 604 — p. 39 sq., 81, 83 sq., 86 sq., 91, 97.
GRÉGOIRE DE LYON, 1696 — p. 440.
GRIMAL (J.), 1911 — p. 615.
GRIVET (Jules), 1916 — p. 632 sq.
GROPPER (Jean), † 1559 — p. 255, 269 sq. 297 sq., 318 sq.
GUÉRANGER (Dom Prosper), † 1875 — p. 584.
GUERRERO (Pierre), 1562 — p. 302, 317 sq.
GUILLAUME D'AUVERGNE *ou* DE PARIS, † 1249 — p. 165 sq.
GUILLAUME D'AUXERRE, † 12$\frac{3}{0}$ — p. 165.
GUILLAUME D'OCCHAM, † 1359 — p. 214.
GUILLAUME DE S. THIERRY, † 1150* — p. 22, 111, 119, 127, 134, 141.
GUILLAUME DE CHAMPEAUX, † 1122 — p. 24, 35, 115.
GUILLAUME DURAND : *voy.* DURAND DE MENDE.
GUITMOND D'AVERSA, † 1095 — p. 18, 105 sq., 141 sq.

H

HABERT (Louis), † 1718 — p. 531.
HAMEL (Jean-Baptiste DU), † 1706 — p. 444.
HAMON (André-Jean-Marie), † 1874 — p. 571.
HARLAY (François DE), † 1653 — p. 450.
HAYMON D'ALBERSTADT, † 853 — p. 8, 141.
HENAO (Gabriel de), † 1704 — p. 455.
HENNO (François), † 1713* — p. 522.
HENRI DE GAND, † 1293 — p. 213.
HENRI VIII D'ANGLETERRE, 1521 — p. 254.
HENRIQUEZ (Henri), † 1608 — p. 345, 387 sq.
HERBORN : *voy.* FERBER.
HÉRENTHALS (Thomas D'), 1537 — p. 271.
HERIGER DE LOBBES, † 1007 — p. 13.
HERMANN (Joseph), 1908 — p. 600.

HERVÉ DE BOURG-DÉOLS, † 1150 — p. 25, 111, 116.
HERVÉ NATALIS, † 1323 — p. 214 sq.
HESSELS (Jean), † 1566 — p. 341, 375 sq.
HICQUEY (Antoine), † 1641 — p. 420 sq.
HILDEBERT DE LAVARDIN *ou* DU MANS, † 1133 — p. 22 sq., 31, 101, 112 sq., 128, 138, 142.
HINCMAR DE REIMS, † 882 — p. 11, 111, 133 sq.
HOFFMEISTER (Jean), † 1547 — p. 255, 262 sq.
HOLZCLAU (Thomas), † 1783 — p. 527.
HOMPEL (Max Ten), 1920 — p. 625.
HOSZ (Stanislas) *ou* HOSIUS, † 1579 — p. 258, 262 sq., 282 sq.
HUGON (Édouard), 1915 — p. 602 sq.
HUGUENY (Étienne), 1914 — p. 617.
HUGUES D'AMIENS *ou* DE ROUEN, † 1164 — p. 25, 31, 140.
HUGUES DE BRETEUIL *ou* DE LANGRES, † 1051 — p. 17, 138.
HUGUES DE MORTAGNE, XII^e siècle — p. 35.
HUGUES DE S. VICTOR, † 1142 — p. 25, 34 sq., 111, 127 sq.
HUGUES MÉTEL, † 1150 — p. 24, 138.
HULST (M. D'), 1893 — p. 616.
HUNNÉE (Augustin), † 1577 — p. 337.
HURTADO (Gaspard), † 1646 — p. 452.
HURTER (H.), 1893 — p. 591.
HUSS (Jean), † 1415 — p. 242.

I

Idée du sacrifice dans la religion chrétienne (L'), 1897 — p. 627 sq.
INNOCENT III, † 1216 — p. 161 sq.
ISAAC DE L'ÉTOILE, † 1169 — p. 24, 127, 144 sq.
ISIDORE DE SÉVILLE (S.), † 738 — p. 26, 68 sq., 86, 88, 92 sq.
ISIDORE LE MARCHAND (Pseudo), 850* — p. 12.

J

JANSEN (Corneille), † 1638 — p. 448.
JEAN DE CORNOUAILLES, 1180* — p. 161.
JEAN DE ROUEN, † 1079 — p. 20, 118.
JEAN DE S. THOMAS, † 1644 — p. 456.
JEUNE (Jean LE), † 1672 — p. 461.
JUÉNIN (Gaspard), † 1713* — p. 543.

K

KENRICK (François-Patrick), † 1863 — p. 571.
KLEE (Henri), † 1840 — p. 573.
KNOLL (Albert), † 1863 — p. 569.

L

LABAT (Pierre), † 1670 — p. 455.
LABAUCHE (L.), 1918 — p. 610.
LACROIX (Claude), † 1714 — p. 536.
LAFORET (Nicolas-Joseph) † 1872 — p. 571.
LAMIROY (Henri), 1919 — p. 598.
LANFRANC DE CANTORBÉRY, † 1089 — p. 18, 20, 50 sq., 86, 88, 103 sq., 113 sq.
LANTAGES (Louis DE), † 1694 — p. 440.
LAPIERRE (Corneille), † 1637 — p. 448 sq.
LA TAILLE (Maurice DE), 1921 — p. 658 sq
LATOMUS : *voy.* MASSON.
LAURENT (Guillaume), 1562 — p. 337.
LAYMANN (Paul), † 1635 — p. 451.
LAYNÈS (Jacques), † 1565 — p. 295 sq., 307 sq., 323 sq.
LEBRETON (Jules), 1910 — p. 605.
LE BRUN (Pierre), † 1729 — p. 545 sq.
LÉDESMA (Pierre DE), † 1616 — p. 343, 389.
LE GRAND (Louis), † 1780 — p. 547.
LEHMKUHL (Augustin), 1890 — p. 594.
LEIDRADE DE LYON, † 816 — p. 5.
LEONARDI (Thomas), † 1668 — p. 452.
LÉPICIER (Alexis-Marie), 1916 — p. 647 sq.
LESÊTRE (Henri), † 1914 — p. 604.
LEYS (Léonard), *ou* LESSIUS, † 1623 — p. 344, 410 sq.
LIGUORI (S. Alphonse DE), † 1787 — p. 517 sq.
LINDEN (Guillaume VAN DER), *ou* LINDANUS, † 1588 — p. 256, 277 sq.
LLANES (Jean), *ou* JEAN DE L'ANNONCIATION, † 1701 — p. 420 sq.
LOTHAIRE DE SEGNI : *voy.* INNOCENT III.
LUGO (Jean DE), † 1660 — p. 422 ,426 sq.
LUGO (François DE), † 1652 — p. 439.
LUTHER (Martin), † 1546 — p. 243 sq.

M

MACDONALD (Alexandre), 1905 et 1924 — p. 649 sq.
MAHLER (G.), † 1701* — p. 420.
MAIRAT (Louis), † 1664 — p. 454.
MAISTRE (Joseph DE), † 1821 — p. 560.
MALDEREN (Jean VAN), † 1633 — p. 422 sq.
MALDONAT (Jean), † 1583 — p. 340, 355 sq.
MANNING (Henri-Edouard), † 1892 — p. 641.
MARC (Clément), 1888 — p. 600.

MARMION (Dom Columba), † 1922 — p. 631.
MASSIOT (Dom Léonard DE), † 1717 — p. 552.
MASSON (Jacques), *ou* LATOMUS, † 1544 — p. 255, 270 sq.
MASTRIUS (Barthélemy) DE MELDOLA, † 1673 — p. 418.
MAYRON (François DE), † 1327 — p. 214 sq.
MÉLANCHTON (Philippe), † 1560 — p. 245 sq.
MENDOZA (Pierre Hurtado DE), † 1651 — p. 451.
MÉNOCHIUS (Jean-Étienne), † 1655 — p. 448.
MICHEL DE BOLOGNE, XV^e siècle — p. 215.
Micrologus : *voy.* BERNOLD DE CONSTANCE
MÖHLER (Jean-Adam), † 1838 — p. 572.
MONSABRÉ (J.-M.-L.), 1884 — p. 596.
MONSHEIN (Joseph), † 1769 — p. 539.
MORINEAU (A.), 1913 — p. 616.
MOUCHY (Antoine DE), *ou* DEMOCHARES, † 1574 — p. 257.
MUNIESSA (Thomas), † 1696 — p. 439.

N

NICOLAS DE LYRE, † 1340 — p. 218 sq.
NICOLAS DE CUES, † 1464 — p. 218 sq.
NICOLE (Pierre), † 1695 — p. 515.
NOËL (M.), 1848 — p. 565.
NOORT (G. van), 1919 — p. 614.

O

OGNIBENE, XII^e siècle — p. 34.
OLBERT DE GEMBLOUX, † 1047 — p. 21.
OLIER (Jean-Jacques), † 1657 — p. 486 sq.

P

PAQUET (A.-A.), 1900 — p. 645 sq.
PASCHASE RADBERT, † 851* — p. 6 sq., 47 sq., 86, 99 sq., 102 sq., 121 sq., 127, 132 sq., 138, 142 sq.
PASQUALIGO (Zacharie), † 1664 — p. 457 sq.
PELL, 1920 — p. 625.
PEREZ (Martin) DE AYALA, 1566 — p. 258, 270, 321.
PERRON (Davy DU), † 1618 — p. 338.
PERRONE (Jean), † 1876 — p. 566.
PESCH (Christian), 1900 — p. 655 sq.
PETAU (Denys), † 1652 — p. 450.
PIN (L.-M.), 1858 — p. 470, 584.
PICQUIGNY (Bernardin DE), † 1709 — p. 553 sq.
PIERRE D'AILLY, † 1420 — p. 215 sq.
PIERRE ALPHONSI, † 1140* — p. 25, 136.
PIERRE D'AURIOL, † 1322* — p. 214 sq.
PIERRE DE BLOIS, † 1200 — p. 161 sq.
PIERRE CANISIUS (S.), † 1597 — p. 337.
PIERRE DE CELLES, † 1187 — p. 26, 113.
PIERRE LOMBARD, † 1164 — p. 147 sq.
PIERRE LE MANGEUR, † 1178* — p. 140.
PIERRE LE PEINTRE, 1170* — p. 161 sq.
PIERRE DE LA PALU, † 1342 — p. 214 sq.
PIERRE DE POITIERS, † 1205 — p. 158 sq.
PIERRE DE TARENTAISE, † 1276 — p. 165.
PIERRE LE VÉNÉRABLE, † 1156 — p. 25, 98, 109 sq., 120 sq., 127, 136 sq.
PIGHIUS (Albert), † 1542 — p. 255.
PIRSTINGER (Berthold) † 1543 — p. 253.
PLANUS, 1899 — p. 630.
PLATEL (Jacques), † 1681 — p. 437.
PROSPER (S.) D'AQUITAINE, † 463* — p. 26, 54 sq.
PRUNEL (Louis), 1920 — p. 598.
PUENTE (Louis DE LA), *ou* DU PONT, † 1624 — p. 351.

Q

QUARTO (Paul-Marie), † 1655* — p. 445.
QUESNEL, † 1719 — p. 469, 497.
QUIEN (Michel LE), † 1733 — p. 540, 542.

R

RABAN MAUR, † 856 — p. 8 sq., 11, 111, 128, 142.
RADBERT : *voy.* PASCHASE.
RAOUL L'ARDENT, † 1101* — p. 112, 115.
RAOUL GLABER, † 1050 — p. 15.
RAOUL DE S. GERMER EN FLAIX, † 1157 — p. 25.
RATHIER DE VÉRONE, † 974 — p. 13.
RATRAMNE DE CORBIE, † 868 — p. 9 sq., 112, 125 sq., 141 sq.
RAYMOND LULLE, † 1315 — p. 214.
RAYNAUD (Théophile), † 1663 — p. 439.
RÉGINON DE PRUM, † 915 — p. 14.
RÉMI D'AUXERRE, † 908 — p. 11, 12, 100, 111, 115, 125 sq., 128, 139.
RENZ (Franz. Ser.), 1902 — p. 619 sq.
RHODES (Georges DE), † 1661 — p. 437
RICHARD DE MIDDLETOWN, † 1308 — p. 214 sq.
RICHARD DE WEDINGHAUSER, 1180* — p. 161.
RICHELIEU (Armand-Jean du Plessis DE), † 1642 — p. 435.
RICHEOME (Louis), † 1625 — p. 441.
RIVIÈRE (Jean), 1921 — p. 639 sq.
ROBERT PAULULUS, † 1178 — p. 161 sq.
ROBERT PULLEYN, † 1146 — p. 36, 117, 137, 142.

Roland Bandinelli, XII^e siècle — p. 34.
Roncaglia (Constantin), † 1737 — p. 532.
Ruard Tapper : *voy.* Tapper.
Rupert de Deutz, † 1135 — p. 23, 100, 112, 119, 130, 135, 139 sq., 141 sq.
Rutland (Gaspard), † 1559* — p. 256.

S

Sacramento altaris (De), XII^e siècle — p. 22.
Sacramentis (Liber de), V^e ou VI^e siècle — p. 66, 88.
Sainctes (Claude de), † 1591 — p. 337 sq.
Salamanque (Cours de théologie de) : *voy.* Llanes.
Salmeron (Alphonse), † 1585 — p. 295, 340, 352 sq.
Sancio (François), 1562 — p. 325 sq.
Sardagna (Charles), † 1775 — p. 528.
Sauvé (Charles), † 1925 — p. 630.
Scavini (P.), † 1881* — p. 568.
Schanz (Paul), 1893 — p. 654.
Schatzgeier (Gaspard), † 1525 — p. 253.
Scheeben (Matthias-Joseph), † 1888 — p. 576.
Schell (Hermann), 1893 — p. 624.
Schepens (P.), 1907 — p. 605.
Schouppe (François-Xavier), 1863 — p. 561, 563.
Schwane (Joseph-Antoine), † 1891 — p. 616.
Scot : *voy.* Duns Scot.
Scot Érigène, 851* — p. 10.
Segneri (Paul), † 1694 — p. 430.
Sicard de Crémone, † 1215 — p. 161 sq.
Silvestre de Prierio, † 1523 — p. 219.
Simar (Hubert), 1899 — p. 625.
Sonnius (François), † 1576 — p. 297 sq., 318.
Soto (Dominique de), † 1560 — p. 294, 340, 349 sq.
Specht (Thomas), 1876 — p. 625.
Speculum de mysteriis Ecclesiae, XII^e siècle — p. 141.
Stagefyr : *voy.* Ferber.
Stattler (Benoit), † 1797 — p. 558.
Stentrup (Ferdinand-Louis), 1889 — p. 594.
Stoeckl (Albert), 1861 — p. 574.
Suarez (François), † 1617 — p. 342, 366 sq.
Summa sententiarum, XII^e siècle — p. 35, 141.
Sylvius (François du Bois *ou*), † 1649 — p. 433.

T

Taion de Saragosse, 650* — p. 26.
Tanner (Adam), † 1632 — p. 442.
Tanquerey (Ad.), 1919 — p. 611.
Tapper (Ruard), † 1559 — p. 256, 261 sq., 278 sq., 287 sq., 294 sq., 319 qs.
Tartaret (Pierre), † 1494 — p. 215 sq.
Tepe (Bernard), 1896 — p. 593.
Tesnière (A.), 1889 — p. 595.
Thalhofer (Valentin), † 1891 — p. 575.
Théodulphe d'Orléans, † 821 — p. 5.
Thomas d'Aquin (S.), † 1274 — p. 183 sq.
Thomas de Strasbourg, † 1357 — p. 214 sq.
Thomassin (Louis), † 1695 — p. 501 sq.
Tilmann Smeling, † 1557, p. 253, 268.
Tirinus (Jacques), † 1636 — p. 448 sq.
Tolet (François), † 1596 — p. 373 sq.
Torres (François), † 1584 — p. 301, 342, 360 sq.
Tostat (Alphonse), † 1455 — p. 218 sq.
Tournely (Honoré), † 1729 — p. 519 sq.
Trente (Concile de), 1545-1563 — p. 293 sq.
Trente (Catéchisme du Concile de), 1566 — p. 335 sq.

U

Ulloa (Jean de), † 1725* — p. 522.

V

Vacant (J.-M.-A.), 1894 — p. 596.
Valence (Grégoire de), † 1603 — p. 344, 390 sq.
Vasquez (Gabriel), † 1604 — p. 343, 403 sq.
Vaudois, XII^e siècle — p. 242.
Veith (Jean-Emmanuel), † 1876 — p. 574
Véron (François), † 1649 — p. 454.
Via (Jean de), † 1582 — p. 376.
Victoria (François de), † 1546 — p. 257, 268.
Vigor (Simon), † 1575 — p. 338.
Viguier (Jean), † 1550 — p. 256, 270 sq., 287.
Villegaignon (Nicolas Durand de), † 1571 — p. 257, 267 sq.
Vincent (Louis), † 1869 — p. 561, 564.
Viva (Dominique), † 1710* — p. 526.
Vock (Franz-Xavier), † 1828 — p. 570.

W

WALAFRIED STRABON, † 849 — p. 11, 99, 111, 115.
WELTE (Benoît DE), † 1885 — p. 567.
WERNER DE S. BLAISE, † 1126 — p. 27.
WICLEF, † 1384 — p. 241.
WIDMANN (Joseph), † 1810 — p. 539.
WIGGERS (Jean), † 1639 — p. 444.
WILMERS, 1896 — p. 602.
WOLPHELME DE BRUNWILLER, † 1091 — p. 17.

Y

YSAMBERT (Nicolas), † 1642 — p. 418.
YVES DE CHARTRES, † 1116 — p. 24, 26, 27 sq., 113, 117, 134.

Z

ZACHARIE CHRYSOPOLITAIN, † 1156* — p. 112.
ZWINGLE (Ulric), † 1531 — p. 248.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE ..... V-XI

PREMIÈRE PARTIE : DES ORIGINES DE LA THÉOLOGIE AU CONCILE DE TRENTE (IXe AU XVIe SIÈCLE)

CHAPITRE I. — LA PREMIÈRE SPÉCULATION THÉOLOGIQUE SUR LE SACRIFICE DE LA MESSE (De Paschase Radbert, IXe siècle, à Pierre Lombard, XIIe siècle) 3

ARTICLE I. — LES DOCUMENTS 4

§ 1. — **Documents du IXe siècle.**
Paschase Radbert, Haymon d'Alberstadt, Raban Maur, Ratramne, etc 4

§ 2. — **Documents du Xe siècle.**
Hériger de Lobbes, etc 13

§ 3. — **Documents du XIe siècle.**
Durand de Troarn, Lanfranc de Cantorbéry, Guitmond d'Aversa, Alger de Liège, etc 15

§ 4. — **Documents de la première moitié du XIIe siècle.**

I. — *Monographies eucharistiques.*
S. Anselme de Cantorbéry, Hildebert de Lavardin, Honoré d'Autun, Guillaume de S. Thierry 21

II. — *Ecrits liturgiques.*
Bernold de Constance, Rupert de Deutz, Etienne de Beaugé, Isaac de l'Étoile, etc 23

III. — *Ecrits de circonstance et divers.*
Hugues Métel, Guillaume de Champeaux, Gerhoch de Reichersberg, Hugues d'Amiens, Pierre le Vénérable, etc 24

IV. — *Recueils canoniques.*
Yves de Chartres, Gratien 25

V. — *Premiers essais de théologie scolastique.*
Pierre Abélard, Hugues de Saint-Victor, Robert Pulleyn 30

ARTICLE II. — TEXTES DES PÈRES CITÉS DANS LES DOCUMENTS 37

§ 1. — **Textes fondamentaux, affirmant expressément le caractère figuratif de la Messe par rapport à la Croix.**
S. Augustin, S. Grégoire le Grand, S. Jean Chrysostome, Fauste de Riez 37

§ 2. — **Textes fondamentaux additionnels.**
Paschase Radbert, Lanfranc 47

§ 3. — **Textes secondaires, éclairant l'idée de l'immolation eucharistique.**
S. Jean Chrysostome, S. Cyrille d'Alexandrie, Le Martyre de S. André, S. Ambroise, S. Bède, S. Augustin, S. Isidore de Séville 55

§ 4. — **Textes secondaires, illustrant l'idée de l'union de l'Eglise au Christ dans le sacrifice eucharistique.**
S. Cyprien, S. Augustin, S. Grégoire le Grand 70

ARTICLE III. — IDÉE DU SACRIFICE DE LA MESSE, D'APRÈS LES TEXTES DES PÈRES, CITÉS DANS LES DOCUMENTS 82

I. — L'Eucharistie contient un sacrifice 83

II. — Le sacrifice eucharistique comporte une immolation du Christ 83

III. — Cette immolation est purement mystique ou représentative 84

IV. — En quoi consiste le caractère représentatif de l'immolation eucharistique 87

V. — La raison essentielle du sacrifice de la messe 90

VI. — Le prêtre et la victime du sacrifice de l'autel 94

ARTICLE IV. — L'IDÉE DU SACRIFICE DE LA MESSE D'APRÈS LES DOCUMENTS THÉOLOGIQUES EUX-MÊMES 97

I. — Il y a dans l'Eucharistie un véritable sacrifice 98

II. — Il y a une immolation du Christ sur l'autel 98

III. — Cette immolation du Christ est toute figurative 101

IV. — En quoi est figurée à l'autel l'immolation réelle du Christ ... 112

V. — La raison essentielle du sacrifice de la messe 129

VI. — Le prêtre et la victime du sacrifice de l'autel 138

CHAPITRE II. — PIERRE LOMBARD ET SES SUCCESSEURS JUSQU'A S. THOMAS 147

ARTICLE I. — PIERRE LOMBARD († 1164) 147

ARTICLE II. — LES SUCCESSEURS IMMÉDIATS DE PIERRE LOMBARD 158

I. — Bandinus, Pierre de Poitiers, Beaudoin de Cantorbéry 158

II. — Jean Beleth, Robert Paululus, Pierre le Peintre, Sicard de Crémone, Innocent III 161

III. — Alexandre de Halès, Guillaume de Paris, S. Bonaventure, le B. Albert le Grand 164

CHAPITRE III. — S. THOMAS D'AQUIN (1225-1274) 183

I. — Enseignement direct sur le sacrifice de l'Eucharistie 183

II. — L'idée du sacrifice en général 190

III. — L'idée des sacrifices mosaïques 196

IV. — L'idée du sacrifice de la croix 199

V. — L'idée générale du sacrifice appliquée à la messe 205

CHAPITRE IV. — De S. Thomas au Protestantisme (XIIIe au XVIe siècle). 213
§ 1. — **Les documents** ... 213
I. — Commentaires des Sentences ... 213
II. — Autres ouvrages ... 217
§ 2. — **Le témoignage des documents** ... 219
I. — Caractère figuratif de l'immolation du Christ eucharistique ... 220
II. — En quoi l'immolation de la croix est figurée à la messe ... 222
III. — D'où vient la réalité du sacrifice de la messe ... 229
IV. — Notion générale du sacrifice ... 233
V. — Le prêtre et la victime du sacrifice de l'autel ... 238

CHAPITRE V. — L'hérésie protestante et les Apologistes catholiques (1re moitié du XVIe siècle) ... 241

Article I. — L'hérésie protestante.
Luther, Mélanchton, Zwingle, Calvin ... 241

Article II. — La réponse des Apologistes ... 252
§ 1. — **Les écrivains à interroger** ... 253
§ 2. — **Les témoignages** ... 258
I. — L'immolation du Christ à l'autel est toute figurative ... 258
II. — En quelle partie de la messe est figurée l'immolation du Christ ... 261
III. — La réalité du sacrifice eucharistique tient à la réalité de la présence et de l'oblation ... 262
IV. — A quel moment de la messe se réalise l'oblation proprement sacrificielle ... 271
V. — Caractère propitiatoire de l'oblation de la messe, comparée à celle du ciel ... 273
VI. — Notion générale du sacrifice ... 280

CHAPITRE VI. — Le Concile de Trente (1545-1563) ... 293
Coup d'œil général sur le Concile ... 293

Article I. — Discussions des théologiens et des Pères ... 297
§ 1. — **L'oblation de la dernière Cène** ... 297
I. — Il y a eu un véritable sacrifice du Christ à la Cène ... 297
II. — L'essence du sacrifice de la Cène ... 305
§ 2. — **L'oblation de la Messe** ... 310
I. — Son caractère propitiatoire ... 310
II. — Sa qualité essentielle de sacrifice ... 312
Théorie de l'immolation représentative ... 314
Théorie de l'oblation ... 317
Théories composites ... 319
Conclusions ... 326
Article II. — Les décrets du Concile ... 326
I. — Les Canons ... 326
II. — La Doctrine ... 328

DEUXIÈME PARTIE : Du Concile de Trente a nos jours

CHAPITRE I. — Au lendemain du Concile de Trente (Fin du XVIe siècle). 335

Coup d'œil général sur les écrivains de cette période, et Classification d'après leur définition du sacrifice 335

Ire Théorie. — Le sacrifice n'exige pas une immutation réelle de la victime, et la messe ne contient qu'une figure de l'immolation du Christ 346

§ 1. — **La figure de l'immolation du Christ hors de la Consécration.**
Melchior Cano, Dominique de Soto, Louis du Pont, Pierre Coton 346

§ 2. — **La figure de l'immolation du Christ dans la Consécration.**
Alphonse Salmeron, Jean Maldonat 352

IIe Théorie. — Le sacrifice exige une immutation réelle de la matière offerte, et a la messe l'immutation porte sur la substance du pain et du vin 357
Michel de Bay (Baius), François Torrès, Mathieu van der Galen, François Suarez, François Tolet 357

IIIe Théorie. — Le sacrifice exige une immutation réelle de la matière offerte, et a la messe l'immutation affecte le Christ lui-même 375

§ 1. — **Immutation du Christ dans la Consécration.**
Jean Hessels, Gaspard Casal 375

§ 2. — **Immutation du Christ dans la Communion.**
Bellarmin 383

§ 3. — **Théories composites.**
Henri Henriquez, Pierre de Ledesma, Jean Azor, Grégoire de Valence, Nicolas Coeffeteau 387

IVe Théorie. — Le sacrifice exige une immutation réelle, et néanmoins a la messe il n'y a d'immutation que dans les espèces du sacrement 393

§ 1. — **Simple affirmation du principe et du fait.**
Guillaume Allen, Jacques de Bay, Guillaume van Est (Estius) 394

§ 2. — **Essais de conciliation du principe et du fait.**
Gabriel Vasquez, Léonard Lessius 402
Conclusion 414

CHAPITRE II. — Au XVIIe siècle 417

Article I. — Le sacrifice de la messe constitué par une immutation réelle du Christ 417

§ 1. — **Immutation réelle du Christ dans la Communion.**
Mastrius de Meldola, Nicolas Ysambert, Louis Abelly, Mahler 417

§ 2. — **Immutation réelle du Christ dans la Consécration et la Communion.**

I. — Antoine Hicquey, Jean de l'Annonciation, etc. 420

II. — Jean van Malderen, Jean de Lugo, etc. 422

§ 3. — **Immutation réelle du Christ dans la seule Consécration.**

I. — Philippe Gamache, François du Bois (Sylvius), Conférences de Luçon 431

II. — Richelieu, Jean Martinon, Georges de Rhodes, Jacques Platel, Théophile Raynaud, etc 435

ARTICLE II. — LE SACRIFICE DE LA MESSE EN DEHORS DE TOUTE IMMUTATION RÉELLE DU CHRIST 441

§ 1. — **Théorie particulière.**

Louis Richeome 441

§ 2. — **Sur les pas de Van der Galen et de Suarez.**

Adam Tanner, Martin van der Beeck (Becanus), J. B. du Hamel, Jean Wiggers, P. M. Quarto, Gilles de Coninck, R. de Arriaga, A. Burghaber 442

§ 3. — **Sur les pas de Vasquez et de Lessius.**

I. — *Les exégètes :* Luc de Bruges, Corneille Jansen, Jacques Tirinus, Corneille Lapierre, J. E. Ménochius 448

II. — *Affirmations générales :* Denys Petau, Mathias Faber, F. de Harlay, P. Laymann, P. Hurtado de Mendoza 450

III. — *Théories détaillées :* T. Léonardi, Gaspard Hurtado, L. Caspensis, L. Mairat, F. Véron, G. Henao, P. Labat, J. B. Gonet, J. G. Boyvin, Jean de S. Thomas 452

IV. — Zacharie Pasqualigo 457

V. — *Théories complémentaires :* V. Contenson, J. Bona, J. Le Jeune 460

§ 4. — **L'École théologique française.**

I. — Pierre de Bérulle 462

II. — Charles de Condren 468

III. — Jean-Jacques Olier 486

IV. — *Les Oratoriens :* Bourgoing, Desmares, Quesnel, Amelote, Thomassin 496

V. — *En dehors de l'Oratoire :* Bourdaloue, Bossuet 504

VI. — Les Conférences de La Rochelle, Pierre Nicole 513

CHAPITRE III. — AU XVIII^e SIÈCLE 517

ARTICLE I. — LE SACRIFICE DE LA MESSE DANS UNE IMMUTATION RÉELLE DU CHRIST 517

§ 1. — **Immutation réelle du Christ dans la Communion.**

S. Alphonse de Liguori 517

§ 2. — **Immutation réelle du Christ dans la Consécration et la Communion.**

Tournely 519

§ 3. — **Immutation réelle du Christ dans la seule Consécration.**

P. G. Antoine, F. Henno, J. de Ulloa, A. Cienfuegos 521

§ 4. — **Immutation, soit réelle, soit mystique, du Christ dans la Consécration.**

D. Viva, T. Holtzclau, C. Sardagna, P. Collet 526

ARTICLE II. — LE SACRIFICE DE LA MESSE EN DEHORS DE TOUTE IMMUTATION RÉELLE DU CHRIST 531

§ 1. — **Le sacrifice dans l'immolation mystique du Christ.**

I. — *Sur les pas de Vasquez :* L. Habert, C. Roncaglia, J. L. Berti 531

II. — *Sur les pas de Lessius et de G. Hurtado :* C. R. Billuart, Thomas de Charmes, C. Lacroix, L. Ferraris, etc. 533

§ 2. — **Nécessité de la présence réelle sous les signes de l'immolation mystique.**

Contre Le Courayer : Michel Le Quien 540

§ 3. — **Le sacrifice dans l'oblation du Christ présent sous les signes de son immolation. Continuation de l'École française.**

I. — *A l'Oratoire :* G. Juénin, J. J. Duguet, P. Le Brun 543

II. — *A Saint-Sulpice :* L. Le Grand 547

III. — *En dehors de l'Oratoire et de Saint-Sulpice :* F. Babin, Noël Alexandre, A. Calmet, Bernardin de Picquigny, A. Joly de Choin, Benoît XIV 548

CHAPITRE IV. — AU XIX^e SIÈCLE, JUSQUE VERS 1870 559

ARTICLE I. — LE SACRIFICE DE LA MESSE DANS UNE IMMUTATION RÉELLE DU CHRIST 560

J. de Maistre 560

I. — L. Bailly, F. X. Schouppe, L. Vincent 561

II. — M. Noël, W. Faber, P. Chaignon 565

ARTICLE II. — LE SACRIFICE DE LA MESSE EN DEHORS DE TOUTE IMMUTATION RÉELLE DU CHRIST 566

§ 1. — **Le sacrifice eucharistique dans l'immolation mystique du Christ.**

J. Perrone, B. de Welte, P. Scavini, A. Knoll, etc. 566

§ 2. — **Le sacrifice eucharistique constitué essentiellement par l'oblation** 571

I. — *Aux Etats-Unis :* Kenrick 571

II. — *En Allemagne :* A. Möhler, H. Klee, J. E. Veith, V. Thalhofer, M. J. Scheeben 572

III. — *En France :* J. B. Bouvier, A. Bonal, Gosselin, etc. 578

CHAPITRE V. — De 1870 a nos jours 587

Article I. — Le sacrifice de la messe dans une immutation réelle du Christ 587

§ 1. — **Retour à la thèse de De Lugo.**
J. B. Franzelin, H. Hürter, E. de Augustinis, B. Tepe, F. L. Stentrup, Lehmkuhl, Génicot, P. Gasparri, J. M. Buathier, A. Tesnière, J. M. A. Vacant 587

§ 2. — **La théorie de De Lugo unie à celle de Lessius** 596
J. M. L. Monsabré, L. Boucard, L. Prunel, H. Lamiroy 596

§ 3. — **Retour à la théorie de Bellarmin et de S. Liguori** 600
C. Marc, J. Aertnys, J. Hermann 600

Article II. — Le sacrifice de la Messe en dehors de toute immutation réelle du Christ 601

§ 1. — **Le sacrifice dans l'immutation simplement mystique de la victime** 602

I. — *Théorie dite de Lessius, ou de l'immolation virtuelle :* Wilmers, Bourceau, E. Hugon 602

II. — *Théorie de Vasquez, ou de l'état de mort figuré :* H. Lesêtre, J. Lebreton, Götzmann, J. Schepens 604

III. — *Théorie Vasquez-Pasqualigo, ou de l'immolation mystique, signe de la volonté d'immolation que garde intérieurement le Christ* 606
1. — L. Billot, L. Labauche, A. Tanquerey 606
2. — N. Gihr, van Noort 612
3. — J. Grimal, A. Morineau 615
4. — M. d'Hulst 616
5. — J. A. Schwane, E. Hugueny 616

§ 2. — **Le sacrifice dans le repas sacré, accompli par la Communion, apprêté par la Consécration** 618
James Bellord, Franz Ser. Renz 618

§ 3. — **Le sacrifice dans l'oblation** 623

I. — *Le sacrifice dans l'oblation que le Christ fait de lui-même* 623
1. — En Allemagne à la suite de Möhler et de Tahlhofer : Hermann Schell 624
2. — En France, à la suite du P. de Condren et de Bossuet : C. Gay, F. X. Gautrelet, N. L. Bacuez, S. M. Giraud, C. Planus, C. Sauvé, C. Marmion, J. Grivet, P. Batiffol, J. Rivière 625
3. — En Angleterre et en Espagne : H. E. Manning, J. M. Bover 641
4. — Théories récentes, composites : A. A. Paquet, A. M. Lépicier, A. Macdonald 645

II. — *Le sacrifice dans l'oblation que l'Église fait du Christ à l'autel* 653
1. — L'oblation du Christ par la Consécration, en tant que transsubstantiation : P. Schanz 653
2. — L'oblation du Christ par la Consécration, en tant que figuration de l'immolation du Calvaire : C. Pesch, M. de la Taille 655

CHAPITRE VI. — Thèse du P. de la Taille 659

Article I. — Exposé 659

§ 1. — **L'idée du sacrifice en général** 659

§ 2. — **Le sacrifice de la croix** 666

§ 3. — **Le sacrifice du ciel** 670

§ 4. — **Le sacrifice de la messe** 672

Article II. — Discussion 675

§ 1. — **L'essence du sacrifice en général** 675

1. — L'essence du sacrifice dans l'oblation ou la donation 675

2. — Dans quelle mesure l'immolation appartient à l'essence du sacrifice 678

3. — Rapport de l'oblation et de l'immolation 679

4. — Caractère propre de l'acte d'oblation 680

5. — L'oblation du sang est-elle le rite unique ou principal de l'oblation sacrificielle ? 682

6. — La combustion de la victime est-elle un rite extrinsèque au sacrifice ? 684

§ 2. — **Le sacrifice de la Cène et de la Croix** 688

1. — Le sacrifice de la Croix comporte-t-il un acte d'oblation rituelle, qui aurait été réalisé seulement à la Cène ? 689

2. — L'oblation de la Cène est-elle proprement et uniquement oblation à l'immolation du lendemain ? 694

§ 3. — **Le sacrifice du ciel** 698

1. — Examen des objections faites à l'École allemande et à l'École française 700

2. — La place de la Résurrection et de l'Ascension dans l'ensemble du sacrifice du Christ 703

3. — Le caractère sacrificiel de l'oblation du Christ au ciel .. 706

§ 4. — **Le sacrifice de la messe** 711

1. — Rapport de l'oblation eucharistique avec l'acte d'immolation mystique 711

2. — L'oblation du Christ par lui-même 713

3. — L'oblation du Christ par l'Église 719

CONCLUSIONS 721

§ 1. — **Le mouvement de la pensée théologique depuis le XVI^e siècle** 721

I. — *Autour de l'idée d'immutation* 721

1. — Le sacrifice en général et le sacrifice eucharistique dans une immutation réelle 721

2. — Le sacrifice en général dans une immutation réelle, le sacrifice eucharistique dans une immutation mystique 723

II. — *Autour de l'idée d'oblation* 727

§ 2. — **L'idée du sacrifice-oblation, garantie par le témoignage traditionnel** 730

§ 3. — **Esquisse d'une synthèse du sacrifice** 737

1. — Distinction entre sacrifice personnel ou direct, et sacrifice rituel 737

2. — Le sacrifice de la Croix dans l'oblation personnelle du Christ 740

3. — L'oblation personnelle du Christ étendue à toute sa vie terrestre 741

4. — L'oblation personnelle du Christ étendue à sa vie glorieuse et éternelle 745

5. — L'oblation personnelle du Christ à la messe, et son oblation rituelle par l'Église 749

6. — Le sacrifice de l'Église, complément du sacrifice du Christ à l'autel 754

7. — Le sacrifice du Christ et de l'Église, consommé au ciel ... 756

APPENDICES. — DEUX RECUEILS DE SENTENCES EUCHARISTIQUES, PUBLIÉS SOUS LE NOM DE S. AUGUSTIN 759

I. — *Recueil de Sentences de Paschase Radbert* 759

II. — *Recueil de Sentences de Lanfranc* 786

INDEX ALPHABÉTIQUE DES AUTEURS 799

ACHEVÉ D'IMPRIMÉR PAR L'IMPRIMERIE DE L'EST, A BESANÇON, POUR GABRIEL BEAUCHESNE, ÉDITEUR A PARIS, LE 25 MARS MCMXXVI, EN LA FÊTE DE L'ANNONCIATION

236.34
L557

4525

L'idee du sacrifice de
la Messe / M. Lepin

DATE	ISSUED TO
APR 1 0 1988	Hold Regina Stefaniak 87-587 UC
JUN - 6 1988	RENEWED

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

4525